

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 37 ■ № 2





КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2018

Том 37
Vol.

№ 2

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

Кантовский сборник. — 2018. — Т. 37, №2. — 102 с.

Kantian Journal, 2018, vol. 37, no.2, 102 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

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

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

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

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

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

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2018

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2018

Редакционная коллегия

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

Editorial board

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Круглов А.Н. Кант в споре с крузианцами об оптимизме.....	7
---	---

Кант: *pro et contra*

Смирнов М.А. Философия Канта и «лингвистическое кантианство».....	32
---	----

Неокантианство

Воробьев М.В. Проблема правосознания на раннем этапе развития личности в философии педагогики русских неокантианцев.....	46
--	----

Архив

Колеров М.А. Русский Коген: некрологи 1918 года	58
---	----

Дискуссия

Поркедду Р. Кантовский аргумент о свободе. Обсуждение книги Хайко Пульса «Моральное сознание и категорический императив в Кантовом “Основоположении...”: Комментарий к третьему разделу» (Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. 318 S.) (пер. с нем. А. С. Зильбера)	64
--	----

Рецензии

Белов В.Н., Сальникова Т.В. Русское неокантианство: взгляд со стороны.....	90
Паткуль А.Б. О недавних русских переводах работ Соломона Маймона	96

Объявления

Международная научная конференция «Кант и Соловьёв: конвергенции и дивергенции»	101
---	-----

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

<i>Krouglov, A. N.</i> Kant and the Crusians in the Debate on Optimism.....	7
---	---

Kant: pro et contra

<i>Smirnov, M. A.</i> Kantian Philosophy and 'Linguistic Kantianism'	32
--	----

Neo-Kantianism

<i>Vorobiev, M. V.</i> Legal Consciousness at the Early Stage of Personality Development from the Perspective of Russian Neo-Kantian Philosophy of Pedagogy	46
---	----

Archive

<i>Koleroov, M. A.</i> Hermann Cohen: Russian Obituaries from 1918	58
--	----

Discussion

<i>Porcheddu, R.</i> Kants Freiheitsargument. Diskussion von Heiko Puls: <i>Sittliches Bewusstsein und Kategorischer Imperativ in Kants Grundlegung: Ein Kommentar zum dritten Abschnitt</i> . Berlin und Boston: De Gruyter, 2016. 318 S.	64
---	----

Reviews

<i>Belov, V. N., Salnikova, T. V.</i> Russian Neo-Kantianism: An External Perspective.....	90
<i>Patkul, A. B.</i> On Recent Russian Translations of Salomon Maimon's Works	96

Announcements

International Scientific Conference "Kant and Solovyov: Convergences and Divergences"	101
---	-----

УДК 141.21

КАНТ В СПОРЕ С КРУЗИАНЦАМИ
ОБ ОПТИМИЗМЕ¹А. Н. Круглов²

В данной статье, завершающей двухчастный цикл о проблеме оптимизма в трудах Канта, подробно разбираются аргументы крузианцев А. Ф. Райнхарда и Д. Веймана против действительного мира как наилучшего из всех возможных и в пользу действительного мира как одного из хороших, контраргументы Канта в черновых набросках середины 50-х гг. XVIII в. и в «Опыте некоторых рассуждений об оптимизме» (1759), а также дальнейшие полемические выпады по этой теме в адрес Канта со стороны Д. Веймана в работах 1759–1760 гг. Прослеживается эволюция взглядов Канта на оптимизм с середины до конца 50-х гг. XVIII в., заключающаяся в том, что это понятие из характеристики неприемлемой в некоторых отношениях позиции Г. В. Лейбница в «Теодицее» становится собственно кантовским. Противником такой позиции для Канта безотносительно к резонансным сочинениям Вольтера по поводу землетрясения в Лиссабоне оказывается собирательный образ крузианцев (Хр. А. Крузий, А. Ф. Райнхард, Д. Вейман и др.), доведенный в ряде тезисов до карикатурности. На основе полемики Веймана с Кантом показано, что ранний Кант в докритический период разделял убеждения в сфере практической философии, радикально пересмотренные им в критический период, а именно о свободе и человеческом достоинстве. Забедомая предвзятость большинства кантоведов к кантовским противникам не позволяла увидеть обоснованность критики Вейманом игнорирования Кантом проблемы свободы на примере различения свободы противоречия (*libertas contradictionis*) и свободы противоположности (*libertas contrarietatis*), что, вероятно, в какой-то мере заметил сам Кант, отказавшийся после 1759 г. как от самого термина «оптимизм», так и — в поздние годы — фактически от своего раннего «Опыта некоторых рассуждений об оптимизме».

Ключевые слова: Кант, крузианцы, А. Ф. Райнхард, Д. Вейман, оптимизм, наилучший мир из всех возможных, теодицея.

Крузианцы о мире не наилучшем:
А. Ф. Райнхард и Д. Вейман

Конкурсное сочинение Адольфа Фридриха фон Райнхарда (1728–1783) в центральных положениях целиком зависит от метафизики Христиана Ав-

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 16-24-49004-ОГН, и является продолжением статьи: Круглов А. Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 9–24.

² Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет, 125993, Россия, Москва, Миусская площадь, 6.

Поступила в редакцию: 22.12.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-1

© Круглов А. Н., 2018

KANT AND THE CRUSIANS
IN THE DEBATE ON OPTIMISM¹A. N. Krouglov²

In this article, which completes a two-part series on the problem of optimism in Kant's works, I explore in detail the arguments advanced by the Crusians A. F. Reinhard and D. Weymann against the actual world as the best of all possible worlds and in favour of the actual world as one of the good worlds, Kant's counterarguments put forward in the mid-1750s drafts and in *An Attempt at Some Reflections on Optimism* (1759), and further polemical attacks on this topic against Kant by D. Weymann in his works of 1759–1760. I trace the evolution of Kant's views on optimism from the mid- to the late-1750s, when this concept — once characteristic of the partly unacceptable position that G. W. Leibniz defended in the *Theodicy* — came to describe Kant's own views. Leaving aside Voltaire's resonating works on the Lisbon earthquake, the generic opponent to Kant's position is an amalgam of Crusians (C. A. Crusius, A. F. Reinhard, D. Weymann, and others), reduced to a caricature with regards to certain theses. I address Weymann's polemic with Kant to show that, in the pre-critical period, the early Kant advocated beliefs in sphere of practical philosophy that he later radically changed in the critical period, in particular those with regards to freedom and human dignity. The obvious bias of most Kantian scholars against Kant's opponents prevented researchers from seeing the validity of Weymann's criticism of Kant for ignoring the problem of freedom. To prove his point, Weymann addressed the difference between the freedom of contradiction (*libertas contradictionis*) and the freedom of contrariety (*libertas contrarietatis*). Apparently, Kant himself noticed to a certain degree the validity of Weymann's criticism, since, after 1759, he abandoned the term "optimism" and, in his later years, distanced himself from his early work *An Attempt at Some Reflections on Optimism*.

Keywords: Kant, Crusians, A. F. Reinhard, D. Weymann, optimism, best of all possible worlds, theodicy.

The Crusians on Not the Best of All Worlds:
A. F. Reinhard and D. Weymann

The central positions of Adolf Friedrich von Reinhard's prize essay (1728–1783) entirely depend on Christian August Crusius's (1715–1775) metaphysics, although it contains practically no direct references to

¹ This study, supported by the Russian Foundation for Basic Research within project no. 16-24-49004-OGN, is a follow-up to the article: A. N. Krouglov, Kant and the Problem of Optimism: The Origin of the Debate. *Kantian Journal*, 37 (1), 2018, pp. 9–24.

² Russian State University for the Humanities, Faculty of Philosophy, 6 Miusskaya Square, Moscow, 125993, Russia.

Received: 22.12.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-1

© Krouglov A. N., 2018

густа Крузия (1715–1775), хотя прямые ссылки на его трактаты в работе Райнхарда практически не встречаются. Определенное своеобразие ей придает сопоставление Александра Поупа (1688–1744) и Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716), отсутствующее по понятным причинам у Крузия, а также составленный автором довольно обширный список противоположных утверждений сторонников и противников оптимизма (последним симпатизирует и сам автор). Хотя Райнхард, на первый взгляд, и выделяет некоторые существенные различия между Поупом и Лейбницем — так, английский поэт допускает свободу Бога в наивысшем смысле, то есть «безразличие равновесия» (*equilibre*), в то время как немецкий философ таковое отрицает (см.: Reinhard, 1757, S. 13), — в конце концов победитель конкурса приходит все же к выводу о том, что в целом оба они утверждают одно и то же: «То, чему учит здесь Поуп, есть не что иное как *Лейбницево* оптимизм... Нет никакого различия. Точно такой же смысл, точно такие же понятия, точно такая же научная система» (Reinhard, 1757, S. 9). В этой связи Райнхард решает подробно разъяснить и само учение об оптимизме:

Этот мир является наилучшим из всех возможных. Эта связь, этот порядок, это достойное восхищения сцепление всех частей, из которых состоит этот мир, суть наисовершеннейшие; в такой мере, что если бы захотели в этом изменить даже самое незначительное, то мир в целом не был бы таким же совершенным, как прежде. Даже зло также принадлежит наилучшему миру. Оно есть либо средство, либо неустранимое условие бесконечно многого хорошего, без которого этот мир давно не был бы таким совершенным как прежде. По этой причине каждая отдельная вещь (*individu*), которая состоит в связи мира, не может обладать ни меньшим, ни большим совершенством, нежели то, которым она действительно обладает, без того чтобы не нарушить существенный порядок совершеннейшего мира. Поэтому было бы несуразно желать изменить состояние отдельной вещи, поскольку это означало бы как раз опрокинуть порядок, обеспечивающий наиболее возможное совершенство. Это есть оптимизм, это есть научная система Поупа и Лейбница (Reinhard, 1757, S. 9–10).

Согласно Райнхарду, «система наилучшего мира» опирается на два основополагающих утверждения. Во-первых, среди всех возможных миров существует совершеннейший мир, поскольку в противном случае, то есть при существовании нескольких или многих одинаково совершенных миров, невозможно было бы указать на ту причину, которая побудила Бога предпочесть действительный мир остальным мирам. Во-вторых, именно наш действительный мир и является тем самым наилучшим, который Бог выбрал и не мог не выбрать в силу своего наивысшего совершенства (см.: Reinhard, 1757, S. 28).

the latter's treatises. A comparison between Alexander Pope (1688–1744) and Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), which could not have been drawn by Crusius due to obvious reasons, and a comprehensive list of contrary statements made by proponents and opponents of optimism — the latter enjoying Reinhard's support — add distinctiveness to the essay. Whereas, at first glance, Reinhard emphasises certain substantial differences between Pope and Leibniz — the English poet accepts the freedom of God in the highest sense, i.e., the “indifference of equilibrium” (*equilibre*), whereas the German philosopher denies it (see Reinhard, 1757, p. 8) — the winner of the competition concludes that both authors assert the same: “What Pope teaches here is nothing else than *Leibnizian* optimism [...]. There is no difference. Exactly the same meaning, exactly the same concepts, exactly the same doctrinal edifice.”³ In this regard, Reinhard goes on to explain in detail the very doctrine of optimism:

This world is the best of all possible ones. This arrangement, this order, this admirable cohesion of all the parts, of which this world consists, is by far the most perfect of all the possible ones; so that if one wanted to change the slightest part of it, the world overall would not be as perfect as it was before. Even evil belongs to the best world. It is either a means or an inevitable condition for the infinitely great good, without which this world would not be any longer as perfect as it is. For this very reason, each individual thing (*individu*) that is part of the arrangement of the world can have no more and no less perfection than it actually has without disturbing the essential order of the perfectest world. Thus, it would be nonsensical to desire to change the state of an individual thing, for this would mean as much as to desire to overthrow the order, which constitutes the greatest possible perfection. This is optimism; this is the *Popian* and *Leibnizian* doctrinal edifice.⁴

According to Reinhard, the “system of the best world” rests on two basic assertions. First, among all possible worlds, there is a most perfect world. Otherwise, i.e., if

³ “Was Pope hier lehret, ist nichts anders als der *Leibnizische* Optimismus [...]. Es ist kein Unterschied, eben der Verstand, eben die Begriffe, eben das Lehr-Gebäude” (Reinhard, 1757, p. 9).

⁴ “Diese Welt ist von allen möglichen die beste. Diese Verbindung, diese Ordnung, dieser bewundernswürdige Zusammenhang aller Theile, woraus diese Welt bestehet, ist die allervollkommenste, die möglich ist; dergestalt, daß wen man nur das geringste daran abändern wollte, die Welt im Ganzen betrachtet, nicht so vollkommen seyn würde als vorher. Selbst die Uebel also gehören zur besten Welt. Diese sind entweder Mittel, oder unvermeidliche Bedingungen, von unendlich vielem Guten, ohne welches diese Welt lange nicht so vollkommen seyn würde, als sie ist. Aus eben diesem Grunde, kan ein jedes einzelnes Ding, (*individu*) welches in die Verbindung der Welt gehöret, nicht mehr nicht weniger Vollkommenheit, als es wirklich hat, besitzen, ohne die wesentliche Ordnung der vollkommensten Welt zu stören. Es wäre daher ungereimt, den Zustand eines einzelnen Dinges ändern wollen, weil dieses eben so viel heisse, als die Ordnung, welche die grösste mögliche Vollkommenheit ausmacht, zerstören. Das ist der Optimismus; das ist das *Popische* und *Leibnizische* Lehr-Gebäude” (Reinhard, 1757, pp. 9-10).

С точки зрения дальнейшей полемики Канта главными оказываются, пожалуй, рассуждения Райнхарда о реальности и совершенстве действительного мира. Если под высшим совершенством понимается реальность, то это означает, что действительный мир должен охватывать в себе столько реальности, сколько ни один другой возможный мир. Однако Райнхард не может удовлетвориться понятием реальности вообще и желает ее конкретизировать, обратившись к определенным главным конечным целям, которые следует предполагать в качестве основания всех совершенств: «Как можно утверждать, будто один мир вообще может охватывать в себе больше реальности, нежели все другие? Всякий мир есть система конечных вещей: таковая явным образом требует, чтобы одна часть была ограничена другой и чтобы всякое конечное совершенство в то же время содержало в себе определенные лишения и отрицания определенных реальностей» (Reinhard, 1757, S. 31; ср. также французский оригинал: Reinhard, 1755, p. 32). При наличии же бесконечного множества возможных миров, каждый из которых представляет собой систему конечных совершенств, возникает вопрос: «Почему же один-единственный мир должен содержать в себе больше реальностей, нежели все остальные? В другом мире имеются иные реальности, кои отсутствуют в этом, так почему же, таким образом, сумма охваченных в двух различных мирах реальностей не может быть одинаковой? Две суммы могут быть одинаковыми, несмотря на разницу частей. Два ряда могут быть одинаковыми несмотря на то, что их части находятся в совершенно разной прогрессии» (Reinhard, 1757, S. 31). Выход из данного затруднения сторонники оптимизма могут усмотреть, по мысли Райнхарда, только лишь в бегстве в сторону целей, которые и означали бы совершенство действительного мира. Тем самым они утверждают, что «эта система целей и средств, из чего и состоит наилучший мир, 1) содержит цели, наиболее достойные совершенства Бога, 2) эти цели достигаются совершеннейшими средствами, 3) этот мир случается в высшей степени совершенства» (Reinhard, 1757, S. 31).

Контраргументы же Райнхарда таковы. Во-первых, если конечные цели носят общий и неопределенный характер, то их уточнение может осуществляться различными способами, для чего, соответственно, столь же хорошо могут подходить самые разные миры. Если же цели с самого начала детально определены, то возникает вопрос: в чем же состоит их наибольшая достоинство совершенства Бога? Если речь идет о том, что некая ставшая действительностью система целей охватывает в себе больше реальностей, нежели все другие, то это как раз и есть то, что Райнхард считает невозможным: «Различные цели предполагают также и различные реальности.

there were several or many equally perfect worlds, it would be impossible to identify the reason that impelled God to prefer the actual world to all the other worlds. Second, it is our actual world that is the very best that God chose, and He could not have chosen otherwise given His highest perfection (see Reinhard, 1757, p. 28).

From the perspective of Kant's polemic, the key is perhaps Reinhard's reflection on the reality and perfection of the actual world. If supreme perfection is understood as reality, this means that the actual world has to contain more reality than any other possible world. However, Reinhard cannot be satisfied with the concept of reality in general and wants to make it more specific by referring to the main ultimate ends that should be presupposed as foundations for all perfections: "How can one assert that a world could contain more reality than the other worlds? Each world is a system of finite things: such a system explicitly requires that one part be limited by the other and that each finite perfection, at the same time, contains certain deprivations and negations of certain realities."⁵ If there is an infinite set of possible worlds, each of which is a system of finite perfections, the question arises: "Why should one world contain more realities than all the others? In another world there are realities that could not take place in this one. So why the entire sums of reality contained in two different worlds cannot be equal? Two sums can be equal to each other despite the difference of their parts. Two series can be equal, even if their parts are in a completely different progression (*progression*)."⁶ The advocates of optimism may find a solution to this problem, Reinhard believes, only in fleeing to the realm of ends, which would suggest the perfection of the actual world. They thereby claim that "this system of ends and means, of which the best world consists 1) contains ends worthiest of the perfection of God; 2) that these ends are achieved through the most perfect means; 3) that this occurs at the highest degree of perfection."⁷

⁵ "Und wie kann man behaupten, daß eine Welt überhaupt mehr Realität, als alle andere in sich fassen könne? Eine jede Welt ist ein System endlicher Dinge: ein solches erfordert ausdrücklich, daß ein Theil durch den andern begränzt sey, und daß jede endliche Vollkommenheit, zu gleicher Zeit gewisse Beraubungen und Verneinungen gewisser Realitäten in sich fasse" (Reinhard, 1757, p. 31; cf. the French original: Reinhard, 1755, p. 32).

⁶ "Warum sollte denn eine einzige Welt mehr Realitäten, als alle andere enthalten? In einer andern Welt sind Realitäten, welche in dieser nicht statt finden, warum sollten also die Summen der in zwei unterschiedenen Welten begriffenen Realitäten nicht gleich seyn können? Zwey Summen können einander, der Verschiedenheit der Theile ohngeachtet, gleich seyn. Zwey Reihen können gleich seyn, ohngeachtet ihre Theile in einer ganz unterschiedenen Fortschreitung (*progression*) stehen" (Reinhard, 1757, p. 31).

⁷ "...diese System von Zwecken und von Mitteln, woraus die beßte Welt besteht, 1. die der Vollkommenheit Gottes würdigsten Zwecke enthalte, 2. daß diese Zwecke durch die vollkommenste Mittel erfüllet werden, 3. daß dieses in dem höchsten Grad der Vollkommenheit geschehe" (Reinhard, 1757, p. 31).

Разве не могут различные единства означать одинаковые числа? Если же дело не в числе реальностей, то скажите мне, какую же причину можно было бы указать, что одна цель более подходит совершенству Бога, нежели все другие?» (Reinhard, 1757, S. 32). Таким образом, затруднения появляются при апелляции как к числу реальностей, так и к их свойствам и качествам. Во-вторых, если тупик возникает при обсуждении целей, нет смысла отдельно обсуждать еще и средства. И наконец, в-третьих, говорить о степени совершенства действительного мира по отношению к другим мирам было бы возможно, только если бы все другие имели точно такие же конечные цели, иначе сравнение гетерономного было бы попросту невозможно. Если же таковая гомогенность все же имеет место, то в любом случае само понятие наивысшей степени противоречиво, ибо степень в любое время можно было бы увеличить (см.: Reinhard, 1757, S. 32–33).

Определенной особенностью этого текста по сравнению с трактатом Крузия, ни разу напрямую Райнхардом не названным, является лишь спорадическое упоминание свободы противоречия и свободы противоположности, относительно которых Райнхард замечает:

Только произвольному действию высшей свободной воли Бога следует приписать, что существуют конечные вещи. Именно таким образом лишь от этой высшей свободы зависит, какой сущности, какой величине конечных реальностей, какой системе вещей, соединенных в определенном виде, какому конечному совершенству он захочет — или не захочет — придать действительность. Совершенство мира предполагает определенные цели, следовательно, от высшей неограниченной божественной свободы полностью зависит полагание определенных целей, которые составляют существенное совершенство мира, и определение вида и величины совершенства, которые должны были иметь в нем место (Reinhard, 1757, S. 36).

Точкой же пересечения с Крузием стала у Райнхарда критика гипотетической необходимости лейбницианцев (см.: Reinhard, 1757, S. 37)³, как раз-таки начатая Крузием (см.: Crusius, 1753, § 125–126, S. 207–211; § 129, S. 217–218).

Завершается конкурсная работа одиннадцатую парами положений, в которых поклонники учения о наилучшем мире (систем Поупа и Лейбница) и сторонники системы, основанной на неограниченной свободе Бога (к ней примыкает сам автор), вы-

³ Ш. Лоренц считает, что именно крузианская критика различия абсолютной гипотетической свободы и побудила Райнхарда к переходу с вольфианских на крузианские позиции (см.: Lorenz, 1997, S. 170, Anm.).

Reinhard's counterarguments are as follows. Firstly, if the ultimate ends have a general and indeterminate nature, then they can be made more specific by different means, for which, therefore, very different worlds can be equally suitable. If the ends are defined in detail from the very beginning, the question arises: What is their greatest worthiness with regards to the perfection of God? If the case that a certain system of ends, which became actual, comprises more realities than all the others do, this is exactly what Reinhard considers impossible: "Different ends presuppose different realities. Cannot distinct units make up the same numbers? If what matters here is not the number of realities, can one tell me the reason in virtue of which an end is more conform to the perfection of God than any other?"⁸ Therefore, complications arise both when appealing to the number of realities and to their properties and qualities. Secondly, if a dead end is reached in the discussion about ends, it makes no sense to discuss the means separately. Thirdly, and finally, a discussion of the degree of perfection of the actual world in relation to other worlds would be possible only if all the other worlds had exactly the same final ends. Otherwise, a heterogeneous comparison would simply be impossible. If, however, homogeneity does take place, then, in any case, the very notion of the highest degree is inconsistent, for this degree could be increased at any time (see Reinhard, 1757, pp. 32-33).

A distinctive feature of this text, in comparison to Crusius's treatise, to which Reinhard never refers directly, is the sporadic mentions of freedom of contradiction and freedom of contrariety, regarding which Reinhard writes:

It is only due to an arbitrary effect of the supreme free will of God that finite things exist. In the same manner, to which beings, to which quantity of finite realities, to which system of things combined in a certain manner, to which finite perfection he wishes to give or not to give actuality also solely depends on this supreme freedom. The perfection of the world presupposes certain determinate ends; it thus wholly depends on the supreme divine freedom to constitute these ends that must form the essential perfection of the world, to determine the kind and quantity of perfections that must enter into it.⁹

⁸ "Verschiedene Zwecke setzen, auch verschiedene Realitäten voraus. Können nun unterschiedene Einheiten nicht gleiche Zahlen ausmachen? Wenn es aber hier nicht auf die Zahl der Realitäten ankommt, so sage man mir, welche Ursache könne wol machen, daß ein Zweck der Vollkommenheit Gottes gemässer wäre, als alle andere?" (Reinhard, 1757, p. 32).

⁹ "Nur einer willkürlichen Würkung des höchsten freyen Willens Gottes ist es zuzuschreiben, daß endliche Dinge existiren. Auf eben diese Weise, hängt es lediglich von dieser höchsten Freyheit ab, welchem Wesen, welcher Grösse endlicher Realitäten, welchem System von Dingen, so auf eine bestimmte Art verknüpft sind, welcher endlichen Vollkommenheit er die Wirklichkeit gebe, oder nicht geben wolle. Die Vollkommenheit der Welt setzt gewisse bestimmte Zwecke voraus; es hängt folglich, gänzlich, von der höchsten uneingeschränkten göttlichen Freyheit ab, gewisse Zwecke zu setzen, welche die wesentliche Vollkommenheit der Welt ausmachen, und die Art und Größe der Vollkommenheit zu bestimmen, welche darinnen statt finden soll" (Reinhard, 1757, p. 36).

сказывают противоположные точки зрения на одни и те же вопросы. В теоретическом плане нечто новое добавляет один пункт из этого перечня, несколько проясняющий описанную выше позицию Райнхарда. Если позиция сторонников учения о лучшем мире предполагает, что «малейшее изменение опрокинуло бы порядок лучшего мира и превратило его в менее совершенный мир», то собственный взгляд Райнхарда и его сторонников гласит: «Эта всеобщая связь недоказуема. Вещь может претерпевать бесконечно много случайных изменений, не меняя тем самым своей природы. События могут быть безразличны в отношении к божественным целям» (Reinhard, 1757, S. 45).

Небольшая по объему диссертация Даниэля Веймана (1732–1795) «О мире не наилучшем» не является конкурсной работой — она написана через четыре года после объявления результатов конкурса и землетрясения в Лиссабоне⁴. Однако последнее событие не находит в диссертации практически никакого отражения, поэтому попытка истолковать замысел Веймана, отталкиваясь от характерного названия, то есть таким образом, будто землетрясение в Лиссабоне с очевидностью продемонстрировало ложность тезиса о действительном мире как наилучшем из возможных, а на самом деле он плох, погряз во зле и страданиях, полностью ошибочна. Сочинение посвящено Крузию, с него же начинается и первый параграф — однако, удивительным образом, не с метафизики, а с логики, равно как и с логики одного из учителей Крузия, Адольфа Фридриха Хоффмана (1703–1741) (Weymann, 1759b, § 1, p. 1–2). Помимо того что Вейман открыто декларирует приверженность учению Крузия и переход под его влиянием на позиции мира не наилучшего, его диссертация пронизана явной полемикой с Вольфом и вольфианцами (Г. Б. Билфингер, Ф. Хр. Баумайстер), однако специальные критические выпады направлены в сторону Георга Фридриха Майера (1718–1777). Вольфианцам сразу же ставится в вину отождествление добра или благодати с совершенством (см.: Weymann, 1759b, § 3, p. 3).

В духе крузианской философии Вейман подразделяет вопрос о наилучшем мире на два возможных толкования. Согласно первому, речь идет о том, является ли мир наилучшим в отношении своей сущности, обладая всеми возможными совершенствами? Для этого, по Вейману, мир должен был бы быть бесконечным, содержа в себе все возможные совершенства. Если же предположить, что Бог избрал из многого совершенного наисовершеннейшее, то в бесконечном прогрессе мир всегда мог бы обрести

A common ground between Crusius and Reinhard is the critique of the hypothetical necessity of the Leibnizians (see Reinhard, 1757, p. 37),¹⁰ which was initiated by Crusius (see Crusius, 1753, §§ 125–126, pp. 207–211; § 129, pp. 217–218).

The prize-winning essay concludes with eleven pairs of statements expressing opposite points of view on the same issues taken by the advocates of the doctrine of the best world of Pope's and Leibniz's system and the adherents of the system based on God's unlimited freedom, to which Reinhard attached himself. Theoretically speaking, something new is introduced by one item on the list, somewhat clarifying Reinhard's above-described position. Whereas the position of the advocates of the doctrine of the best world implies that "the slightest change would overthrow the order of the best world and produce a less perfect world,"¹¹ Reinhard's own view and that of his followers is as follows: "This universal concatenation cannot be proven. A thing can undergo an infinity of accidental changes without having its nature altered. Events can be indifferent with respects to divine ends."¹²

Daniel Weymann's (1732–1795) short dissertation *De mundo non optimo* (*Concerning the World which is not the Best*) was not a prize essay. He wrote the treatise four years after the publication of the competition results and the Lisbon earthquake.¹³ However, the dissertation does not give a detailed account of the latter event. Thus, attempts to interpret Weymann's intention based on the title, i.e., as if the Lisbon earthquake clearly demonstrated the erroneousness of the thesis of the actual world as the best of all possible ones and proved that the actual world is bad, mired in evil and suffering, is completely mistaken. The work is dedicated to Crusius. The first paragraph starts with a mention of him, although not, surprisingly, of his metaphysics, but of his logic, as well as of the logic of one of Crusius's teachers, Adolf Friedrich Hoffman (1703–1741) (Weymann, 1759b, § 1, pp. 1–2). In addition to the open declaration of adherence to Crusius's teachings and the transition, under his influence, to the position that the world is not the best, Weymann's dissertation is permeated with open controversy with Wolff and the Wolffians (G. B. Bilfinger, F. C. Baumeister), but the principal target of Weymann's critical attacks was Georg

⁴ Одна из рецензий на диссертацию Веймана начиналась язвительными словами: «*Königsberg*. Спор о наилучшем мире докатился также и сюда» (Anonym, 1759, S. 883).

¹⁰ S. Lorenz believes that the Crusian critique of the distinction between absolute and hypothetical freedom encouraged Reinhard to abandon Wolffianism in favour of a Crusian position (see Lorenz, 1997, p. 170, footnote).

¹¹ "...die geringste Veränderung die Ordnung der besten Welt umstürzen, und in eine weniger vollkommene Welt verändern würde" (Reinhard, 1757, p. 45).

¹² "Diese allgemeine Verknüpfung steht nicht zu erweisen. Ein Ding kann unendlich viele zufällige Veränderungen leiden, ohne seine Natur dadurch zu ändern. Die Begebenheiten können in Absicht auf die göttliche Zwecke gleichgültig seyn" (Reinhard, 1757, p. 45).

¹³ One of the reviews of Weymann's thesis started with the caustic words: "*Königsberg*. The dispute of the best world has reached as far," cf. in German: "*Königsberg*. Der Streit über die beste Welt hat sich auch hierher gezogen" (Anonym, 1759, p. 883).

еще большую степень совершенства (см.: Weymann, 1759b, § 7, p. 6). На возражение о том, что с повышением степени совершенства изменилась бы сущность мира, Вейман отвечает: в результате останется все та же самая субстанция, хотя, возможно, и с другими дополнительными акциденциями. На другое возражение — о том, что если Бог не выбрал наилучший мир, то он не является всезнающим и наилучшим, — Вейман замечает: наилучший мир попросту невозможен, а действительный мир является очень хорошим миром, но не наилучшим (см.: Weymann, 1759b, § 9, p. 10).

Второе толкование вопроса таково: является ли мир наилучшим в отношении божественных целей, будучи среди всех возможных миров единственным, в котором божественные цели достигаются самым совершенным образом? Вейман отрицает наилучшее совпадение действительного мира с целями Бога, поскольку нет никакого противоречия в допущении, согласно которому многие миры равнозначны в отношении целей Бога. Наряду с этим — и это, пожалуй, самое главное — такая единственность подрывала бы свободу Бога, поскольку выбор одного-единственного наилучшего не является выбором, ибо имеется лишь один предмет для выбора. И здесь Вейман апеллирует к известной «*libertas contrarietatis*» (см.: Weymann, 1759b, § 10, p. 13; § 12, p. 15).

Некоторые странности диссертации Веймана состоят в том, что он критикует Майера, однако ссылается при этом на четвертую его часть «Метафизики» — «Естественную теологию», а не на «Космологию», в которой содержится специальный развернутый раздел о наилучшести действительного мира (см.: Meier, 1756, § 426–470 «*Von der besten Welt*», S. 240–311)⁵. Это объясняется, вероятно, тем, что для убежденного пиегиста Веймана именно в майеровской теологии содержались наиболее неприемлемые для его собственной позиции упреки в том, будто истинно верующий человек не может не признавать положение о наилучшести действительного мира (см.: Meier, 1759, § 988, S. 316; § 990 «*Diese Welt ist die beste*», S. 320)⁶. Теологическая составляющая взглядов Веймана в еще большей степени проявится в полемических сочинениях против кантовской работы об оптимизме.

⁵ Соответствующее изложение у Христиана Вольфа (1679–1754) существенно лапидарнее (Wolff, 1751, § 982–988, S. 604–610; см. сокращенный русский перевод: Вольф, 2001, с. 334–336).

⁶ Примечательно также, что Вейман, как и Райнхард, упоминает о проблеме гипотетической необходимости (см.: Weymann, 1759b, § 7, p. 5), однако без всяких ссылок на Майера, у которого она была разработана в очень утонченном виде именно в «Метафизике» (см. об этом: Krouglov, 2015, S. 123–142).

Friedrich Meier (1718–1777). Right from the start, the Wolffians were accused of identifying the good or goodness with perfection (see Weymann, 1759b, § 3, p. 3).

In the spirit of the Crusian philosophy, Weymann divides the question about the best world into two possible interpretations. According to the first one, the question is whether the world is the best with respects to its essence, possessing all possible perfections. For this to be true, Weymann maintains that a world would have to be infinite, containing all possible perfections. If one assumes that God chose the most perfect from many perfect worlds, then, through infinite progress, the world could always reach an even higher degree of perfection (see Weymann, 1759b, § 7, p. 6). To the objection that a higher degree of perfection would change the essence of the world, Weymann answers as follows: as a result, the same substance would persist, although it might have additional accidents. To another objection, namely that, if God did not choose the best world, he would be neither omniscient nor the best, Weymann remarks: the best world is simply impossible, and the actual world is a very good world, although not the best (see Weymann, 1759b, § 9, p. 10).

The second interpretation of the question is whether the world is the best with regards to divine ends and the only one among all the possible worlds, in which divine ends are achieved in the most perfect manner. Weymann denies the best suitability of the actual world for God's ends, since there is no contradiction in the admission that many worlds are equivalent with respects to God's ends. At the same time — and perhaps most importantly — such uniqueness would undermine God's freedom, since the choice of the only best world is not a choice, for there is only one thing to choose from. Here, Weymann appeals to the well-known *libertas contrarietatis* (see Weymann, 1759b, § 10, p. 13; § 12, p. 15).

An oddity of Weymann's dissertation is that he criticises Meier and at the same time refers to the fourth part of Meier's *Metaphysik* — “The Natural Theology” (“*Die natürliche Gottesgelahrtheit*”) — rather than “*Die Cosmologie*,” which contains an especially detailed section on the bestness of the actual world (see Meier, 1756, §§ 426–470 “*Von der besten Welt*,” pp. 240–311).¹⁴ The reason for this is probably that, for Weymann, who is a convinced pietist, Meier's theology contained the most unacceptable theses for his own position consisting in reproaching that a true believer cannot fail to acknowledge the thesis of the bestness of the actual world (see Meier, 1759, § 988, p. 316; § 990 “*Diese Welt ist die beste*,” p. 320).¹⁵ The theo-

¹⁴ Christian Wolff's (1679–1754) relevant description is much more lapidary (see Wolff, 1751, §§ 982–988, pp. 604–610).

¹⁵ It is also noteworthy that, similarly to Reinhard, Weymann mentions the problem of hypothetical necessity (see Weymann, 1759b, § 7, p. 5). However, Reinhard never refers to Meier, who developed this topic in a very exquisite manner in his *Metaphysik* (see: Krouglov, 2015, pp. 123–142).

На диссертацию Веймана вышло несколько рецензий, и их тон, несмотря на то что авторы рецензий являлись сторонниками оптимизма, радикально расходится с кантовским по крайней мере в одном вопросе. Обвинявший Веймана в «известной нескромности»⁷ Кант мог, в частности, прочитать в них: «Скромность и глубокое уважение, которые он [Вейман] позволяет усмотреть в его отношении к противникам, понравились нам; и, наверное, еще сохраняется надежда, что если он прилежно углубится в их сочинения, то снова вернется к наилучшему миру» (Anonym, 1759, S. 885; ср. также: Anonym, 1760, S. 37–39). Адвокат Иоганн Георг Гётцен в 1761 г. даже опубликовал несколько наивное полемическое сочинение против диссертации Веймана «Доказательство, что этот действительный мир является наилучшим из всех возможных, вместе со стихотворением о вытекающем из этой вечной истины душевном спокойствии, против господина конректора Веймана из Кёнигсберга». Согласно Гётцену, «истинное учение философов о наилучшем мире таково: если бы Бог, говорят они, захотел создать еще тысячу других миров, ни в одном из них все же не было бы столько совершенства, как в действительном мире» (Götzen, 1761, S. 4). В этом, однако, с философами совпадают и обычные люди: «Так судит естественный человек!» (Götzen, 1761, S. 4). При этом Гётцен, как затем и Кант, практически никак не воспринял рассуждения Веймана о свободе. Вся полемика с диссертацией свелась скорее к оправданию и объяснению фактически наличного и подтверждаемого зла и несовершенства действительного мира. Со ссылками на «Теодицею» Лейбница (Лейбниц, 1989, с. 137–138, I, § 12) Гётцен доказывает, что благо мира в целом без сомнения могут способствовать войны, несчастья и вообще всякое зло, хотя это и звучит странно (см.: Götzen, 1761, S. 6). Бог не может одновременно исполнить противоречивые желания своих творений; если же Бог у одного что-то берет ради общего блага, то возвращает ему это в другом отношении (см.: Götzen, 1761, S. 6–7). Против тезиса Веймана о нескольких одинаково хороших мирах Гётцен выдвигает возражение в соответствии с философией Лейбница:

...всякий возможный мир, каким бы он ни был, должен содержать в себе метафизические, моральные и физические несовершенства, как и не меньшее число несчастных случаев, только с той лишь разницей, что в одном мире находится большее, а в другом меньшее число подобных несовершенств, поскольку по закону неразличимых (*principio indiscernibilium*) не может иметься двух совершенно подобных вещей. Должно быть достаточное основание, почему тогда именно этот наличный мир, и никакой другой, стал действительным (Götzen, 1761, S. 8).

⁷ Письмо Иоганну Готхельфу Линднеру от 28.10.1759 г. (AA 10, S. 19).

logical elements of Weymann's views will be even more evident in his polemical writings against Kant's works on optimism.

There are several reviews of Weymann's dissertation. Although all of them were authored by advocates of optimism, the tenor of the reviews diverged radically from the Kantian position, at least with respects to one issue. Kant, who accused Weymann of "obvious impropriety" (Kant, 1999, p. 56; Br, AA 10, p. 19), could read the following in one of these reviews: "The modesty and deep respect that he [Weymann] shows towards his opponents appeal to us. Probably, there is still hope that he, if he studies their writings diligently, will once again return to the best world."¹⁶ In 1761, the lawyer Johann Georg Götzen published a somewhat naive polemical work against Weymann's dissertation, entitled "A proof that this actual world is the best of all possible ones, accompanied by a poem on the peace of mind that ensues from this eternal truth, against Mr. Conrector Weymann from Königsberg." According to Götzen, "the true teaching of the philosophers about the best world is as follows: if God, they say, had wanted to create another thousand worlds, none of them would have as much perfection as the actual world."¹⁷ In this, the opinion of the philosophers coincides with that of common people: "This is the way the natural man judges!"¹⁸ At the same time, Götzen, just like Kant after him, paid little heed to Weymann's reasoning on freedom. Rather, the polemical attack on the dissertation resolved itself into the justification and explanation of actually present and confirmable evil and the imperfection of this world. With references to Leibniz's *Theodicy* (Leibniz, 1951, [I, § 12], p. 130), Götzen proves that, as strange as it may seem, wars, atrocities, and all sorts of evil may be conducive to the welfare of the world as a whole (see Götzen, 1761, p. 6). God cannot simultaneously fulfil the contradictory wishes of his creatures. If God takes away something from someone for the sake of the common good, then what has been taken away is returned in some different respect (see Götzen, 1761, pp. 6-7). Against Weymann's thesis according to which there are several equally good worlds, Götzen raises an objection in accordance with Leibniz's philosophy:

¹⁶ "Die Bescheidenheit und Hochachtung, die er gegen seine Gegner blicken läßt, hat uns gefallen; und vielleicht ist noch Hoffnung da, daß er, wenn er deren Schriften fleißig liest, wiederum in die beste Welt zurücke kehret" (Anonym., 1759, p. 885; see also Anonym., 1760, pp. 37-39).

¹⁷ "Der wahre Verstand der Philosophen von der besten Welt ist dieser: Wenn Gott noch tausend andere Welten, sagen sie, hätte erschaffen wollen, so würden doch in keiner einzigen so viele Vollkommenheiten anzutreffen gewesen seyn, als in der gegenwärtigen Welt" (Götzen, 1761, p. 4).

¹⁸ "So urtheilt der natürliche Mensch!" (Götzen, 1761, p. 4).

Подобное основание автор усматривает, как и Кант, в степенях совершенства, а Бог как мудрейшее существо выбирает действительный мир на этой основе. Завершает Гётцен свое «доказательство» патетическим стихотворением: «То, что нас делает действительно несовершенным / А не только лишь по видимости, / Сперваспособствует, в истинном смысле, / Несчастью и злу. / Однако же я знаю, что страдание, / При котором мужество часто полностью меня покидает, / Все же еще приносит с собой / В целом большее совершенство» (Götzen, 1761, S. 18).

О накаленной обстановке в университете Кёнигсберга при защите диссертации Веймана свидетельствует и небольшое стихотворение, написанное участником диспута по поводу «принятия чужака» Веймана в ряды Альбертины и ему посвященное: «Ты выбираешь тезис о наилучшем мире / И опровергаешь его, каким бы сильным он ни был», однако, будучи при этом «осмеян постыдной завистью», все же «*крузианец может соединяться с каждым духом*» (Schlemüller, 1759, S. [2], [3], [4]). Другим свидетельством является письмо Иоганна Георга Гамана от 26 октября 1759 г.:

«Магистр Вейман диспутировал здесь о мире не наилучшем. Я только заглянул в его диссертацию, у меня пропало желание читать; я зашел в аудиторию, и у меня пропало желание слушать. ...Господин маг[истр] Кант был испрошен для оппонирования, но не потерпел этого; и к тому же отдал в печать приглашение к своим лекциям об оптимизме... Я не понимаю его [Канта] основания; его же озарения суть слепые щенки, рожденные спешащей собакой⁸. Если бы опровержение стоило затраченных усилий, то я бы, пожалуй, затратил усилия, чтобы понять его» (Hamann, 1955, № 163, S. 425).

Кант против крузианцев

Однако прежде чем перейти к кантовскому приглашению к лекциям 1759 г., необходимо кратко охарактеризовать его позицию по оптимизму в черновых набросках в связи с конкурсом Берлинской академии наук. Первая из трех рефлексий, под номером 3703, не имеющая названия, содержит размышления Канта над тем, кто в мире более счастлив: добродетельный или порочный? Молодой мыслитель склоняется к тому, что даже ропщущий добродетельный в действительности довольнее своим положением, чем он думает, зло же, которое его настигает в мире, касается не его добродетели, а является таким свойством, которое присуще всем по всеобщим законам. «Подлинная цена добродете-

⁸ Гаман обыгрывает на немецком латинскую поговорку «*Canis festinans parit caecos catulos*» — «Спешащая собака слепых щенков рождает».

...any possible world, whatever it may be, must contain metaphysical, moral, and physical imperfections, and as few misfortunes as it must contain, with the only difference that in one world there will be more, and in the other there will be fewer such imperfections, because, according to the principle of the identity of indiscernibles (*principio indiscernibilium*), there cannot be two completely identical things. Now, there must be a sufficient reason why the actual world, and no other, has become actual.¹⁹

Like Kant, Götzen finds such a reason in the degrees of perfection, and considers that God, as the wisest being, chooses the actual world in accordance with this reason. The author concludes his 'proof' with an expressive poem: "That which makes us *really* imperfect, / And not only in *appearance*, / Will first be taken in the true sense, / in the sense of misfortune and of evil. / But now I know that suffering, / Through which courage often fails completely, / Yet to greater perfections, / On the whole, still brings to."²⁰

An evidence of the tense atmosphere that prevailed at the University of Königsberg when Weymann was defending his dissertation is a short poem about "the admittance of the stranger" Weymann into the ranks of the Albertina. The poem, written by a participant in the debate, was dedicated to the author of the dissertation: "You chose the thesis of the best world / And refute it, no matter how strong it grows,"²¹ but however, being "mocked with shameful envy,"²² "a *Crusianer* can [nevertheless] ally himself with every spirit."²³ Another evidence is a letter from Johann Georg Hamann (1730—1788):

Master Weymann disputed here *de mundo non optimo*. I only looked into his dissertation, and I lost all desire to read it; I went to the auditorium and I lost all desire to hear it [...]. Master Kant was asked to oppose, but he refused; and he printed instead an invitation for his lecture on optimism [...]. I do not understand his reasons, but

¹⁹ "...eine jede mögliche Welt, sie mag beschaffen seyn, wie sie will, metaphysische, moralische und physische Unvollkommenheiten, wie nicht weniger Unglücksfälle, in sich enthalten muß, nur mit dem Unterschied, dass sich in der einen Welt mehrere, und in der andern weniger dergleichen Unvollkommenheiten finden werden, weil es nicht zwey ganz vollkommen ähnliche Dinge, nach dem Satz des Nicht zu unterscheidenden (*principio indiscernibilium*) geben kann. Nun muß ein hinreichender Grund vorhanden seyn, warum denn eben diese gegenwärtige Welt, und keine andre, wirklich worden ist" (Götzen, 1761, p. 8).

²⁰ "Das, was uns *würklich* unvollkommen, / Und nicht nur *blos*, dem *Schein* nach, machet, / Wird erst, im wahren Sinn genommen, / Für Unglück und für Böses geacht. / Nun weiß ich aber, daß ein Leiden, / Bei dem der Muth oft gänzlich sinkt, / Doch größere Vollkommenheiten, / Im Ganzen, noch zuwege bringt" (Götzen, 1761, p. 18).

²¹ "Du wählst den Satz der besten Welt, / Und wiederlegst ihn, so stark er auch geworden" (Schlemüller, 1759, p. [2]).

²² "... Von spröder Eifersucht verhöhnt..." (*ibid.*, p. [3]).

²³ "... Ein *Crusianer* kann sich jeden Geist verbinden..." (*ibid.*, p. [4]).

ли есть внутреннее спокойствие души» (Refl. 3703, AA 17, S. 230), а счастье напрямую зависит от любви в христианском духе.

Вторая, наиболее обширная рефлексия носит заглавие «Набросок *оптимизма*» и имеет ряд подзаголовков. Именно здесь мы встречаем, вероятно, единственное кантовское определение оптимизма, недвусмысленно относимое им к лейбницевской философии: «*Оптимизмом* является такое учение, которое пытается оправдать зло мира из предпосылки некоей бесконечно совершенной, благой и всемогущей первосущности, доказывая, что, несмотря на все кажущиеся противоречия, то, что выбирается этой бесконечно совершенной сущностью, все же должно быть наилучшим среди всего возможного, а наличие зла следует приписать не выбору божественного благорасположения, а неустранимой необходимости сущностных недостатков конечных вещей...» (Refl. 3704, AA 17, S. 230–231). Кант характеризует позицию Лейбница, подчеркивая важность различения у своего предшественника метафизической необходимости, случайной или гипотетической физической необходимости, а также гипотетического морального зла. Что же касается самого зла в мире, по учению Лейбница, «не было возможно по-другому, зло должно было быть. Будь благословенна мудрость вечности, что он допустил наименьшее [зло]...» (Refl. 3704, AA 17, S. 232).

Следующий фрагмент этой же рефлексии носит подзаголовок «Сравнение учения Поупа с *оптимизмом* и преимущество первого», что явным образом говорит нам о конкурсном задании на 1755 г. В отличие от Моисея Мендельсона (1729–1786) и Готхольда Эфраима Лессинга (1729–1781) Кант не ставит под сомнение наличие у Поупа «системы». Для Лейбница оставалось проблемой устранение смятения даже благонастроенных под влиянием наличия зла в мире, за которое он тем не менее метафизически извинял высшую сущность. Поуп же «выбрал путь, который, для того чтобы сделать явственным для всех людей прекрасное доказательство [бытия] Бога, является самым удачным среди всех возможных, что именно и создает совершенство его системы...» (Refl. 3704, AA 17, S. 233). Поуп показывает, что даже такие вещи, которые бы охотно хотели исключить из плана наивысшего совершенства, могут быть тем не менее хорошими. Так, любовь к самому себе, пестующая собственное удовольствие и рассматриваемая, как правило, в качестве причины морального беспорядка, может все же «быть истоком того прекрасного согласия, которым мы восхищаемся. То, что приносит пользу самому себе, подлежит необходимости одновременно приносить пользу и другим» (Refl. 3704, AA 17, S. 234).

Последний фрагмент этой рефлексии называется «О всеобщем совершенстве мироустройства в физическом и моральном смысле». Кант разъясняет:

his insights are the blind litter of a rash bitch.²⁴ If it were worth the trouble to refute him, I would have taken the trouble to understand him.²⁵

Kant Against the Crusians

However, before proceeding to Kant's invitation to his lectures of 1759, it is necessary to give an overview of his position on optimism, as presented in the rough drafts for the prize-essay competition held by the Berlin Academy of Sciences. The first of three reflections, numbered 3703, untitled, contain Kant's thoughts on who is happiest in this world – the virtuous person or the vicious one. The young thinker is inclined to believe that even lamenting virtuous people are, in fact, more content with their situation than they think of it. The evil that they are faced with in this world does not affect their virtue, but it is a property common to everybody according to universal laws. "The true reward of virtue is inner peace of mind" (Refl 3703, AA 17, p. 230; Kant, 1992, p. 78), and happiness depends directly on love in the Christian sense.

The second and longest reflection, entitled "Outline of *Optimism*," also has a series of subtitles. Herein we find what is probably the only definition of optimism given by Kant. And the latter happens to be attributed directly to Leibnizian philosophy:

Optimism is the doctrine which justifies the existence of evil in the world by assuming that there is an infinitely perfect, benevolent and omnipotent original Being. This justification is furnished by establishing that, in spite of all the apparent contradictions, that which is chosen by this infinitely perfect Being must nonetheless be the best of all that is possible. The presence of evil is attributed, not to the choice of God's positive approval, but to the inescapable necessity that finite beings will have essential defects (Refl 3704, AA 17, pp. 230-231; Kant, 1992, p. 78).

Kant describes Leibniz's position by emphasising the importance of his predecessor's distinction between metaphysical necessity, contingent or hypothetical physical necessity, and hypothetical moral evil. As to the world's evil *per se*, according to Leibniz's teaching "nothing else was possible; evil had to be. Gratitude is due to the Eternal Wisdom for having admitted only the smallest amount of evil" (Refl 3704, AA 17, p. 232; Kant, 1992, p. 79).

²⁴ Here, Hamann makes a play on the Latin proverb "*Canis festinans parit caecos catulos*" ("A rushing dog gives birth to blind pups").

²⁵ "Magister Weymann hat hier *de mundo non optimo* disputiert. Ich habe bloß hineingeguckt in seine Dissertation, und die Lust verging mir sie zu lesen; ich ging ins Auditorium, und die Lust verging mir zu hören [...]. Herr Mag. Kant ist zu opponieren ersucht worden, hat es aber verboten; und dafür eine Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen, über den Optimismus, drucken lassen [...]. Seine Gründe verstehe ich nicht; seine Einfälle aber sind blinde Jungen, die eine eilfertige Hündin geworfen. Wenn es der Mühe lohnte, ihn zu widerlegen; so hätte ich mir wohl die Mühe geben mögen, ihn zu verstehen" (Hamann, 1955, №163, p. 425).

Высокое правило совершенства мира состоит в том, что он в высшей степени полноценен, что в нем присутствует все, что возможно, и что ни в цепи сущностей, ни в многообразии их изменений не отсутствует ничего из того, что только способно к существованию; ибо для мира вообще нет большей полноты, чем отсутствие какой-то из его частей (Refl. 3704, AA 17, S. 235).

На основании этого Кант призывает слушать с презрением жалобы тех, кто недоволен своей судьбой, на несправедливость небес. Если бы им было дано то, чего они вожделяют, это изменило бы их сущность, от чего как от некоего рода самоубийства их должна предостеречь любовь к самим себе.

Завершающая рефлексия посвящена «Недостаткам оптимизма», то есть лейбниевского варианта теодицеи. В нем Кант обнаруживает такие важные ошибки, которые не позволяют разделять эту позицию. Если зло в мире лишь допускается Богом из-за некоего вида фаталистической необходимости, но при этом не вызывает у него благорасположения, то наивысшая духовная сущность оказывается в состоянии некоего неудовольствия, которое, конечно, смягчается оправданием вины со стороны Бога за зло в мире, однако не устраняется: «Вся ошибка состоит в том, что Лейбниц наделяет план наилучшего мира, с одной стороны, неким видом независимости, а с другой стороны — зависимостью от воли Бога» (Refl. 3705, AA 17, S. 237)⁹. Действительный мир существует «не только потому, что Бог так желал, но и потому, что он не был возможен иначе...» (Refl. 3705, AA 17, S. 238). Вторая главная ошибка оптимизма состоит в том, что он лишает силы физико-теологическое доказательство Бога — «самое надежное и легкое доказательство»:

...зло и несуразности, воспринимаемые в мире, подлежат извинению только из предпосылки существования Бога, и, следовательно, нужно уже верить, что существует бесконечно благая и бесконечно совершенная сущность, прежде чем можно убедиться в том, что мир, принимаемый в качестве его творения, является прекрасным и упорядоченным правилами, вместо того чтобы всеобщее согласие и упорядоченность мира, если они могут быть познаны сами по себе, преподнести в качестве прекрасного доказательства существования Бога и всеобщей зависимости всех вещей от него (Refl. 3705, AA 17, S. 238).

⁹ См. в этой связи у Лейбница о предшествующей и последующей воле: (Лейбниц, 1989, с. 136–137, I, § 10; с. 144–145, I, § 22).

The next fragment of the same reflection is subtitled “Comparison of Pope’s doctrine with *optimism* and the superiority of the former,” which is a direct reference to the 1755 prize-essay competition. Unlike Moses Mendelssohn (1729–1786) and Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Kant did not question the presence of a “system” in Pope. For Leibniz, a persistent problem is to eliminate the confusion even of the most well-intentioned people under the influence of the world’s evil, for the presence of which, however, he metaphysically absolved the Supreme Wisdom. However, Pope “chooses a path which, when it comes to rendering the beautiful proof of God’s existence accessible to everyone, is the best suited of all possible paths. This path [...] is precisely this which constitutes the perfection of his system...” (Refl 3704, AA 17, p. 233; Kant, 1992, p. 80). Pope shows that even such things, which one would be willing to eliminate from the plan of supreme perfection, can nevertheless be good. Such is the love of oneself, the nurturing of one’s own pleasure, which is usually considered a cause of moral disorder, but which can nonetheless be “the origin of that beautiful harmony which we admire. Everything which is of use to itself also finds itself constrained to be of use to other things, as well” (Refl 3704, AA 17, p. 234; Kant, 1992, p. 80).

The last fragment of this reflection is called “Concerning the universal perfection of the constitution of the world, both in the physical and in the moral sense of the term.” Kant explains:

The chief rule of the perfection of the world is that it be in the highest degree complete, that everything exist which is possible, and that nothing which is at all capable of existence be lacking either in the chain of beings or in the multiplicity of the changes they undergo; for there is nothing at all which constitutes a greater defect for the world in general than for there to be a nothingness in some part or other of it (Refl 3704, AA 17, p. 235; Kant, 1992, pp. 80–81).

On this ground, Kant urges to listen with contempt to the complaints about the injustice of the heavens from those who are dissatisfied with their lot. If they had been given what they desire, this would change their very nature. Self-love should caution them against this as against some sort of suicide.

The final reflection is devoted to the “Defects of *Optimism*,” i.e., the Leibnizian version of theodicy. Kant detects mistakes there that are so important that they prevent one from adopting this position. If God permits evil only as a fatalistic necessity, but if, at the same time, evil does not arouse any pleasure in him, the Supremely Blessed Being experiences some displeasure, which, of course, is diminished, though not eliminated, by the absolution from guilt for the evil in the world. “The whole mistake consists in the fact that Leibniz identifies the scheme of the best world on the one hand with a kind of

Таким образом, сравнивая Поупа и Лейбница, Кант однозначно отдает предпочтение первому. С точки зрения редактора тома кантовских черновых набросков Эриха Адикеса (1866–1928), Кант вкладывает здесь в Поупа ряд своих собственных мыслей, приближая его к своим вариантам доказательства Бога из «Всеобщей и естественной истории и теории неба» (1755) и будущего «Единственно возможного основания для доказательства бытия Бога» (1763) ради того, чтобы доказать превосходство одного из своих любимых поэтов над Лейбницем (см.: Refl. 3704, AA 17, S. 233, Anm.). Роберт Тайс подчеркивает, что если теодицея Лейбница для Канта предстает метафизикой недостатка, то поэма Поупа, напротив, метафизикой полноты, и именно «в Поупе Кант узнает самого себя как лучшего метафизика» (Theis, 2001, S. 353).

Спустя пять лет позиция Канта по вопросу оптимизма предстает уже в ином свете. Во-первых, в приглашении к лекциям 1759 г. существуют только две партии — сторонники и противники оптимизма, в то время как в черновых набросках противопоставлялись Лейбниц и Поуп. Во-вторых, если в черновых набросках Кант дистанцируется от «оптимизма» Лейбница, то через несколько лет он не отождествляет однозначно оптимизм с теодицеей Лейбница и скорее сам встает на эту позицию, которой еще несколько лет до этого, по его же словам, нельзя было придерживаться. В теоретической части своего «Опыта некоторых рассуждений об оптимизме» Кант высказывает три тезиса. Во-первых, он утверждает: «Если бы нельзя было мыслить один мир, сверх которого невозможно было бы мыслить другой мир, более лучший, то оказалось бы, что высший ум не мог бы иметь познания о всех возможных мирах; но последнее ложно, стало быть, ложно и первое» (Кант, 1994б, с. 7; AA 02, S. 30). Явным образом кантовское утверждение переключается с § 9 диссертации Веймана¹⁰. В качестве обоснования Кант, подобно Майеру, заявляет, что с ним должен согласиться «каждый истинно верующий» (Там же), однако все же уточняет свой вывод: тем самым обосновано существование наисовершеннейшего мира или миров, совершеннее которых не может быть никакого иного мира.

Кантовское обоснование того, что наисовершеннейший мир все же только один, таково. Абсолютное совершенство вещи трактуется как степень ее реальности, и при этом «одну реальность, как таковую, нельзя отличить от другой реальности» (Кант, 1994б, с. 8; AA 02, S. 31). Мысль Канта можно изложить на

independence, and on the other hand with dependence on the will of God" (Refl 3705, AA 17, p. 237; Kant, 1992, p. 82).²⁶ The actual world exists not only "because God wishes to have it so, but because it was not possible in any other way..." (Refl 3705, AA 17, p. 238; Kant, 1992, p. 82). The other chief mistake of optimism is that it undermines the physico-theological proof of the existence of God — "the most reliable and easiest proof":

... the evils and irregularities which are perceived in the world are only excused on the assumption that God exists; the mistake consists, therefore, in having first to believe that an Infinitely Benevolent and Infinitely Perfect Being exists, before one can be assured that the world, which is taken to be His work, is beautiful and regular, instead of believing that the universal agreement of the arrangements of the world, if they can be acknowledged to exist in and for themselves, itself furnishes the most beautiful proof of the existence of God and of the universal dependency of all things on Him (Refl 3705, AA 17, p. 238; Kant, 1992, p. 82).

Thus, in comparing Pope with Leibniz, Kant obviously leans towards the former. The editor of the volume of Kant's drafts, Erich Adickes (1866–1928), believes that Kant was projecting a number of his own views on Pope, bringing Pope closer to his own versions of the proof of the existence of God in the *Universal Natural History and Theory of the Heavens* (1755) and *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* (1763) — in order to prove the superiority of one of his favourite poets over Leibniz (see Refl 3704, AA 17, p. 233 Anm.; Kant, 1992, p. 80). Robert Theis stresses that, whereas Kant considers Leibniz's theodicy as a metaphysics of deficiency, he sees Pope's poem, on the contrary, as a metaphysics of plenitude. And it is precisely "in Pope, [that] Kant recognises himself as the best metaphysician" (Theis, 2001, p. 353).

Five years later, Kant's position on the issue of optimism appeared in a different light. Firstly, in the invitation to the lectures of 1759, there are already only two parties — the proponents and opponents of optimism, whereas in his drafts Kant contrasts Leibniz with Pope. Secondly, even if, in the drafts, Kant distances himself from Leibniz's optimism, several years later, he does not definitely identify optimism with Leibniz's theodicy and is rather inclined to take the position, which, as he maintained several years earlier, could not be adhered to. In the theoretical part of *An Attempt at Some Reflections on Optimism* (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*), Kant puts forward three theses. Firstly, he claims: "If no world can be thought, beyond which a still better world cannot be imagined, the Supreme Understanding could not possibly have cognition of all possible worlds. Now,

¹⁰ Правда, нечто подобное можно обнаружить еще в первом возражении из приложения к «Теодицее»: «Каждый, кто не избирает наилучшего, обнаруживает этим недостаток могущества, или знания, или благости» (Лейбниц, 1989, с. 402).

²⁶ See Leibniz's reflection on the antecedent and consequent will (Leibniz, 1951, [I, § 10], p. 129; Leibniz, 1951, [I, § 22], pp. 136-137).

следующем примере. С точки зрения реальности синий стол в отличие от желтого следует описывать так: стол, имеющий синий цвет и не имеющий желтого цвета, причем последнее рассматривается как отрицание. В результате Кант приходит к выводу, что «одна реальность отличается от другой не чем иным, как взаимно зависящими отрицаниями, отсутствием, пределами, то есть не своими качествами (*qualitate*), а величиной (*gradu*)» (Там же). Если вещи отличаются друг от друга не качествами, а степенью реальности, то две различающиеся друг от друга вещи, в том числе и миры, не могут обладать одной и той же степенью реальности. Следовательно, «невозможны два мира, которые были бы одинаково хороши, одинаково совершенны» (Кант, 1994б, с. 9; AA 02, S. 31). Кант уходит от крузианского обсуждения соответствия мира божественным целям, числа реальностей, а также свойств и качеств этих реальностей, предпочитая говорить о величине и степени, то есть о количественных характеристиках. Почему при этом он отвергает совпадение количественных характеристик у двух различных предметов — в простом случае стола, обладающего синим цветом и не обладающего желтым, и стола, обладающего желтым цветом, но не обладающего синим, понять затруднительно. Однако, основываясь на собственных выводах, Кант вступает в полемику с конкурсным сочинением Райнхарда: вопреки утверждению победителя конкурса, два мира не могут иметь такую же сумму реальностей, хотя и иного рода, будучи различными друг от друга, но при этом одинаково совершенными. Ошибку Райнхарда Кант усматривает в допущении, будто две реальности, имеющие одинаковую степень реальности, могут отличаться друг от друга по качеству:

...если предположить, что они таковы, то в одной реальности было бы нечто такое, чего нет в другой, а это значит, что они различались бы между собой определениями *A* и *non-A*, одно из которых всегда есть подлинное отрицание, следовательно, различались бы своими пределами и степенью, а не своим качеством: ведь границы никогда не могут быть отнесены к числу качеств реальности, они лишь ограничивают и определяют степень (Кант, 1994б, с. 9; AA 02, S. 31).

Однако приведенный Кантом пример с границами и отрицаниями также несет с собой массу трудностей. Если последовать ему и допустить, что отрицание некоего не-*A* в первом предмете ведет к изменению его границ, в то время как отрицание некоего не-*B* во втором предмете также ведет к изменению границ второго предмета, то при достаточном количестве свойств мы получим причудливые границы первого и второго предмета, которые бу-

this latter claim is false, so the former claim must be false as well" (VBO, AA 02, p. 30; Kant, 1992, pp. 71-72). Obviously, Kant's idea echoes § 9 of Weymann's dissertation.²⁷ Like Meier, as a justification Kant declares that "every orthodox believer" will agree with him (VBO, AA 02, p. 30; Kant, 1992, p. 72). However, Kant refines his conclusion further: thus, the existence of the most perfect world or worlds, the perfection of which cannot be exceeded, is proven.

Kant's proof that there could be only one most perfect world is as follows. The absolute perfection of a thing is equated with the degree of its reality, whereas one "reality and [another] reality as such can never be distinguished from each other" (VBO, AA 02, p. 31; Kant, 1992, p. 72). Kant's thought can be illustrated with the following example. From the perspective of reality, a blue table should be described in comparison to a yellow table as follows: it is a table that is blue in colour and that is not yellow in colour. The latter statement is considered as a negation. Kant concludes that one "reality and [another] reality differ from each other only in virtue of the negations, the absences and limits attaching to one of them. In other words, [a] reality and [another] reality differ from one another, not in respect of their quality (*qualitate*) but in respect of their magnitude (*gradu*)" (VBO, AA 02, p. 31; Kant, 1992, p. 73). If two things differ from one another not in quality but in their degree of reality, then two things different from each other — for instance, worlds — cannot have the same degree of reality. Therefore, "it is not possible for there to be two worlds which are equally good and equally perfect" (VBO, AA 02, p. 31; Kant, 1992, p. 73). Kant departs from the Cruisan discussion of the concordance of the world with divine ends, the number of realities, and the properties and qualities of these realities. He prefers to speak of magnitudes and degrees, i.e., of quantitative characteristics. It is difficult to understand why, then, he rejects the coincidence of quantitative characteristics of two different things — in the simple case of a table that is blue in colour and is not yellow in colour and of a table that is yellow in colour and not blue in colour. However, based on his own conclusions, Kant entered into the polemic with Reinhard's prize-winning essay. Despite the prize-winner's assertion, two worlds cannot have the same sum of realities, even of different kinds, if these worlds are different, albeit equally perfect. For Kant, Reinhard's mistake lies in the assumption that two realities with the same degree of reality can differ from each other in quality:

... suppose it were so, then there would be something in the one world which was not in the other. They would thus differ from each other in virtue of the determinations *A* and not-*A*, one of the two determinations always being a genuine negation. The two worlds would, accordingly, differ in virtue of their limits and degree, but not in vir-

²⁷ However, something similar can be found in the first objection from the appendix to the *Theodicy*: "Whoever does not choose the best course is lacking either in power, or knowledge, or goodness" (Leibniz, 1951, pp. 377-378).

дуг сильно отличаться друг от друга, однако по площади как показателю наличия реальности первый и второй предмет могут быть совершенно равны.

У Канта присутствует еще один аргумент против «противников оптимизма», согласно которым «совершеннейший из всех миров, как и наибольшее из всех чисел — противоречивые понятия...» (Кант, 1994б, с. 10; AA 02, S. 32)¹¹. Степени реальности нельзя рассматривать способными к такому же бесконечному увеличению, как самое большое число и пр.: второе абстрактное, а первое определенное; во втором конечность величины числа не определена и имеются лишь общие границы, а в первом мы имеем дело с чем-то совершенно определенным, границы чему четко заданы Богом как наивысшей реальностью. В таком случае возникает проблема конечности / бесконечности, и Кант пытается указать некие пути выхода из данного затруднения (см.: Кант, 1994б, с. 11; AA 02, S. 33). Проблемы же с выбором Богом мира, которому надлежит обрести действительность, и свободы Бога Кант обсуждает откровенно предвзято по отношению к своим оппонентам, приписывая им взгляды, будто Бог готов предпочесть худший мир лучшему¹²: «Если бы даже было возможно, чтобы высшее существо сделало свой выбор в силу некоей выдуманной свободы, о которой иные разглагольствуют, и по ничем не вызванному желанию — не знаю, по какому, — предпочло худшее намного лучшему, то и тогда оно этого не сделало бы» (Кант, 1994б, с. 12; AA 02, S. 34). Дальнейшие разъяснения в отношении свободы только подтверждают это извращение Кантом мысли своих оппонентов:

...невозможность не избрать то, что отчетливо и правильно признается наилучшим, есть, быть может, принуждение воли и необходимость, упраздняющая свободу. Конечно, если свобода есть нечто противоположное этому, если здесь перед нами два расходящихся пути в лабиринте трудностей, где я должен принимать решение с опасностью ошибиться, то мне не о чем долго размышлять. На что нужна такая свобода, которая наилучшее из того, что можно было создать, отсылает в область вечно-го ничто, чтобы вопреки всякой мудрости повелеть злу чем-то быть (Кант, 1994б, с. 13; AA 02, S. 34)¹³.

¹¹ Пауль Менцер (1873–1960) усматривал под «противниками оптимизма» Крузия и § 386 его метафизики (см.: Menzer, 1912, S. 462; Crusius, 1753, S. 770–771).

¹² Менцер указывает в этой связи на § 388 метафизики Крузия (см.: Menzer, 1912, S. 462; Crusius, 1753, S. 773–778). Однако Крузий в этом параграфе не утверждает ничего подобного; более того, он заявляет, что если бы существовал наилучший мир, то Бог должен был выбрать его для творения.

¹³ Возможно, здесь один из источников подзаголовка второго полемического сочинения Веймана против Канта — «Вторая часть философского лабиринта» (Weymann, 1763).

tue of their quality, for negations can never be numbered among the qualities of a reality; negations rather limit that reality and determine its degree (VBO, AA 02, p. 31; Kant, 1992, p. 73).

However, Kant's example of limits and negations is also fraught with difficulties. If we follow him and admit that the negation of a non-A in the first object leads to a change in its limits and that the negation of a non-B in the second object changes the limit of the second object, then, with a sufficient number of properties, we will obtain the limits peculiar to the first and second objects, which will be very different from each other. However, in terms of surface as an indicator of the presence of reality, the first and second objects can be perfectly equal.

Kant advances one more argument against the “opponents of optimism,” according to whom “the concept of the most perfect of all worlds is, like that of the greatest of all numbers, a self-contradictory concept” (VBO, AA 02, p. 32; Kant, 1992, p. 73).²⁸ The degrees of reality cannot be considered as capable of the same infinite increase as the greatest number, etc. — since the latter is abstract, whereas the former is determinate. In the latter case, the finitude of a number's magnitude is not determined and there are only general limits, whereas, in the former, we are dealing with something perfectly determinate, the limits of which are set clearly by God as the highest reality. Here, the problem of finitude / infinitude arises, and Kant tries to indicate possible ways out of this difficulty (see VBO, AA 02, p. 33; Kant, 1992, p. 74). He discusses the problem of God choosing a world that was destined to become actuality and that of the freedom of God, with an explicit bias against his opponents, to whom he attributes the views that God is willing to choose a worse world over a better one.²⁹ “Even if it had been possible for the Supreme Being to have been able to choose according to the fictitious notion of freedom which some have put into circulation, and to have preferred the worse to much that was better as a result of I know not what absolute whim, He would never have acted in that fashion” (VBO, AA 02, p. 34; Kant, 1992, p. 75). Further explanations concerning freedom only confirm that Kant misinterprets the thoughts of his opponents:

...not being able to choose other than that which one distinctly and rightly recognises as the best constitutes, perhaps, a constraint which limits the will, and a necessity which cancels freedom. Certainly, if freedom is the opposite of this, and if there are at this point two divergent paths within a labyrinth of difficulties, and if, at the risk of getting lost, I am obliged to choose one of them, then I

²⁸ Paul Menzer (1873–1960) thought that “the opponents of optimism” stood for Crusius and § 386 of his metaphysics (see Menzer, 1912, p. 462; Crusius, 1753, pp. 770–771).

²⁹ In this connection, Menzer refers to § 388 of Crusius's metaphysics (see Menzer, 1912, p. 462; Crusius, 1753, pp. 773–778). However, Crusius does not argue anything of the kind. Moreover, he claims that if the best world did exist, God would have had to choose it for creation.

Кант предпочитает уповать на ту «благую (gütige) необходимость, при которой чувствуют себя так хорошо и из которой может проистечь только наилучшее» (Кант, 1994б, с. 13; AA 02, S. 34)¹⁴. Такой предстала в этом сочинении Канта проблематика «libertas contrarietatis». Пожалуй, это очень хорошая иллюстрация того, как ни в коем случае нельзя применять полемический и скептический метод (см.: Хинске, 2007, с. 67–72), яркие образцы которого можно обнаружить в зрелых произведениях кёнигсбергского философа. В записях кантовских лекций по практической философии (1763–1764 или 1764–1765 гг.) имеется такой пассаж: «Способность поставить себя на место другого не только моральная, но и логическая, когда я могу поставить себя на место другого, например крузианца — так же и в моральных вещах, когда я ставлю себя в рамки ощущения другого, дабы спросить, что он при этом думает» (AA 27, S. 58). Именно эту способность Кант и не проявил в споре с пиетистски настроенным «чу-жаком» Вейманом.

Другое разительное отличие опыта об оптимизме от этических произведений критического периода состоит в оценке человеческого достоинства и его источников: «Избранный наилучшим из всех существ быть незначительным звеном в самом совершенном из всех возможных замыслов, я, сам по себе ничего не стоящий и существующий лишь ради целого, тем более ценю свое существование, что был предназначен занять некоторое место в самом лучшем из замыслов творения» (Кант, 1994б, с. 13; AA 02, S. 34–35). Эти строки принадлежат тому же самому мыслителю, который через без малого тридцать лет опубликует «Критику практического разума» со знаменитым «Заключением». Общий же итог, к которому приходит Кант в 1759 г., некоторым образом перекликается с конкурсным заданием Берлинской академии на 1755 год: «...целое есть наилучшее и... все хорошо ради целого» (Кант, 1994б, с. 13; AA 02, S. 35).

Теперь, наконец, можно оценить, против кого было направлено сочинение Канта об оптимизме 1759 г. Если верить самому Канту, он боролся против Крузия, игнорируя при этом Веймана. Между тем ряд ключевых идей Крузия в работе Канта не то что не рассмотрен, а даже и не упомянут, иные же мысли крузианской философии представлены в откровенно карикатурном виде. В одном положении Кант напрямую полемизирует с Райнхардом, в другом можно обнаружить определенные параллели с диссертацией Веймана. Иными словами, противника Канта можно было бы определить как обобщенный образ крузианца, превратно истолкованный в ряде центральных положений.

¹⁴ Кант подразумевает здесь, вероятно, соответствующий параграф «Теодицеи» (см.: Лейбниц, 1989, с. 253, II, § 175).

do not deliberate for long. Thanks for the freedom which banishes into eternal nothingness the best which it was possible to create, merely in order to command evil so that it should be something, in spite of all the pronouncements of wisdom (VBO, AA 02, p. 34; Kant, 1992, p. 76).³⁰

Kant prefers to rely on the “benevolent [gütige] necessity, which is so favourable to us, and from which there can arise nothing but the best” (VBO, AA 02, p. 34; Kant, 1992, p. 76).³¹ This is how Kant presented the problem of *libertas contrarietatis* in his work. His treatment seems to provide a very good illustration of how the polemical and sceptical methods should not be employed (see Hinske, 2011, pp. 28–33). The mature works of the Königsbergian philosopher demonstrate a brilliant use of these methods. The notes of Kant’s lectures on practical philosophy (1763–1764 or 1764–1765) contain the following passage: “The ability to put ourselves in the position of another, is not moral only, but also logical, since I can project myself into the standpoint of another, e.g., of a follower of Crusius. So too in moral matters, when I project myself into another’s feelings, to ask what he will be thinking about it” (V-PP/Herder, AA 27, p. 58; Kant, 1997, p. 25). Kant did not exactly display this ability in his debate with the pietist and “stranger” Weymann.

Another striking difference between *An Attempt at Some Reflections on Optimism* and the ethical works of the critical period lies in the evaluation of human dignity and its sources: “Unworthy in myself but chosen for the sake of the whole by the best of all beings to be a humble member of the most perfect of all possible plans, I esteem my own existence the more highly, since I was elected to occupy a position in the best of schemes” (VBO, AA 02, pp. 34–35; Kant, 1992, p. 76). These lines belong to the same thinker who, in less than thirty years later, will publish the *Critique of Practical Reason* with its famous “Conclusion.” The general result to which Kant arrives in 1759 is somewhat reminiscent of the Berlin Academy of Sciences’ prize-essay question of 1755: “the whole is the best, and everything is good for the sake of the whole” (VBO, AA 02, p. 35; Kant, 1992, p. 76).

Now, we can finally fully understand against whom Kant’s 1759 work on optimism was aimed. If we believe Kant, he fought against Crusius and ignored Weymann. However, Kant’s work not only ignores a number of Crusius’s key ideas, but also never mentions them. Moreover, it gives a crude caricature of some tenets of the Crusian philosophy. One of Kant’s statements directly polemicalises with Reinhard and, in another one, we can find certain parallels with Weymann’s dissertation. In other words, Kant’s opponent can be described as a generic Crusian, many of whose central positions are misconstrued.

³⁰ This excerpt probably inspired one of the subtitles of Weymann’s second polemical work against Kant — *The Second Part of the Philosophical Labyrinths* (Zweiter Teil der philosophischen Labyrinthe) (Weymann, 1763).

³¹ Apparently, Kant refers here to the relevant paragraph of the *Theodicy* (see Leibniz, 1951, [II, § 175], p. 236).

Вейман против Канта

Несмотря на утверждение Канта о том, что он «не думал о Веймане», выглядит это не слишком правдоподобно. Диссертации, даже такие лапидарные, как в середине XVIII в., в нормальном случае пишутся не за неделю, а университетский мир Кёнигсберга был не таким уж большим. Кант заранее был приглашен — более того, вероятно даже дважды (см.: Weymann, 1759a, S. 1)¹⁵ — к участию в диспуте в роли оппонента и знал о теме диссертации. Даже если в деталях Кант и не собирался вступать в полемику с Вейманом в приглашении к лекциям, выбирая для него такое название он не мог не думать о Веймане и о соответствующем восприятии его брошюры в Кёнигсберге (см.: Stark, 1999, S. 131)¹⁶. По этой причине понятна реакция Веймана, воспринявшего публикацию опыта об оптимизме на следующий день после его защиты, в которой Кант демонстративно отказался участвовать, как личный выпад. В то же время следует признать, что Вейман заблуждался, предполагая, будто большинство тезисов кантовской работы направлено против того или иного положения его диссертации¹⁷. Но, при всей полемической заостренности ответа на опыт об оптимизме, обвинениях в «патетических восклицаниях» (Weymann, 1759a, S. 2)¹⁸ и проблемах с аргументацией (предвосхищение основания и пр.), «гнев», на который жалуется Кант, в нем обнаружить сложно, а о «господине противнике», ни разу не названном по имени, Вейман неоднократно отзывается весьма уважительно.

С одной стороны, Вейман пытается ответить на критические замечания, с другой — еще раз прояснить свою позицию в диссертации, которую он определяет как «защиту противоположности наилучшего мира» (Weymann, 1759a, S. 1): «Этот мир не может быть наивеличайшим и наисовершеннейшим, так как сущность мира по ее реальностям всегда можно увеличить, а поскольку Бог сотворил мир, то он должен был по своей свободной воле определить степень реальностей, поскольку если миру не хотят приписать истинную бесконечность, то его

¹⁵ Как этот отказ выглядел с точки зрения академической этики того времени, выяснить мне не удалось, поскольку сведений о процессе защит диссертаций и процедуре выбора оппонента в Кёнигсберге середины XVIII в. почти не сохранилось.

¹⁶ Безоговорочное доверие фразе Канта из письма Линднеру «не думал о Веймане» массово транслируется с момента первой публикации этого письма Бернадом Гротуизеном (1880–1946) (см.: Groethuysen, 1906, S. 162).

¹⁷ «Господин противник... мог бы свои обвинения усилить местами из моего трактата» (Weymann, 1759a, S. 2).

¹⁸ Ср. высказывание Гротуизена: «То, что делало Канта защитником оптимизма, были не логические дедукции» (Groethuysen, 1906, S. 163).

Weymann Against Kant

Despite Kant's assertion that he did not give "a thought to Weymann," this seems implausible. Usually, dissertations — even so lapidary as those of the mid-18th century — are not normally written in a week. And the academic world of Königsberg was not very big. Kant had been invited — most probably twice (see Weymann, 1759a, p. 1)³² — to take part in the dispute as an opponent and he was aware of the topic of the dissertation. Even if Kant was not going to enter into a detailed polemic with Weymann in the invitation to the lectures, the title he chose suggests that he could not but have given a thought to Weymann and to how the latter's treatise was perceived in Königsberg (see Stark, 1999, p. 131).³³ For this reason, one can understand Weymann's reaction, who took the publication of *An Attempt* the next day after his defence, in which Kant ostentatiously refused to participate, as a personal offence. At the same time, one must admit, that Weymann was wrong to assume that most statements in Kant's work were aimed against one or another statement of his dissertation.³⁴ Despite all its polemical sharpness, accusations of "pathetic proclamations" (*patetische Ausrufungen*) (Weymann, 1759a, p. 2),³⁵ and problems with the argumentation (*petitio principii*, etc.), it is quite difficult to discern the "wrath," about which Kant complained, in Weymann's response to *An Attempt*. Moreover, Weymann speaks of "Mr. Opponent" — whose name is never mentioned — with great respect on more than one occasion.

Weymann tries, on the one hand, to respond to critical remarks and, on the other, to clarify his position presented in the dissertation, the position that he himself described as "a defence of the opposite of the best world" (*Vertheidigung des Gegensatzes der besten Welt*) (Weymann, 1759a, p. 1). "This world can be neither the greatest nor the most perfect, because the essence of the world in regard to its realities can always be increased. And, since God created the world, he had to free-willingly determine the degree of realities. Because, if one does not desire to attribute true infinitude to the world, the realities of the

³² I could not find out how Kant's refusal appeared from the perspective of the academic ethics of the time, since information on the procedures of dissertation defence and opponent selection in mid-18th century Königsberg has almost not been preserved.

³³ The unconditional trust in Kant's phrase from his letter to Lindner ("without giving a thought to Weymann") has been widely disseminated since the letter was first published by Bernard Groethuysen (see Groethuysen, 1906, p. 162).

³⁴ "Mr. Opponent [...] could have supported his accusations with excerpts from my tract," cf. in German: "Herr Gegner [...] seine Beschuldigungen mit Stellen aus meiner Abhandlung hätte bekräftigen sollen" (Weymann, 1759a, p. 2).

³⁵ Cf. Groethuysen: "What made Kant an advocate of optimism was not logical deductions," cf. in German: "Was Kant zum Verteidiger des Optimismus machte, waren nicht logische Deductionen" (Groethuysen, 1906, p. 163).

реальности должны мочь возрастать» (Weymann, 1759a, S. 4). Различие конечного и бесконечного в данном вопросе фиксируется им так: «Сущность конечного состоит в реальном увеличении, а бесконечного — в том, что она не может увеличиваться. И там и там нельзя дойти до конца...» (Ibid.). Вейман делает также акцент на том, что было и у Крузия, и у Райнхарда, и в его собственной диссертации, но что было оставлено Кантом в стороне: на соответствии мира конечным целям. Он напоминает о различении абсолютной и относительной сущностей: по отношению к первой действительный мир не является наисовершеннейшим, в случае же второй предполагается божественная конечная цель мира. Этой цели могут одинаково соответствовать несколько миров. Если бы в мире было большее количество реальностей, это равным счетом ничего бы не меняло и воспроизводило бы ту же самую ситуацию, «ибо в случае относительной сущности и совершенства нужно всегда смотреть на конечную цель, а не на число реальностей» (Weymann, 1759a, S. 4–5). Свою мысль Вейман иллюстрирует следующим примером: подвал со ста окнами хуже подвала с одним окном.

Ответы Веймана на критические замечания Канта интересны тем, что представляют собой нечто большее, нежели повторение его позиции, высказанной в диссертации. Замечание Канта о том, будто противники оптимизма отстаивают тезис, что Бог предпочитает худший мир лучшему, Вейман принимает на свой счет и с возмущением требует найти подтверждение этому недоразумению в тексте собственного сочинения (см.: Weymann, 1759a, S. 3). Впрочем, как было видно выше, у Канта возникли бы подобные затруднения и с текстом метафизики Крузия. Во взглядах Канта Вейман обнаруживает точки пересечения с критикуемым в диссертации Майером: «Господин противник верит, таким образом, в мир, относительно которого нельзя помыслить более хороший, или в тот, который является наивеличайшим и наисовершеннейшим, именно так говорит и господин Майер» (Weymann, 1759a, S. 7)¹⁹. Вейман вновь повторяет, что такой мир должен был бы быть бесконечным, возможность чего он отрицает.

Проблема конечности / бесконечности мира была в Кёнигсберге тех лет живо обсуждаемым вопросом. Иван Парфентьевич Хмельницкий (1742–1794), о котором Вейман отзывался как об «одном из самых способных учеников» (Weymann, 1763, S. 50), подчеркивал в своем сочинении 1766 г.: «...любителям истины я укажу на диссертацию господина проф. Бука о конечности мира, которую он публич-

world should be able to increase.»³⁶ Weymann explains that the difference between the finite and the infinite is, on this issue, as follows: “The essence of the finite consists in a real increase, whereas that of the infinite consists in that it cannot increase. In both cases, one does not reach an end...”³⁷ Weymann emphasises that which was also a topic in Crusius and Reinhard, and in his own dissertation, but which Kant left aside: the concordance of the world with ultimate ends. Weymann reminds of the difference between the absolute and relative essence. With regards to the former, the actual world is not the most perfect, whereas the latter presupposes a divine ultimate end of the world. A few worlds can equally be in concordance with such an end. If this world had a greater number of realities, this would not change anything at all and the same situation would be reproduced repeatedly, “for, in the case of relative essences and perfection, one should always consider the ultimate end rather than the number of realities.”³⁸ He uses the following example to illustrate his thought: a basement with a hundred windows is worse than a basement with one window.

Weymann’s response to Kant’s critical remarks is of greater interest than a reiteration of the position that Weymann defended in his dissertation. Weymann takes personally Kant’s remark that the opponents of optimism support the thesis that God prefers a worse world to a better one. Weymann demands with indignation that Kant confirms this misunderstanding of his own work (see Weymann, 1759a, p. 3). However, as we saw above, Kant would have faced similar difficulties with the text of Crusius’s metaphysics. Weymann sees similarities between Kant’s views and those of Meier whom he criticised in his dissertation: “Therefore, Mr. Opponent believes in a world, a better alternative to which cannot be thought, or in a world that is the greatest and the most perfect. This is exactly what Mr. Meier maintains.”³⁹ Again, Weymann stresses that such a world must be infinite, the possibility of which he denies.

At the time, the problem of finitude / infinitude was a lively discussed issue in Königsberg. Ivan Chmelnitzki (1742–1794), whom Weymann called “one of my most skilful pupils,”⁴⁰ stresses in his 1766 work: “...I will refer

¹⁹ Именно Кант начал в Кёнигсберге преподавать логику по Майеру, чем выделялся тогда среди своих коллег.

³⁶ “Diese Welt kann nicht die größte und vollkommenste seyn, weil das Wesen einer Welt sich nach seinen Realitäten immer vermehren läßt, und da Gott eine Welt erschaffen: so hat er den Grad der Realitäten freywillig bestimmen müssen, weil, wenn man nicht einer Welt eine wahre Unendlichkeit zuschreiben will; ihre Realitäten müssen anwachsen können” (Weymann, 1759a, pp. 3–4).

³⁷ “...das Wesen des Endlichen in der reellen Vermehrung, des Unendlichen aber darinn bestehet, daß es nicht kann vermehrt werden. In beyden kommt man nicht zu Ende...” (Ibid., p. 4).

³⁸ “Denn bey relativischen Wesen und Vollkommenheiten, muß man immer auf den Endzweck sehen, nicht auf die Vielheit der Realitäten” (Ibid., pp. 4–5).

³⁹ “Der Herr Gegner glaubt also eine Weit, über die sich keine bessere denken läßt, oder die die allergrößte und vollkommenste ist, eben so redet Herr Maier” (Ibid., p. 7). Kant was the first in Königsberg who taught logic based on Meier. This distinguished him from his colleagues.

⁴⁰ “Einer meiner geschicktesten Zöglingen” (Weymann, 1763, p. 50).

но защитил в 1758 году и в которой он основательнейше опроверг мнение господина фон Лейбница о бесконечности мира» (Chmelnitzki, 1766, S. 80, Anm.). Хмельницкий упоминает здесь диссертацию другого — успешного — конкурента Канта, Фридриха Иоганна Бука (1722–1786), ставшего в соперничестве с Кантом профессором Альбертины в 1758 г. (см.: Buck, 1758).

Рассуждение Канта об отсутствии всеведения Бога при отрицании оптимизма, нашедшее отражение в § 9 диссертации Веймана, последний комментирует так: «...господин противник... измеряет бесконечное конечным» (Weymann, 1759a, S. 7). Помимо этого Кант смешивает интегрированность (*Integritaet*) с совершенством. Трудность позиции Канта Вейман усматривает в том, что, «согласно господину противнику, относительное совершенство не имеет реальности, ибо именно этим оно должно отличаться от абсолютного» (Weymann, 1759a, S. 8). Вейман подвергает критике и одно из центральных положений кантовского опыта об оптимизме — тезис о том, что совершенство вещи состоит в степени ее реальности: «Если он говорит о наличных конечных вещах, то это ложно, поскольку реальности определяют совершенство только тогда, когда они подходят к конечной цели вещи. Если же он говорит о бесконечной сущности, то он прав» (Weymann, 1759a, S. 8). По мысли Веймана, Кант декларативно противопоставляет реальности степень, считая их «totaliter opposita, хотя он ставит напротив реальности все же не *gradus*, а *negation*, *privatio*, *nihilum*, *Idealitaet*. Степень сама есть реальность и может отличаться только от *qualitaet*» (Weymann, 1759a, S. 8).

С точки зрения дальнейшего развития кантовской философии весьма примечательна критика Вейманом кантовского тезиса о том, что «две вещи не могут отличаться друг от друга посредством их реальности как реальности, а только посредством степени реальности. Тем самым он (Кант. — А. К.) отбрасывает все *essentialiter diversa*, а пространство и время у него оказываются одними и теми же понятиями» (Weymann, 1759a, S. 8). Если я правильно понимаю мысль Веймана, то он выдвигает против Канта такие аргументы, которые и сам Кант через двадцать с лишним лет в «Критике чистого разума» выдвинет против принципа тождества неразличимого Лейбница:

...как бы ни были одинаковы понятия, различие по положению в пространстве этого явления в одно и то же время составляет достаточное основание для численного различия самого предмета (чувств). Так, можно совершенно отвлечься от всех внутренних различий (по качеству и количеству) между двумя каплями воды, но если мы в одно и

the lovers of truth to the dissertation of Mr. Prof. Buck on the finitude of the world, which he publicly defended in 1758 and in which he most thoroughly disproved the opinion of Mr. von Leibniz about the infinitude of the world.”⁴¹ Chmelnitzki mentions here the dissertation of another — successful — competitor of Kant, namely, Friedrich Johann Buck (1722–1786), who became a professor at the Albertina in 1758 in a competition with Kant (see Buck, 1758).

Kant's reasoning on the deficiency of God's omniscience when denying optimism, reflected in § 9 of Weymann's dissertation, received from the latter the following comment: “...Mr. Opponent [...] dares to measure the infinite with the finite.”⁴² Moreover, Kant confuses integrity (*Integritaet*) with perfection. Weymann sees a difficulty with Kant's position in that “according to Mr. Opponent, relative perfection has no reality, because this way, it would have to differ from absolute perfection.”⁴³ Weymann also criticises one of the central theses of Kant's *Attempt at Some Reflections on Optimism*, i.e., that about the perfection of a thing consisting in the degree of its reality: “When he speaks of the present finite things, it is false, because realities determine the perfection only when they are suited for the final end of a thing. However, if he speaks of the infinite being, he is right.”⁴⁴ Weymann believes that Kant ostentatiously sets in opposition reality and degree and considers them “*totaliter opposita*, since he contrasts reality not with *gradus*, but rather with *negation*, *privatio*, *nihilum*, *Idealitaet*. A degree is itself a reality and should be distinguished only with respects to *qualitaet*.”⁴⁵

From the perspective of the further development of Kantian philosophy, of interest is Weymann's criticism of Kant's thesis that “two things cannot be distinguished from each other by their realities as realities, but rather only by the degree of their realities. Hereby, he [i.e., Kant] rejects all *essentialiter diversa* and space and time are for him one and the same concept.”⁴⁶ If I understand

⁴¹ “...so verweise ich den Liebhaber der Wahrheit auf des Herrn Prof. Buck seine Dissertation von der Endlichkeit der Welt, die er Anno 1758 öffentlich vertheidiget, und darin des Herrn von Leibnitz Meynung von der Unendlichkeit der Welt, aufs gründlichste widerlegt hat” (Chmelnitzki, 1766, p. 80, footnote).

⁴² “...Herr Gegner [...] sich unterstehet, das unendliche, mit dem endlichen zu ermessen” (Weymann, 1759a, p. 7).

⁴³ “Nach dem Herr Gegner hat die respective Vollkommenheit keine Realität; denn dadurch soll sich eben von der absoluten unterschieden seyn” (*ibid.*, p. 8).

⁴⁴ “Wenn er von endlichen vorhandenen Dingen redet: ist es falsch, denn als denn bestimmen die Realitäten erst die Vollkommenhe[it], wenn sie zu dem Endzweck eines Dinges geschickt sind. Redet er aber vom unendlichen Wesen: so hat Er Recht” (*ibid.*).

⁴⁵ “...totaliter opposita, da doch er Realität nicht *gradus*, sondern *negation*, *privation*, *nihilum*, *Idealitaet* entgegenstehen. Der Grad ist selbst Realität, und wird nur von der *qualitaet* zu unterscheiden seyn” (Weymann, 1759a, p. 8).

⁴⁶ “...Zwey Dinge können nicht von einander durch ihre Realitäten als Realitäten unterschieden werden; sondern nur durch den Grad der Realitäten. Hiemit läugnet er [Kant] alle *essentialiter diversa*, und Raum und Zeit sind bey ihm einerley Begriffe” (*ibid.*).

то же время созерцаем их в различных местах пространства, то этого достаточно, чтобы считать их численно различными (Кант, 1994а, с. 198; A 263–264 / B 319–320).

Не остался Вейман в стороне и от критических замечаний Канта в адрес конкурсного сочинения Райнхарда, которые назвал «совершенно неправильными»: в другом мире полагается не не-А, а В (см.: Weymann, 1759a, S. 8).

И все же главный упрек Веймана в адрес Канта состоит совсем в другом: «В конце своего трактата господин противник упоминает о свободе. Я бы желал, чтобы он при этом был бы многословнее. Ибо это и есть именно та причина, по которой эта материя приобретает бесконечную важность, потому что на этом основывается теология и правоведение, а также отличие между людьми и сугубо животными» (Weymann, 1759a, S. 2). Именно в том, что «господин противник устраняет свободу» (Weymann, 1759a, S. 2), и состоит главный изъян его позиции. По мысли Веймана, Кант не понимает важности «*libertas contrarietatis*», которая отсутствует в случае наилучшего мира (см.: Weymann, 1759a, S. 5–6)²⁰. Как бы странно это ни звучало ныне, но именно в игнорировании проблемы свободы Вейман не без оснований упрекает своего современника магистра Канта, прославившегося в критический период творчества именно своим вариантом «спасения свободы».

Отвечать Вейману, то есть, по собственным словам, вступать «в кулачный бой с циклопом», тем самым спасая его брошюру, Кант не посчитал нужным. Гаман, столкнувшись в ответ на свое письмо с молчанием Канта, с обидой заметил: «С В[ейманом] Вы вольны обходиться, как Вам заблагорассудится; но как друг я требую иного обращения. Ваше молчание в его адрес было коварнее и презрительнее, чем его глупая критика Вашего “Опыта”. Вы поступаете со мной сход[ным] образом; я Вам этого безнаказанным не оставлю. Опровергать его возражения для Вас слишком плохо»²¹. Позднее на эту же тему высказался и Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803), который, однако, приехал в Кёнигсберг через несколько лет после истории с защитой диссертации и не был непосредственным свидетелем той истории: у Канта «был противник, который желал его опро-

Weymann’s thought correctly, he advances such arguments against Kant that Kant himself will put forward against Leibniz’s principle of the identity of indiscernibles twenty years later in the *Critique of Pure Reason*:

...however identical everything may be in regard to that, the difference of the places of these appearances at the same time is still an adequate ground for the numerical difference of the object (of the senses) itself. Thus, in the case of two drops of water one can completely abstract from all inner difference (of quality and quantity), and it is enough that they be intuited in different places at the same time in order for them to be held to be numerically different (*KrV*, B 319-320 / A 263-264; Kant, 1998, p. 368).

Weymann did not abstain from commenting on Kant’s critical remarks on Reinhard’s prize-winning essay, which he considered “completely wrong” (*ganz unrichtig*): B rather than non-A befits a different world (see Weymann, 1759a, p. 8).

However, Weymann’s main reproach to Kant is completely different: “Towards the end of his treatise, Mr. Opponent alludes to freedom. I wish he had discussed this at greater length. Because this is the very reason why this matter is to be of infinite importance, since theology and jurisprudence, as well as the difference between human beings and mere animals, is based on this.”⁴⁷ The main flaw of Kant’s position is that he “impairs freedom” (*der Freyheit Abbruch thut*) (Weymann, 1759a, p. 2). According to Weymann, Kant does not understand the importance of *libertas contrarietatis*, which is absent in the case of the best world (see *ibid.*, pp. 5-6).⁴⁸ As strange as it may sound today, it is precisely for ignoring the problem of freedom that Weymann, not without reason, criticised his master contemporary, Kant, although, in his critical period, Kant became famous for his own version of the “salvation of freedom.”

Kant did not deem it necessary to respond to Weymann’s criticism or, in his own words, to engage “in fisticuffs with a Cyclops” and thus to rescue Weymann’s brochure. Faced with Kant’s silence in response to his own letter, Hamann wrote resentfully: “You may treat Weymann in any way you wish, as a friend I demand a

²⁰ О свободе противоположности («*Freiheit der Widrigkeit* [*libertatem contrarietatis*])» как способности «при тех же самых обстоятельствах вместо этого действия мочь предпринимать столь же хорошо и другое» см. также: (Chmelnitzki, 1766, S. 146). В то же время Юстин Элиас Вюстеман (1723–1762) в известном обширном компендиуме крузианской философии разделался с проблемой наилучшести мира в одном параграфе без упоминания этой свободы (см.: Wüstemann, 1757, S. 285, § 222).

²¹ Письмо Иоганну Георгу Гаману конца декабря 1759 г. (AA 10, S. 29, №17)

⁴⁷ “Zu Ende seiner Abhandlung, thut der Herr Gegner Erwähnung von der Freyheit. Ich hätte gewünscht, daß er sich hiebey weitläuftiger möchte aufgehalten haben. Denn das ist eben die Ursache, daß diese Materie von unendlich Wichtigkeit zu halten ist, weil sich hierauf die Gottes- und Rechtsgelahrtheit, wie auch der Unterscheid zwischen Menschen und blossen Thieren gründet” (*ibid.*, p. 2).

⁴⁸ See also a reflection on the freedom of contrariety (*Freiheit der Widrigkeit* [*libertatem contrarietatis*]) as a capacity to “take an equally good action instead of the given action under the same circumstances” (“*bey eben den Umständen, an statt dieser Handlung auch eine andere eben so gut unternehmen zu können*”) (Chmelnitzki, 1766, p. 146). At the same time, it took Justin Elias Wüstemann (1723–1762) just one paragraph to deal with the problem of the bestness of the world in his famous compendium of Cruisan philosophy. This freedom was not mentioned in the paragraph (see Wüstemann, 1757, § 222, p. 285).

вергнуть и о котором он не думал...» (Herder, 1883, S. 325). «Не думал» означает здесь, вероятно, как и в письме Канта, «не называл по имени» (см.: Stark, 1999, S. 141). Сходным образом поступает в биографии Канта и Фридрих Теодор Ринк (1770–1811), не называя Веймана по имени, при том что он его резко, невежливо и, в значительной степени, весьма несправедливо критикует на нескольких страницах (см.: Rink, 1805, S. 43–45). Впрочем, эту традицию заложил еще сам Вейман, упорно именуя Канта в ответе на опыт об оптимизме исключительно «господин противник».

В отличие от Канта Вейман оставить полемику так и не смог, долгие годы продолжая писать опровержения на очередные кантовские трактаты²². Вся совокупность этих полемических сочинений, как и более поздние работы Веймана, выходит за рамки проблемы оптимизма, однако одно небольшое сочинение 1760 г., опубликованное в двух частях, непосредственно примыкает к спору с Кантом об оптимизме, и поэтому уместно его здесь упомянуть — «Рассмотрение различия крузианской и вольфианской философии»²³. На основе интенсивного изучения Крузия, начатого в 1754 г.²⁴, Вейман подчеркивает, что ему удалось добиться у собственных слушателей как минимум понимания того, что невозможно признавать в качестве истинного положение, будто «этот мир абсолютно необходимо должен быть наилучшим, а один или несколько не могут быть одинаково хорошими» (Weymann, 1760a, S. 4). Именно в этой работе наиболее отчетливо проступает теологический контекст размышлений Веймана. В качестве основного контрпримера для вольфианской философии, позицию которой по данному вопросу, с его точки зрения, разделял тогда и Кант, Вейман приводит грехопадение Евы и ее решение вкушать яблоко (см.: Weymann, 1760b, S. 4–6). Справедливости ради стоит, однако, отметить, что Вейман не усматривает никакого различия между Вольфом и Лейбницем: несмотря на заглавие, все значимые ссылки в его брошюре указывают на произведения Лейбница — главным образом на «Теодицею».

Вейман цитирует восьмое возражение из приложения к «Теодицее» и пытается рассмотреть, что это может означать в случае Евы: «Кто не может не избирать наилучшее, тот не свободен. Бог не может не избирать наилучшее. Следовательно, Бог не свободен» (Лейбниц, 1989, с. 411; Weymann, 1760b, S. 5). Апеллируя при этом еще и к образу души из все той

different treatment. Your silence in regard to him is more cowardly and despicable than was his stupid critique of your essay. You treat me the same. I will not let you go unpunished. Disproving his objections is below you" (Br, AA 10, p. 29, № 17; partly cited from Kuehn, 2001, p. 124). This topic was later addressed by Johann Gottfried Herder (1744–1803), although he arrived at Königsberg several years after the dissertation defence and had not been a witness to the story. Kant "had an opponent, who wanted to disprove him and to whom Kant did not give a thought..."⁴⁹ The phrase "did not give a thought," means here, just like in Kant's letter, "did not mention his name" (see Stark, 1999, p. 141). Similarly, in his biography of Kant, Friedrich Theodor Rink (1770–1811) never mentions Weymann's name, even though he criticises him sharply, rudely, and to a large extent unfairly in several pages (see Rink, 1805, pp. 43–45). However, this tradition was started by Weymann himself, who persistently used the address "Mr. Opponent" in his response to Kant's essay.

Unlike Kant, Weymann could not abandon the debate. For many years, he continued to write refutations of Kant's new treatises.⁵⁰ The scope of these polemical works, as well as Weymann's later writings, goes beyond the problem of optimism. However, one short work from 1760, which was published in two parts, has immediate bearing on the debate with Kant on optimism — namely, *A Contemplation on the Difference between Crusian and Wolffian Philosophy* (*Betrachtung über den Unterschied der Crusianischen und Wolffianischen Weltweisheit*). It is thus appropriate to mention it here.⁵¹ Weymann commenced an in-depth study of Crusius in 1754.⁵² As a result, he stresses, he managed to give his students an understanding that the statement "this world should absolutely necessarily be the best, and one world or several ones cannot be equally good"⁵³ cannot be recognised as true. It is in this work that the theological context of Weymann's reflections comes out most clearly. As the key counterexample of Wolffian philosophy, which, as he believed, was supported by Kant in this regard at that time, Weymann quotes the Fall of Eve and her decision to taste the apple (see Weymann, 1760b, pp. 4–6). To be fair, however, it should be noted that Weymann does not see any

⁴⁹ "Er hatte einen Gegner, der ihn widerlegt haben wollte, und an den Er nie dachte" (Herder, 1883, p. 325).

⁵⁰ See (Weymann, 1763). Weymann also planned to write a polemical work aimed against Kant's *False Subtlety of the Four Syllogistic Figures* (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*) (see Weymann, 1763, p. 19; cf. DfS, AA 02, pp. 45–61), which was probably never published.

⁵¹ In one example, it is unexpectedly revealed that the work was written in "Russian Königsberg" during the Seven Years' War: "The soul acts in the body, even if it were in Königsberg and the body in St. Petersburg" ("Die Seele agiert in den Körper, wenn sie auch zu Königsberg, und der Körper zu Petersburg wäre") (Weymann, 1760a, p. 4).

⁵² Here, Weymann once again and in a very peculiar manner refers to Crusius's logic rather than to his metaphysics.

⁵³ "...diese Welt absolut nothwenig die Beste seyn müßte, und nicht eine oder mehrere gleich gute möglich gewesen" (Weymann, 1760a, p. 4).

²² См.: (Weymann, 1763). Запланировал Вейман и полемическое сочинение против кантовского «Ложного мудрствования в четырех фигурах силлогизма» (см. Weymann, 1763, S. 19), которое, вероятно, все же так и не вышло.

²³ В одном примере неожиданно проявляется, что сочинение написано в русском Кёнигсберге времен Семилетней войны: «Душа действует в теле, даже если она была бы в Кёнигсберге, а тело в Петербурге» (Weymann, 1760a, S. 4).

²⁴ Здесь Вейман удивительным образом снова ссылается на логику, а не на метафизику Крузия.

же «Теодицеи», которую «вместо сравнения ее с ве-
сами можно сравнить с силой, которая в одно и то
же время давит в разные стороны, но обнаруживает
действие только там, где ей легче всего действовать
или где она встречает наименьшее сопротивление»
(Лейбниц, 1989, с. 346, III, § 325), Вейман пытается
свести ситуацию Евы к абсурду, показав тем самым
абсурд лейбнизианско-вольфианской философии.
Неутешительный вывод в отношении этой системы
в целом напоминает то, что Вейман говорит о Канте
в ответе на опыт об оптимизме:

В Вольф[ианской] философии имеется большая
лакуна в том, что мы посредством нее не можем убе-
диться в *существовании* свободы. Ибо опираться на
опыт она не может, поскольку она в любом случае
устраняет доказательство из него посредством *абсо-*
лютно необходимого перевеса побудительных ос-
нований, и следует искать принудительного дока-
зательства *a priori*, так как оно требует наибольшей
проницательности (Weymann, 1760b, S. 6).

Завершается эта небольшая брошюра приме-
чательно с точки зрения формы. Уже конкурсная
работа Райнхарда имела одиннадцать пар проти-
воположных утверждений по различным вопросам
оптимизма. Вейман пошел еще дальше: в духе про-
тестантской полемической теологии своего времени
на одной странице он в двух соседних колонках из-
лагает позицию «вольфианской системы» и «крузи-
анской системы» по вопросу о наилучшем мире. Не-
смотря на то, что разрешается это антиномическое
построение у Веймана довольно традиционно, то
есть попросту в пользу одной из колонок — в поль-
зу крузианской философии, данный опыт Веймана
представляет несомненный интерес с точки зрения
будущих антиномий чистого разума в «Критике чи-
стого разума» (Weymann, 1760b, S. 7–8):

Вольф[ианская] система

Был возможен только
один-единственный наи-
лучший мир, и, следова-
тельно, только один ряд
событий был наилучшим,
и все, что случилось в этом
мире, было звеном в един-
ственной наилучшей цепи
и внесло свой вклад в то,
что этот мир и эта цепь
были единственно наи-
лучшими. В соответствии с
этим Бог ничего не мог из-
менить в этой цепи, а если
бы он нечто изменил, то он
должен был бы это тут же
сделать неслучившимся...

Крузианская система

Духи являются глав-
ной целью мира, которым
все иное должно стоять
в услужении. Ради этой
главной цели Бог избрал
некий мир по своему изво-
лению (Belieben), так как
он мог избрать и другие
миры, которые были бы
одинаково хороши. В этом
мире телесный мир дол-
жен подчиняться духов-
ному миру, и Бог решил
предпринять в нем столь-
ко изменений, сколько
бы потребовал духовный
мир, но поэтому после

difference between Wolff and Leibniz. Despite the title, all
the significant references in the work are to Leibniz's writ-
ings — mainly the *Theodicy*.

Weymann cites the eighth objection from the ap-
pendix to the *Theodicy* and tries to examine what it
could mean in the case of Eve: "Whoever cannot fail to
choose the best is not free. God cannot fail to choose the
best. Therefore God is not free" (Leibniz, 1951, p. 386;
Weymann, 1760b, p. 5). By evoking the image of the soul
from the *Theodicy*,⁵⁴ where "...one might, instead of the
balance, compare the soul with a force which puts forth
effort on various sides simultaneously, but which acts
only at the spot where action is easiest or there is least
resistance" (Leibniz, 1951, [III, § 325], p. 322), Weymann
tries to reduce Eve's situation to absurdity, thus reveal-
ing the absurdity of the Leibnizian-Wolffian philosophy.
The disappointing conclusion with regards to this system
as a whole reminds us of Weymann's response to Kant's
Attempt at Some Reflections on Optimism:

There is a large gap in the Wolffian world wisdom,
that prevents us from being persuaded of the *existence*
of freedom. For, it cannot rely upon experience, since,
in every case, it invalidates the proof by experience by
means of the *absolutely* necessary preponderance of mo-
tives. A convincing *a priori* proof should be sought, since
it requires the greatest acumen.⁵⁵

The conclusion of this short brochure is remarkable
in terms of its form. Reinhard's prize-winning essay pre-
sented eleven pairs of contrary statements on different
aspects of optimism. Weymann went even further: In the
spirit of the protestant polemical theology of the time, he
summarises the positions of the "Wolffian system" and
the "Crusian system" on the best world in two adjacent
columns on one and the same page. Although Weymann
resolves this antinomic structure in a traditional way —
he simply decides in favour of one of the columns,
namely that of the Crusian philosophy — his attempt is
of particular interest from the perspective of the future
antinomies of pure reason in the *Critique of Pure Reason*
(Weymann, 1760b, pp. 7-8):

Wolffian system

Only one best world was
possible and, therefore, only
one chain of events was the

Crusian system

...The spirits are the main
purpose of the world. All the
rest should be in their service.

⁵⁴ "...one might, instead of the balance, compare the soul with
a force which puts forth effort on various sides simultaneously,
but which acts only at the spot where action is easiest or there is
least resistance" (Leibniz, 1951, [III, § 325] p. 322).

⁵⁵ "Es ist in der Wolf. Weltweisheit eine grosse Lücke, daß
wir durch dieselbe von dem *Daseyn* der Freyheit nicht können
überzeuget werden. Denn auf die Erfahrung können sie sich nicht
berufen, weil sie den Beweis aus derselben durch das *absolut*
nothwendig erforderliche Uebergewicht der Bewegungsgründe
in jedem Falle aufheben, und einen bündigen Beweis *a priori* hat
man zu suchen, weil er die größte Scharfsinnigkeit erfordert"
(Weymann, 1760b, p. 6).

<...>

Поэтому Бог не может исполнить мою молитву иначе, как если бы то, о чем я молюсь, было звеном в этой наилучшей цепи и разворачивалось ко времени моей просьбы.

<...>

Поэтому мы должны быть довольны тем, в какое стечение обстоятельств цепи мы поставлены вечностью в наилучшем мире (который не мог быть изменен как-то иначе); будь то счастье ли или несчастье: мы должны пожертвовать нашим блаженством, если этого требует целое.

<...>

Бог как правитель, который говорит бедному невинному грешнику: я не могу тебе помочь, ты должен висеть сегодня, ибо я не могу ради тебя изменить законы царства, которые как раз и приводят к этому, так как я должен больше заботиться о целом.

В этих колонках в прояснении нуждается одно положение Веймана из системы крузианской философии — о сохранении тождества мира при осуществленных в нем изменениях. Ради краткости для этого можно прибегнуть к компендиуму Вюстемана: «Мир до тех пор остается тем же самым, пока теми же самыми остаются главные цели, и в видах вещей, законах их связи, *Individuis*, и их сущностных акциях не происходят такие изменения, посредством которых не изменяются положенные главные цели мира и неразрывно связанные с этим средства» (Wüstemann, 1757, S. 277, § 206). Таким образом, при соблюдении означенных условий изменение состояния мира не приводит к тому, что это уже другой мир, и в этом состоит существенное отличие позиции крузианцев от вольфианцев.

Заключительные замечания

Биограф Канта Людвиг Эрнст Боровски (1740 — 1831) вспоминал, что в поздние годы жизни кёнигсбергского философа безуспешно пытался найти раннее кантовское сочинение об оптимизме 1759 г. Этот факт мог бы вызвать определенные вопросы, учитывая, что Боровски присутствовал

этих изменений это бы не стал другой мир, ибо изменения должны быть предприняты именно в этом мире.

<...>

Поэтому мы можем положиться на нашу серьезную молитву.

<...>

Ибо скорее прежде остановится Солнце, чем будет устранена даже одна-единственная конечная цель в моральном царстве...

best and everything that happened in this world was a link in the only one best chain and contributed to the fact that this world and this chain were the best. Consequently, God could not change anything in this chain and if he had changed anything, he would have been compelled to undo it immediately...⁵⁶

...Therefore, God can answer my prayer only in so far as that which I am praying for is a link in this chain and has revealed itself by the time of my request.⁵⁷

...Thus, we have to be content with whatever dispensation of this chain eternity gives us in the best world (in which nothing can be changed), be it happiness or unhappiness: We have to sacrifice our happiness, if the whole demands it.⁵⁸

...God is like a ruler who says to an innocent poor sinner: I cannot help you, you must hang today, for I cannot change the laws of the state, which put you in this position, for your sake, because I have to be more concerned with the whole.⁵⁹

For this main purpose, God, of his own will, chose a world, for he could have chosen another world that would have been equally good. In this world, the corporeal world had to adjust to the spiritual world, and God decided to make as many changes as the spiritual world would require. However, after all these changes, this world did not become a different one, for the changes were made in this very world.⁶⁰

...Therefore, we can rely on our earnest prayer.⁶¹

...For it is easier for the Sun to stand still than for a single ultimate end to disappear from the moral realm...⁶²

⁵⁶ "Es war nur eine einzige beste Welt möglich, und folglich war auch nur eine Reihe der Begebenheiten die beste, und alles was geschahe in dieser Welt, war ein Glied in der einzigen besten Kette und trug das seinige bey, daß diese Welt und diese Kette die einzige beste war. Demnach konte Gott in dieser Kette nichts ändern, und wann er ja etwas geändert hätte, so muste er es so gleich ungeschehen machen..."

⁵⁷ "Dahero kan Gott mein Gebet nicht anders erfüllen, als in so ferne das, warum ich gebeten, ein Glied in dieser besten Kette war, und sich zur Zeit meiner Bitte auswickelte."

⁵⁸ "Wir mussten demnach damit zufrieden seyn, in was für einer Fügung der Kette wir von Ewigkeit in der besten Welt (die nicht anders konte geändert werden) gestellet waren, es mag nun Glück oder Unglück seyn: wir müssen unsere Glückseligkeit aufopfern, wenn es das Ganze erfordert."

⁵⁹ "Gott ist wie ein Regent, der zu einem unschuldigen armen Sünder sagt: ich kann dir nicht helfen, du must heute hängen, denn ich kan deinetwegen die Staatsgesetze nicht ändern, die es so schon mit sich bringen, weil ich für das Ganze mehr sorgen muß."

⁶⁰ "Die Geister sind der Hauptzweck der Welt, denen alle übrige muß zu Diensten stehen. Um dieses Hauptzwecks willen erwählte Gott eine Welt nach seinem Belieben, weil er auch andere hätte erwählen können, die gleich gut gewesen wären. In dieser Welt muste sich die Körperwelt, nach der Geisterwelt richten, und Gott entschloß sich so viel mal Veränderungen in ihr vorzunehmen, als es die Geisterwelt erfordern würde, deswegen aber ward nach diesen Veränderungen nicht eine andere Welt: denn eben in dieser Welt sollten die Veränderungen vorgenommen werden."

⁶¹ "Demnach können wir uns auf unser ernstliches Gebet verlassen."

⁶² "Denn es muß ehe eine Sonne stille stehen, ehe ein einziger Endzweck in dem Moralreich verlohren gehen sollte..."

еще на первой лекции молодого преподавателя Канта в Альбертине в 1755 г., однако он объясняется обстоятельствами жизни Боровски в конце 50-х гг.²⁵ После того как биограф обратился к самому философу, Кант торжественно попросил его, в случае если экземпляры сочинения удастся все же отыскать, никому их не давать и уничтожить (см.: Borowski, 1993, S. 26, Anm.). Этот рассказ с очевидностью свидетельствует о том, что отношение Канта к собственному раннему опусу в поздние годы жизни радикально изменилось. В пылу спора молодой Кант заявлял, что полемическая брошюра Веймана будет забыта вскоре после ее выхода. Через несколько десятилетий он, однако, пытается забыть собственный опыт об оптимизме, против которого веймановская брошюра и была направлена. К сожалению, нельзя сказать с уверенностью, что именно привело к такому изменению: переоценка собственного конфликта с покойным уже на тот момент Вейманом, разочарование в оптимизме, недовольство собственной защитой оптимизма, критическое отношение к скоропалительно принятой тогда аргументации («его же озарения суть слепые щенки, рожденные спешащей собакой»), смена взгляда на Лейбница и Вольфа и т. д. Перемена, произошедшая с Кантом, была типична для мыслителей его поколения: хотя кантовская полемика с крузианцами и велась безотносительно к природным катаклизмам 1755 г., сочинения Вольтера все же изменили характер и тональность общего обсуждения. Так, если в репрезентативных библиографических списках за период с 1712 по 1759 г. насчитывается около 50 сочинений с понятием теодицеи в названии, то за 60-е и 70-е гг. XVIII в. таковых названий не находится вовсе (см.: Hübener, 1978, S. 228–229). И тот факт, что Кант ни разу больше не использовал даже само понятие «оптимизм», весьма красноречиво.

Наконец, последнее замечание касается общих проблем кантоведения. Нежелание объективно рассматривать полемику Канта с его оппонентами, заведомое принятие точки зрения кёнигсбергского философа не только идет вразрез с его методологическими предписаниями критического периода, но и не дает возможности по-настоящему взглянуть на тот непростой творческий путь, который Кант прошел в эволюции своих взглядов. И упреки Веймана молодому Канту по поводу игнорирования проблемы свободы — хороший тому пример.

²⁵ В 1758 г. Боровски при участии Канта стал домашним учителем в семье генерала К. Г. фон Кноблоха. См.: (Wendland, 1910, S. 85); письмо Людвигу Эрнсту Боровски от 6.06.1760 г. (AA 10, S. 32, №19).

In these columns, one of Weymann's statements regarding the Crusian philosophical system requires an explanation, namely, that about the preservation of the identity of the world after changes have taken place in it. For brevity's sake, one could resort to Wüstemann's compendium: "A world remains the same as long as the main purposes remain the same, and such changes do not affect the types of things, the laws of their connections, the *Individuis*, and their essential actions, — no such changes occur through which the main purposes of the world and the means inseparably connected with them could be changed."⁶³ Thus, if the above conditions are met, changes in the state of the world do not result in a different world, and this is the essential difference between the positions of the Crusians and the Wolffians.

Concluding Remarks

Kant's biographer Ludwig Ernst von Borowski (1740–1831) recalled that, in the later years of Kant's life, he had been trying fruitlessly to find Kant's early work on optimism (1759). This fact could have given rise to certain questions since Borowski was present at the very first lecture of the young professor Kant at the Albertina in 1755. However, this complication is explained by Borowski's life circumstances in the late 1750s.⁶⁴ After the biographer had contacted the philosopher himself, Kant solemnly asked him, if the copies of the work were ever to be found, not to hand them over to anyone and to destroy them (see Borowski, 1993, p. 26, footnote). This anecdote is strong evidence of a radical change in Kant's attitude towards his own early work in his later years. In the heat of the debate, the young Kant claimed that Weymann's polemical brochure would be forgotten soon after its publication. After several decades, however, he tried to forget his own *Attempt at Some Reflections on Optimism*, against which Weymann's brochure was directed. Unfortunately, one cannot say with assurance what caused such a change; whether it was the revaluation of the conflict with the then late Weymann, his disappointment with optimism, his dissatisfaction with his own defence of optimism, a critical attitude to hastily deployed arguments ("his insights are the blind litter of a rash bitch"), or a change in his perception of Leibniz and Wolff, etc. The change that Kant went through was typical of the thinkers of his generation. Although Kant's debate with the Crusians made no reference to the cataclysms of 1755, Voltaire's writings nevertheless did affect the nature and tone of the general discussion. While representative bibliographical lists from 1712 to 1759 contain approximately

⁶³ "Eine Welt bleibet so lange eben dieselbe, so lange noch eben die Hauptzwecke derselben bleiben, und in den Arten der Dinge, den Gesetzen ihrer Verbindung, den *Individuis*, und wesentlichen Aktionen derselben, keine solche Veränderung vorgeht, wodurch die gesetzten Hauptzwecke der Welt, und die damit unzertrennlich verknüpften Mittel verändert werden" (Wüstemann, 1757, § 206, p. 277).

⁶⁴ In 1758, with the assistance of Kant, Mr. Borowski became a tutor in the family of General Carl Gottfried von Knobloch (see Wendland, 1910, p. 85; Br, AA 10, p. 32, №19).

Список литературы

Вольф Хр. Метафизика [Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, сообщенные любителям истины Христианом Вольфом] // Христиан Вольф и философия в России / под ред. В. А. Жучкова. СПб. : РХГИ, 2001. С. 230—358.

Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского ; сверен и отред. Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным ; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. М. : Мысль, 1994а.

Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А. В. Гулыги. Т. 2. М. : Чоро, 1994б.

Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч. : в 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 1989.

Хинске Н. Значение проблемы метода в мышлении Канта. О связи догматического, полемического, скептического и критического метода // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М. : Канон+, 2007. С. 64—77.

Аноним. III. Philosophische Schriften. Königsberg // Beytrag zu den Erlangischen gelehrten Anmerkungen. III. Woche. Sonnabends, den 19. Januar, 1760. S. 37—39.

Аноним. Königsberg // Neue Zeitungen von gelehrten Sachen auf das Jahr 1759. Leipzig, den 10. December. № XCIX. S. 883—885.

Borowski L. E. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's // Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski / hg. von F. Gross; mit einer Einleitung von R. Malter. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. S. 1—102.

Buck F. J. (Praeses), Segers J. L. (Resp.), Hart A. (Opp.), Schultz J. (Opp.), Sperber W. (Opp.). Q.D.F.F.E.I. Disputatio cosmologica, mundum adspectabilem finitum molis esse evincens, quam annuente deo amplissimae facultatis philosophicae consensu Oelmanniani stipendii legibus exigentibus, praeside Friderico Johanne Buck, philosoph. et utr. jur. doct. Regiom. bibliothec. II. societ. cosmolog. Norimberg. teuton. Viadrin. membr. publice defendet Johannes Ludovicus Segers, S. S. theol. et phil. cult. Opponentibus, [...] Anno MDCC LVIII. D. 25. Julii in auditorio maximo horis consuetis. Königsberg : Hartung, 1758.

Chmelnitzki J. Gedanken über die Frage: Ob Gott mehr als eine einzige unendliche Grundkraft besitze? entworfen und der gelehrten Welt zur genaueren Prüfung übergeben. O.O., 1766.

Crusius Chr. A. Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden [1745]. Leipzig : Gleditschens Buchhandlung, 1753.

Götzen J. G. Beweis: Daß diese gegenwärtige Welt, unter allen möglichen, die Beste sey, nebst einem Gedicht von der aus dieser ewigen Wahrheit entspringenden Gemüthsruhe, wider den Herrn Conrector Weymann, zu Königsberg. Coburg ; Leipzig : Findeisen, 1761.

Groethuysen B. Ein Brief Kants // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin : Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1906. Th. 1. S. 158—163.

50 works with the word “theodicy” in the title, in the 1760s and 1770s, no such titles were listed (see Hübener, 1978, pp. 228—229). And the fact that Kant did not once use the concept of “optimism” in his later writings speaks for itself.

Finally, one last consideration concerning general problems pertaining to Kant studies. The unwillingness to carry out an impartial study of Kant's debate with his opponents and the pre-existing bias towards Kant do not only contradict his methodological instructions of the critical period, but also prevent one from understanding the difficult creative path that Kant was treading as his views evolved. And Weymann's reproaches to the young Kant of ignoring the problem of freedom are a good example of this.

References

Anonym., 1759. Königsberg. *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen* (Leipzig), XCIX, 10 Dec., pp. 883-885.

Anonym., 1760. III. Philosophische Schriften: Königsberg. *Beytrag zu den Erlangischen gelehrten Anmerkungen*, III. Woche, Sonnabends, 19 Jan., pp. 37-39.

Borowski, L. E., 1993. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. In: F. Gross, ed. 1993, *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski*, mit einer Einleitung von R. Malter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 1-102.

Buck, F. J., (Praeses), Segers, J. L. (Resp.), Hart, A. (Opp.), Schultz, J. (Opp.) and Sperber, W. (Opp.), 1758. *Q.D.F.F.E.I. Disputatio cosmologica, mundum adspectabilem finitum molis esse evincens, quam annuente deo amplissimae facultatis philosophicae consensu Oelmanniani stipendii legibus exigentibus, praeside Friderico Johanne Buck, philosoph. et utr. jur. doct. mathem. prof. publ. senat. civit. Regiom. bibliothec. II. societ. cosmolog. Norimberg. teuton. Viadrin. membr. publice defendet Johannes Ludovicus Segers, p. S. theol. et phil. cult. Opponentibus, [...] Anno MDCC LVIII. D. 25. Julii in auditorio maximo horis consuetis*. Königsberg: Hartung.

Chmelnitzki, J., 1766. *Gedanken über die Frage: Ob Gott mehr als eine einzige unendliche Grundkraft besitze? entworfen und der gelehrten Welt zur genaueren Prüfung übergeben. Sine loco*.

Crusius, C. A., 1753. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie zu den zufälligen entgegen gesetzt werden* [1745]. 2nd ed. Leipzig: Gleditschens Buchhandlung.

Götzen, J. G., 1761. *Beweis: Daß diese gegenwärtige Welt, unter allen möglichen, die Beste sey, nebst einem Gedicht von der aus dieser ewigen Wahrheit entspringenden Gemüthsruhe, wider den Herrn Conrector Weymann, zu Königsberg*. Coburg & Leipzig: Findeisen.

Groethuysen, B., 1906. Ein Brief Kants. In: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Tl. I, pp. 158-163.

Hamann, J. G., 1955. Brief an J. G. Lindner vom 26. Oktober 1759. In: *Briefwechsel*, hg. von W. Ziesemer, A. Henkel, Bd. 1. Wiesbaden: Insel-Verlag, pp. 424-433.

Herder, J. G., 1883, Briefe zur Beförderung der Humanität (1. Sammlung. Brief 21. 1792). In: *Sämmtliche Werke*, hg. von B. Suphan, Bd. 18. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, pp. 324-327.

Hamann J.G. Brief an J.G. Lindner vom 12. Okt. 1759 // Hamann J.G. Briefwechsel / hg. von W. Ziesemer, A. Henkel. Bd. 1. Wiesbaden : Insel-Verlag, 1955. S. 424–433.

Herder J.G. Briefe zur Beförderung der Humanität (1. Samml. Brief 21. 1792) // Sämtliche Werke / hg. von B. Suphan. Bd. 18. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1883. S. 324–327.

Hübener W. Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus // *Studia Leibnitiana*. 1978. Bd. 10, № 2. S. 222–246.

Krouglov A.N. Die Wahrheit der Welt in Meiers Kosmologie // Georg Friedrich Meier (1718–1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“ / hg. von F. Grunert, G. Stiening. Berlin : De Gruyter, 2015. S. 123–142.

Lorenz S. De mundo optimo. Studien zu Leibniz Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710–1791). Stuttgart : Steiner, 1997.

Meier G.F. Metaphysik. Th. 2. Halle : Gebauer, 1756.

Meier G.F. Metaphysik. Th. 4. Halle : Gebauer, 1759.

Menzer P. Sachliche Erläuterungen // AA 02, 1912, S. 462.

Reinhard A. F. Abhandlung von der Besten Welt. Welche den von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das 1755 Jahr ausgesetzten Preis erhalten / aus dem Fr. übers. von J. A. F. von G[entzkow]. Greifswald : Struck, 1757.

Reinhard A. F. Le système de Mr. Pope sur la perfection de monde, comparé à celui de Mr. de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme, pour satisfaire au probleme proposé par l'Academie Royale des sciences et belles-lettres de Berlin, pour le Prix de l'Année 1755 // Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berlin: Haude et Spener, 1755. №VII. P. 1–48.

Rink F. Th. Ansichten aus Immanuel Kant's Leben. Königsberg : Göbbels und Unzer, 1805.

Schlemüller J. B. Die Aufnahme eines Fremdlings. Bey der Inaugural-Disputation des Herrn Magister Daniel Weymann, Conrektors der Löbenichtschen Stadschule. Den 6. Oct., 1759. Königsberg : Driestische Buchdruckerey, 1759.

Stark W. Hinweise zu Kants Kollegen vor 1770 // Studien zur Entwicklung preussischer Universitäten / hg. von R. Brandt, W. Euler unter Mitw. von W. Stark. Wiesbaden : Harrassowitz, 1999. S. 113–162.

Theis R. Gottes Spur in der Welt? Kant über den Optimismus um die Mitte der 1750er Jahre // Vernunftkritik und Aufklärung: Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts / hg. von M. Oberhausen, H. P. Delfosse, R. Pozzo. Stuttgart; Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001. S. 351–363.

Wendland W. Ludwig Ernst von Borowski, Erzbischof der evangelischen Kirche in Perußen. Ein Beitrag zur Geschichte der ostpreussischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Königsberg : Beyer, 1910.

Weymann D. Beantwortung des Versuchs Einiger Betrachtungen über den Optimismus. Den 14. Oct. Königsberg : Driest, 1759a.

Hinske, N., 2011. Kants Glaube an die macht der Methode. Zum Zusammenhang von dogmatischer, polemischer, skeptischer und kritischer Methode im Denken Kants. In: Ch. Böhr, H. P. Delfosse, eds. 2011. *Facetten der Kantforschung. Ein internationaler Querschnitt. Festschrift für Norbert Hinske zum 80. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 25-36.

Hübener, W., 1978. Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus. *Studia Leibnitiana*, 10(2), pp. 222-246.

Kant, I., 1992. *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Translated and edited by D. Walford and R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press.

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

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

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

Kuehn, M., 2001. *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Krouglov, A. N., 2015. Die Wahrheit der Welt in Meiers Kosmologie. In: F. Grunert, G. Stiening, eds. 2015. *Georg Friedrich Meier (1718 – 1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*. Berlin: De Gruyter, pp. 123-142.

Leibniz, G. W., 1951. *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. Edited by A. Farrer. London: Routledge & Kegan Paul Limited.

Lorenz, S., 1997. *De mundo optimo. Studien zu Leibniz Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland (1710 – 1791)*. Stuttgart: Steiner.

Meier, G. F., 1756. *Metaphysik*, Tl. 2. Halle: Gebauer.

Meier, G. F., 1759. *Metaphysik*, Tl. 4. Halle: Gebauer.

Menzer, P., 1912. Sachliche Erläuterungen. In: I. Kant, 1912. *Gesammelte Schriften [Akademie-Ausgabe]*, Bd. II. Berlin: Akademie.

Reinhard, A. F., 1755. Le système de Mr. Pope sur la perfection de monde, comparé à celui de Mr. de Leibnitz, avec un examen de l'optimisme, pour satisfaire au problème proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Berlin, pour le Prix de l'Année 1755. In: *Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'Académie Royale des sciences et belles-lettres de Prusse, sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru*. Berlin: Haude et Spener, №VII, pp. 1-48.

Reinhard, A. F., 1757. *Abhandlung Von der Besten Welt. Welche den von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das 1755 Jahr ausgesetzten Preis erhalten*, aus dem Französischen übersetzt von J. A. F. v. G[entzkow]. Greifswald: Struck.

Rink, F. T., 1805. *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg: Göbbels und Unzer.

Schlemüller, J. B., 1759. *Die Aufnahme eines Fremdlings. Bey der Inaugural-Disputation des Herrn Magister Daniel Weymann, Conrektors der Löbenichtschen Stadschule. Den 6ten October, 1759*. Königsberg: Driest.

Stark, W., 1999. Hinweise zu Kants Kollegen vor 1770. In: R. Brandt, W. Euler, W., eds. 1999. *Studien zur Entwicklung preussischer Universitäten*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 113-162.

Theis, R., 2001. Gottes Spur in der Welt? Kant über den Optimismus um die Mitte der 1750er Jahre. In: M. Oberhausen, H. P. Delfosse, R. Pozzo, eds. 2001. *Vernunftkritik und Aufklärung: Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 351-363.

Weymann D. Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn M. Kants zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Zweiter Theil der philos. Labyrinth. Königsberg : Rauter, 1763.

Weymann D. Betrachtung über den Unterschied der Crusianischen und Wolffianischen Weltweisheit. Den 20. Apr., 1760. Königsberg : Driest, 1760a.

Weymann D. Dissertatio philosophica de mundo non optimo quam consentiente amplissimo philosophorum ordine pro receptione in eundem defendet in auditorio philosophico M. Daniel Weymann, resp. Joanne Christiano Granow, Stolp. pom. S.S.T. stud. opponentibus, Joanne Bernhardo Schlemüller, Doersch. lith. U.I.C., Ernesto Christophoro Schultz, Reg. prusso. theol. stud. et Joanne Jacobo Kaeyser, Reg. prusso. philos. et theol. stud. die vito octobris A. MDCC LIX. Königsberg : Stanno regiae aulicae et academicae typographiae, 1759b.

Weymann D. Zweytes Stück des Unterschiedes der Wolf. und Crus. Weltweisheit. Königsberg : Kanter, 1760b.

Wolff Ch. Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Halle : Regnerische Buchhandlung, 1751.

Wüstemann J.E. Einleitung in das philosophische Lehrgebäude Herrn D. Crusius zum Gebrauche seiner akademischen Vorlesungen. Wittenberg : Zimmermann, 1757.

Об авторе

Алексей Николаевич **Круглов**, доктор философских наук, профессор кафедры истории западной философии философского факультета, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия.

E-mail: akrouglov@mail.ru

Для цитирования:

Круглов А.Н. Кант в споре с крузианцами об оптимизме // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 2. С. 7–31. doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-1.

Wendland, W., 1910. *Ludwig Ernst von Borowski, Erzbischof der evangelischen Kirche in Preußen. Ein Beitrag zur Geschichte der ostpreussischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung.* Königsberg: Beyer.

Weymann, D., 1759a. *Beantwortung des Versuchs Einiger Betrachtungen über den Optimismus.* Den 14. October. Königsberg: Driest.

Weymann, D., 1759b. *Dissertatio philosophica de mundo non optimo quam consentiente amplissimo philosophorum ordine pro receptione in eundem defendet in auditorio philosophico M. Daniel Weymann, respondente Joanne Christiano Granow, Stolp. pom. S. S. T. stud. opponentibus, Joanne Bernhardo Schlemüller, Doersch. lith. U. I. C. Ernesto Christophoro Schultz, Reg. prusso. theol. stud. et Joanne Jacobo Kaeyser, Reg. prusso. philos. et theol. stud. die vito octobris A. MDCC LIX.* Königsberg: Stanno regiae aulicae et academicae typographiae.

Weymann, D., 1760a. *Betrachtung über den Unterschied der Crusianischen und Wolffianischen Weltweisheit.* Den 20. April, 1760. Königsberg: Driest.

Weymann, D., 1760b. *Zweytes Stück des Unterschiedes der Wolf. und Crus. Weltweisheit.* Königsberg: Kanter.

Weymann, D., 1763. *Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn M. Kants zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Zweiter Theil der philos. Labyrinth.* Königsberg: Kanter.

Wolff, Ch., 1751. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt.* Halle: Regnerische Buchhandlung.

Wüstemann, J.E., 1757. *Einleitung in das philosophische Lehrgebäude Herrn D. Crusius zum Gebrauche seiner akademischen Vorlesungen.* Wittenberg: Zimmermann.

The author

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

E-mail: akrouglov@mail.ru

To cite this article:

Krouglov, A. N., 2018. Kant and the Crusians in the Debate on Optimism. *Kantian Journal*, 37(2), pp. 7-31. [http://dx.doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-1](http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-1).

УДК 1 (091)

ФИЛОСОФИЯ КАНТА
И «ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ КАНТИАНСТВО»¹М. А. Смирнов²

Термин «лингвистическое кантианство» широко применяется с целью обозначения характерных для аналитической философии XX в. идей об определяющей роли языка в мышлении и познании. В статье представлен сравнительный анализ взглядов, обозначаемых этим термином, и философии Канта. Во-первых, показано, что «лингвистическое кантианство» связано с определенным типом релятивизма, который чужд философии Канта (хотя позиция самого Канта может быть охарактеризована как релятивистская с определенной точки зрения). Во-вторых, проанализировано отношение Канта к идее языковой детерминации мышления, а также ее место в интеллектуальном контексте XVIII в., и резюмированы различные взгляды на эту проблему, представленные в современной литературе. В-третьих, показано, что аутентичное кантианство и «лингвистическое кантианство» являются собой два разных типа трансцендентализма, обозначенные автором статьи как «трансцендентализм субъекта» и «трансцендентализм посредника» соответственно. В трансцендентализме субъекта определяющая роль приписывается собственным способностям субъекта познания (согласно Канту, познание состоит не в согласовании созерцаний и понятий субъекта с предметами, а в приложении к предметам форм когнитивных способностей субъекта). В трансцендентализме посредника в качестве «активного» начала рассматривается не внешний мир и не собственные способности субъекта познания, а нечто находящееся между ними (в случае «лингвистического кантианства» — язык). На основе проведенного анализа сделан вывод, что термин «лингвистическое кантианство» может вводить в заблуждение относительно характера и происхождения обозначаемых им взглядов. Эти взгляды правомернее называть лингвистическим трансцендентализмом, без некорректной отсылки к философии Канта.

Ключевые слова: «лингвистическое кантианство», философия языка, трансцендентализм, гипотеза лингвистической относительности.

Введение

В аналитической философии под «лингвистическим кантианством» подразумевается идея о том, что познание действительности с необходимостью опосредуется теми языковыми формами, в которых оно осуществляется.

¹ Статья подготовлена в результате проведения исследования (№ 17-05-0040) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2017–2018 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

² Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), 105064, Россия, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4.

Поступила в редакцию: 11.03.2018 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-2

© Смирнов М. А., 2018

KANTIAN PHILOSOPHY
AND ‘LINGUISTIC KANTIANISM’¹M. A. Smirnov²

The expression “linguistic Kantianism” is widely used to refer to ideas about thought and cognition being determined by language — a conception characteristic of 20th century analytic philosophy. In this article, I conduct a comparative analysis of Kant’s philosophy and views falling under the umbrella expression “linguistic Kantianism.” First, I show that “linguistic Kantianism” usually presupposes a relativistic conception that is alien to Kant’s philosophy (although Kant’s philosophy itself may be perceived as relativistic from a certain point of view). Second, I analyse Kant’s treatment of linguistic determinism and the place of his ideas in the 18th century intellectual milieu and provide an overview of relevant contemporary literature. Third, I show that authentic Kantianism and “linguistic Kantianism” belong to two different types of transcendentalism, to which I respectively refer as the “transcendentalism of the subject” and the “transcendentalism of the medium.” The transcendentalism of the subject assigns a central role to the faculties of the cognising subject (according to Kant, cognition is not the conforming of a subject’s intuitions and understanding to objects, but rather the application of a subject’s cognitive faculties to them). The transcendentalism of the medium assigns the role of an “active” element neither to the external world nor to the faculties of the cognising subject, but to something in between — language, in the case of “linguistic Kantianism.” I conclude that the expression “linguistic Kantianism” can be misleading when it comes to the origins of this theory. It would be more appropriate to refer to this theory by the expression “linguistic transcendentalism,” thus avoiding an incorrect reference to Kant.

Keywords: linguistic Kantianism, philosophy of language, transcendentalism, hypothesis of linguistic relativity.

Introduction

In analytic philosophy, the expression “linguistic Kantianism” refers to the idea that any cognition of reality is necessarily mediated by relevant linguistic forms.

¹ The article was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE) in 2017–2018 (grant № 17-05-0040) and by the Russian Academic Excellence Project “5–100.”

² National Research University Higher School of Economics (HSE), 21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow, 105064, Russia. Received: 11.03.2018

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-2

© Smirnov M. A., 2018.

Нюансы понимания «лингвистического кантианства» и список относимых к нему философов варьируются у разных авторов. Так, Б. Смит характеризует «лингвистическое кантианство» как «доктрину о том, что структура языка... является ключом к структуре действительности», и относит к нему Г. Фреге, Б. Рассела и большую часть аналитических философов XX в. (Smith, 2005, p. 153). Б. Страуд рассматривает как «лингвистическое кантианство» концепцию, изложенную в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна (Stroud, 1972, p. 26). Дж. Романос применяет этот термин к концепциям Р. Карнапа, Н. Гудмена и У. Куайна (Romanos, 1983, p. 29). М. Деви и К. Стерелни полагают, что импульс кантианской тенденции в аналитической философии был дан концепцией Э. Сепира и Б. Уорфа³, и относят к кантианской линии конструктивизм Т. Куна и П. Фейерабенда, а также философию Х. Патнема (Devitt, Sterelny, 1999, p. 246–258). Р. Гейл говорит о «лингвистическом кантианстве» в связи с идеей об априорных характеристиках описания структуры процессов (Gale, 1963, p. 233). Таким образом, в контексте аналитической философии сложилась традиция употребления термина «лингвистическое кантианство», но это употребление является несколько аморфным и допускает вариации.

В мои задачи в этой статье не входит обсуждение корректности применения термина «лингвистический кантианец» к тому или иному философу-аналитику. Я рассмотрю иную проблему, связанную с этим термином, которая состоит в том, что он некорректен в самом его указании на Канта.

Философские идеи, обозначаемые как «лингвистическое кантианство», можно отнести, как и философию Канта, к трансцендентализму, понимая под этим «эпистемологические взгляды, согласно которым человеческое познание зависит как от эмпирических, так и от неэмпирических факторов» (Stroll, 1995, p. 97). Однако при этом между философией Канта и «лингвистическим кантианством» имеют место принципиальные расхождения, в силу которых, как я намерен показать, сам термин «лингвистическое кантианство» можно считать некорректным⁴.

Ниже будет предложен сравнительный анализ философии Канта и «лингвистического кантианства». В § 1 я рассмотрю позицию Канта об отношении мышления к языку и логики к грамматике, а также вопрос о релятивизме применительно к его философии. Я покажу, что в этих аспектах кантовские взгляды несовместимы с концепциями, обозна-

Different authors have different views on both the nuances of “linguistic Kantianism” and the list of philosophers that can be considered its exponents. For instance, B. Smith defines “linguistic Kantianism” as a “doctrine that the structure of language [...] is the key to the structure of reality” and quotes Frege, Russell, and most analytical philosophers of the 20th century as exponents of the doctrine (Smith, 2005, p. 153). B. Stroud considers the conception outlined in Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus* to be a “linguistic Kantianism” (Stroud, 1972, p. 26). G. Romanos uses this expression to refer to the conceptions of R. Carnap, N. Goodman, and W. Quine (Romanos, 1983, p. 29). M. Devitt and K. Sterelny believe that the impulse behind the Kantian trend in analytic philosophy derives from E. Sapir and B. Whorf’s conception³ and they associate T. Kuhn’s and P. Feyerabend’s constructivism and H. Putnam’s philosophy with the Kantian line of thought (Devitt & Sterelny, 1999, pp. 246–258). R. Gale spoke of “linguistic Kantianism” when considering the idea of *a priori* characteristics in a description of the structure of processes (Gale, 1963, p. 233). The tradition of using the expression “linguistic Kantianism” thus emerged from analytic philosophy. However, this use remains amorphous and allows for variations.

In this article, I do not discuss the appropriateness of labelling an analytic philosopher as a “linguistic Kantian.” Instead, I focus on a different problem pertaining to the expression, namely, the inappropriateness of attributing it to Kant.

As with Kant’s philosophy, the philosophical ideas referred to as “linguistic Kantianism” may be categorised as transcendentalism, i.e., as the “epistemological view that holds that human knowledge depends on both empirical and non-empirical factors” (Stroll, 1995, p. 97). However, there are fundamental differences between Kant’s philosophy and “linguistic Kantianism.” These differences, as I intend to show, imply the incorrectness of the expression “linguistic Kantianism.”⁴

In what follows, I provide a comparative analysis of Kant’s philosophy and “linguistic Kantianism.” In section 1, I consider Kant’s position on the relationships between thought and language and between logic and grammar, as well as the problem of relativism with regards to his philosophy. I show that, in these respects, Kant’s views are incompatible with the concepts referred to as “linguistic Kantianism,” at the core of which are the ideas of linguistic relativity and the

³ О важных отличиях концепции языковых каркасов Карнапа от концепций в духе Сепира и Уорфа см.: (Макеева, 2006, с. 13).

⁴ Под кантианством я подразумеваю философские взгляды, которые продолжают и развивают взгляды Канта, не противореча им в существенных аспектах.

³ On the key differences between Carnap’s linguistic frameworks and concepts inspired by Sapir and Whorf, see: Makeeva, 2006, p. 13.

⁴ By “Kantianism” I mean such philosophical views that expand and develop Kant’s position and that do not contradict the essential features of Kant’s thought.

чаемыми как «лингвистическое кантианство», в центре которых лежат идеи о лингвистической относительности и принципиально вербальном характере мышления, о языке как факторе, опосредующем доступ познающего субъекта к действительности. В § 2 я покажу, что философия Канта и «лингвистическое кантианство» представляют собой два разных типа трансцендентализма, которые я обозначу как *трансцендентализм субъекта* и *трансцендентализм посредника* соответственно.

§ 1. Кантианство и гипотеза лингвистической относительности

Как правило, взгляды, обозначаемые как «лингвистическое кантианство», основываются на гипотезе лингвистической относительности — релятивистской концепции, согласно которой представление человека об устройстве действительности зависит от языка, носителем которого он является. Например, по мысли Б. Уорфа, восприятие пространства и времени европейцами, нашедшее выражение в ньютоновской механике, соответствует особенностям «стандартных» европейских языков. У индейцев хопи, по предлагаемой Б. Уорфом характеристике, которую он подкрепляет сведениями о языке хопи, «время отсутствует, а пространство является другим» (Whorf, 1956, p. 58).

Однако подобные утверждения, по всей видимости, идут вразрез со взглядами Канта — ведь, как указывает Л. Б. Макеева, «у Канта априорные формы чувственного созерцания и категории рассудка, налагающие определенную структуру на мир, являются универсальными для всего человечества, тогда как Сепир и Уорф подчеркивают множественность упорядочивающих мир лингвистических структур» (Макеева, 2006, с. 15).

Для обозначения некоторых современных паракантианских идей, обладающих релятивистской спецификой, употребляется термин «релятивистское кантианство». М. Линч в книге, посвященной этому философскому направлению, отмечает, что сам «Кант, однако, не был плюралистом. Согласно ему, существует *только один* набор... концептов, совокупность которых является формой для любого возможного опыта» (Lynch, 2001, p. 11).

В действительности вопрос о релятивизме применительно к философии Канта более сложен. Кант не исключает возможности существования других когнитивных систем помимо описываемой им. Так, о формах чувственности он говорит следующее: «Мы совершенно не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли эти существа тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание и общезначимы для нас» (Кант, 2006, с. 101; A 27 / B 43); «нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью

essentially verbal nature of thought and of language as a factor that mediates a cognising subject's access to reality. In section 2, I show that Kant's philosophy and "linguistic Kantianism" are two different types of transcendentalism, to which I respectively refer as the *transcendentalism of the subject* and the *transcendentalism of the medium*.

1. Kantianism and the Hypothesis of Linguistic Relativity

As a rule, the views referred to as "linguistic Kantianism" rest on the hypothesis of linguistic relativity — the relativistic conception according to which a person's representation of the structure of reality depends on the language which this person bears. For instance, B. Whorf writes that the European perception of space and time, which found its expression in Newtonian mechanics, corresponds to the peculiarities of "standard" European languages. And from the perspective of the Hopi Indians — according to Whorf's characterisation, which he corroborates with an examination of the Hopi language — "time disappears and space is altered" (Whorf, 1956, p. 58).

However, such ideas seem to contradict Kant's views. As L. B. Makeeva stresses, "Kant considers the *a priori* forms of sensible intuition and the categories of understanding, which superimpose a certain structure on the world, as universally valid for all humanity, whereas Sapir and Whorf emphasise the diversity of linguistic structures that systematise the world" (Makeeva, 2006, p. 15).

The expression "relativistic Kantianism" is used to refer to some contemporary para-Kantian ideas that have relativistic features. In a book devoted to this philosophical trend, M. Lynch writes: "Kant, however, was no pluralist. For him, there was *one and only one* set of [...] concepts, which together were the form of all possible experience" (Lynch, 2001, p. 11).

In fact, the problem of relativism with regards to Kantian philosophy is more complicated than that. Kant does not exclude the possibility of other cognitive systems, alongside that described in his works. He writes the following about the forms of sensibility: "We cannot judge at all whether the intuitions of other thinking beings are bound to the same conditions that limit our intuition and that are universally valid for us" (Kant, 2000, p. 177; *KrV*, A 27 / B 43). "It is also not necessary for us to limit the kind of intuition in space and time to the sensibility of human beings," although "it may well be that all finite thinking beings must necessarily agree with human beings in this regard" (*ibid.*, p. 191; *KrV*, B 72).

человека», хотя «возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо должно походить в этом отношении на человека» (Кант, 2006, с. 135; В 72).

В контексте теоретической позиции Э. Гуссерля кантовская философия получает характеристику принципиально релятивистской. Как отмечает Е. Г. Драгалина-Черная, Э. Гуссерль «считал попытку Канта интерпретировать логику в терминах субъективных человеческих способностей особой формой релятивизма»; с точки зрения Гуссерля, «логика должна быть объективной» (Dragalina-Chernaya, 2016, p. 131). Однако, по мнению Е. Г. Драгалиной-Черной, в философии Канта «правила трансцендентальной логики, не обладающие онтологической неколебимостью... наделяются привилегированным эпистемологическим статусом конститутивных принципов концептуальной системы, имеющей интерпретацию в пределах возможного опыта» (Драгалина-Черная, 2018, с. 38). Это означает, что позиция Канта в определенном смысле является абсолютистской и несовместима с той версией релятивизма, которую представляет гипотеза лингвистической относительности.

Еще одно отличие философии Канта от «лингвистического кантианства» состоит в том, что кантианство не может быть лингвистическим. Кантовский трансцендентализм отсылает не к языку, но к способностям агента познания — чувственности и рассудку. При этом рассудочный аспект познания Кант определяет как познание дискурсивное, то есть «через понятия», однако не связывает его со структурой языка, а тем более с отличительными особенностями отдельных языков. Кант характеризует специфику понятий и рассудка (способности субъекта к оперированию понятиями, то есть к суждению) следующим образом:

Помимо же созерцания существует лишь один способ познания, а именно познание через понятия; следовательно, познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное. ...Понятия основываются на спонтанности мышления, а чувственные созерцания — на восприимчивости к впечатлениям. Возможно лишь одно употребление рассудком этих понятий: через их посредство он осуществляет суждение. Так как никакое представление, кроме созерцания, не направлено на предмет непосредственно, то понятие никогда не относится к предмету непосредственно, а относится к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или уже само понятие). Итак, суждение есть опосредствованное познание предмета (Кант, 2006, с. 157—159; A 68 / В 92—93).

Таким образом, по Канту, понятия, как и созерцания, являются разновидностью представлений. Понятия отличаются от созерцаний тем, что возникают не благодаря непосредственному воздействию предметов, а благодаря активности («спонтанности»)

In the context of E. Husserl's theoretical position, the Kantian philosophy is characterised as essentially relativistic. As E. G. Dragalina-Chernaya says, E. Husserl "considered Kant's attempt to give an interpretation of logic in terms of subjective human faculties as a special form of relativism" (Dragalina-Chernaya, 2016, p. 131). At the same time, she believes that, in Kant's philosophy, "lacking the ontological solidity of the scholastic eternal truths, the rules of transcendental logic acquire a privileged epistemological status of constitutive principles of a conceptual system that can be interpreted within possible experience" (Dragalina-Chernaya, 2018, p. 38). This means that Kant's position is in some ways absolutistic. It is, therefore, incompatible with the type of relativism suggested by the hypothesis of linguistic relativity.

Another difference between Kant's philosophy and "linguistic Kantianism" lies in the fact that Kantianism cannot be linguistic. Kant's transcendentalism is founded not on language but on the faculties of the cognising agent — sensibility and understanding. Kant defines the aspect of understanding as discursive cognition, i.e., cognition "through concepts." However, he does not build a link between such cognition and linguistic structures, let alone distinctive features of individual languages. Kant describes the features of concepts and understanding (the ability of a subject to deal with concepts, i.e., judgement), as follows:

But besides intuition there is no other kind of cognition than through concepts. Thus the cognition of every, at least human, understanding is a cognition through concepts, not intuitive but discursive. All intuitions, as sensible, rest on affections, concepts therefore on functions. By a function, however, I understand the unity of the action of ordering different representations under a common one. Concepts are therefore grounded on the spontaneity of thinking, as sensible intuitions are grounded on the receptivity of impressions. Now the understanding can make no other use of these concepts than that of judging by means of them. Since no representation pertains to the object immediately except intuition alone, a concept is thus never immediately related to an object, but is always related to some other representation of it (whether that be an intuition or itself already a concept). Judgment is therefore the mediate cognition of an object (Kant, 2000, p. 205; KrV, A 68 / B 93).

Therefore, according to Kant, concepts — as well as intuitions — are a species of representation. Concepts differ from intuitions in that the former appear not under the immediate influence of objects but as a result of the activity — or "spontaneity" — of thinking,

мышления — на основе других представлений, то есть созерцаний или других понятий. Понятия отнюдь не отождествляются Кантом с вербальным: «Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве»; «понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать облик четвероногого животного в самом общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом» (Кант, 2006, с. 259; A 141 / B 180).

Что же касается идеи лингвистической относительности, то она возникла до Канта — исследователи находят корни ее «родословной» в идеях Дж. Локка, Г. В. Лейбница и Дж. Вико (Koerner, 2000) — и была широко известна в его эпоху. В частности, одна из тем для научных работ в конкурсе, проводившемся Берлинской академией наук в 1757 г., звучала так: «Каково взаимное влияние мнений людей на язык и языка на мнения?»; при этом ставилась задача выявить, каким образом «склад ума производит язык, который, в свою очередь, в большей или меньшей мере благоприятен для (постижения. — М. С.) истинных идей» (Anonymous, 1757, p. 202)⁵. Такая постановка задачи, очевидно, основывается на взглядах, которые в сегодняшней терминологии могут быть охарактеризованы как слабая версия гипотезы лингвистической относительности (идея о том, что язык оказывает некоторое влияние на мышление).

Сильная версия гипотезы лингвистической относительности (идея о том, что мышление полностью детерминируется языком или сводится к нему) также, по всей видимости, представлена в философии XVIII в. Согласно Дж. Пенн, именно так следует охарактеризовать взгляды И. Г. Гамана: «Гаман был первым, кто полностью отождествил мышление и язык, то есть первым апологетом радикального варианта гипотезы лингвистической относительности» (Penn, 1972, p. 51). Схожим образом оценивает гамановскую философию языка И. Берлин (Berlin, 2013, p. 393).

Перу И. Г. Гамана принадлежит «Метакритика пуризма чистого разума» (Гаман, 2006), в которой Кант критикуется именно за то, что не рассматривает язык в качестве фактора, определяющего мышление. Гаман декларирует приверженность определенной позиции относительно природы языка и познания, которую он связывает с именами Дж. Беркли и Д. Юма:

«Один великий философ утверждал, что всеобщие и абстрактные представления суть не что иное, как особенные представления, однако такие, что благодаря их привязке к некоему определенному слову их смысл обретает большую всеохватность и широту и вместе с тем сохраняет в себе напоминание о еди-

based on other representations, namely, intuitions or other concepts. Kant does not identify concepts with the verbal: “The schema of the triangle can never exist anywhere except in thought, and signifies a rule of the synthesis of the imagination with regard to pure shape in space”; “The concept of a dog signifies a rule in accordance with which my imagination can specify the shape of a four-footed animal in general, without being restricted to any single particular shape” (*ibid.*, p. 273; KrV, A 141 / B 180).

As to the idea of linguistic relativity, it emerged long before Kant. Tracing its origins back to the ideas of J. Locke, G. W. Leibniz, and G. Vico, some researchers maintain that it was well-known in Kant’s time (Koerner, 2000). One of the topics for the contest announced by the Berlin Academy of Sciences in 1757 was “What is the reciprocal influence of the opinions of a people on language and of language on opinions?” The task was to explain “how an inclination of thought produces a language, which then gives the mind a way of thinking more or less receptive to true ideas.”⁵ Apparently, such task assignment is rooted in the idea that today would be described as the weak version of the hypothesis of linguistic relativity (the idea that language has some influence on thought).

The strong version of the hypothesis of linguistic relativity (the idea that thought is completely determined by language or is reduced to it) also seems to have had adherents in the philosophy of the 18th century. According to J. Penn, such a conception is characteristic of J. G. Hamann: “Hamann was the first to completely identify thought and language, i.e., the first to advocate the extreme hypothesis of linguistic relativity” (Penn, 1972, p. 51). A similar appraisal of Hamann’s philosophy of language is given by I. Berlin (Berlin, 2013, p. 393).

J. G. Hamann’s writings include the “Metacritique of the Purism of Reason” (Hamann, 1995), in which he attacks Kant for not considering language as a factor that determines thought. Hamann declares his commitment to a position on the nature of language and cognition that he attributes to G. Berkeley and D. Hume:

A great philosopher has maintained ‘that general and abstract ideas are nothing but particular ones, annexed to a certain term, which gives them a more extensive signification, and makes them recall upon occasion other individuals.’ This assertion of [...] George Berkeley, Hume considers to be one of the greatest and most valuable discoveries (Hamann, 1995, p. 519).

⁵ The author thanks Dr. Frederic Tremblay for the translation into English from the original French source: “comment un tour d’esprit produit une langue, laquelle langue donne ensuite à l’esprit un tour plus ou moins favorable aux idées vraies” (Anonymous, 1757, p. 202). For more details on the contest and its philosophical context, see: Aarsleff, 1974.

⁵ Подробнее об этом конкурсе и его философском контексте см.: (Aarsleff, 1974).

ничном». — Это утверждение... Джорджа Беркли Юм признает в качестве величайшего и ценнейшего из всех открытий (Гаман, 2006, с. 81).

Таким образом, за идеей о детерминации мышления языком для Гамана стоит идея о детерминации субъекта конкретными обстоятельствами, в которых тот находится. В кантовской философии «чистого разума» Гаман усматривает представление о чистом субъекте, которое он считает неправомерным «пуризмом». Гаман подчеркивает неотделимость мышления от конкретных обстоятельств и традиции, в связи с чем его философия характеризуется И. Берлином как направленная против идеологии Просвещения (Berlin, 2013, p. 393), тогда как философия Канта лежит в русле Просвещения. Апологетическое понимание Просвещения как свободы пользоваться собственным разумом Кант выражает в работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (Кант, 1994б, с. 131; AA 08, S. 036).

С «метакритикой» философии Канта на основаниях, близких к гамановским, выступил также И. Г. Гердер. Диспозиция идей о соотношении языка и мышления, имевшая место во второй половине XVIII в., характеризуется следующим образом: «Философы Просвещения, как правило, понимали отношение между мыслями... и языком... в отчетливо дуалистическом ключе: мысли и понятия, в принципе, полностью отделимы от какого-либо языкового выражения, которое они могут получать» (Forster, 2012, p. 485), а язык, согласно им, является просто «полезным средством для запоминания и в особенности коммуникации с другими людьми» (Ibid.). На этом фоне Гаман и Гердер выступили с альтернативной точкой зрения, которую можно, согласно М. Форстеру, выразить в двух тезисах: «1) мысль принципиально зависима от языка и связана им (Гаман даже заходит настолько далеко, что заявляет: тождественна языку)... 2) понятия, или значения, являются не чем-то независимым от языка... а употреблением слов» (Ibid., p. 485–486). Однако идеи Гамана и Гердера, как уже ясно из вышеизложенного, развивались не на пустом месте: ранее близкие взгляды выражали такие влиятельные философы, как Г. В. Лейбниц и Х. Вольф (Ibid., p. 497–498).

Как указывает М. Форстер, в этой диспозиции Кант, по крайней мере на первый взгляд, «предстает продолжателем просвещенческой линии дуализма мышления и языка» (Ibid., p. 486). Впрочем, по мнению ряда исследователей (Р. Брандт, М. Вольф), некоторые фрагменты произведений Канта свидетельствуют о том, что он разделял доктрину отождествления языка и мышления. В качестве аргумента в пользу этой точки зрения указывается на то, что Кант отказался от обычного разграничения суждений и предложений, основанного на понимании первых как ментальных актов и вторых как языковых выра-

Therefore, for Hamann, behind the idea of linguistic determination, there is that of subjects being determined by their surrounding environment. In the Kantian philosophy of “pure reason,” Hamann sees a representation of the pure subject, which he regards as an unjustified “purism.” Hamann emphasises the inseparability of thought from concrete circumstances and traditions. On this ground, I. Berlin classifies Hamann’s philosophy as aimed against the ideology of the Enlightenment (Berlin, 2013, p. 393), whereas Kant’s philosophy is in line with the Enlightenment. Kant offers an apologetic conception of the Enlightenment as freedom to think for oneself in his work “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment?’” (Kant, 1996, p. 18; AA 08, p. 36).

On grounds similar to those of Hamann, J. G. Herder also came up with a “metacritical” conception of Kant’s philosophy. The mid-18th century disposition towards ideas about the relationship between thought and language can be characterised as follows: “the philosophers of the Enlightenment had usually conceived of the relation between thoughts [...] and language [...] in a sharply dualistic way: thoughts and concepts were in principle quite separable from whatever expression in language they might happen to receive” (Forster, 2012, p. 485). Accordingly, they viewed language as “a useful means for memorisation and especially for communication with other people” (*ibid.*). Against this background, Hamann and Herder have put forward an alternative interpretation, which, according to M. Forster, can be broken down into two theses: “(1) Thought is essentially dependent on, and bounded by, language (Hamann goes as far as to claim that it is identical with language). [...] (2) Concepts or meanings are — not the sorts of items independent of language [...] but instead — usages of words” (*ibid.*, pp. 485–486). However, as the above suggests, Hamann’s and Herder’s ideas did not emerge *ex nihilo*; similar views had been expressed by such influential philosophers as G. F. Leibniz and C. Wolff (*ibid.*, pp. 497–498).

As M. Forster points out, at least at first glance Kant appears to adhere to “the Enlightenment’s thought-language dualism” (*ibid.*, p. 486). However, according to some researchers (for instance, R. Brandt and M. Wolff), some fragments of Kant’s works indicate that he shared the doctrine that identifies language with thought. An argument to support this point of view is that Kant rejects the usual distinction between judgements as mental acts and propositions as linguistic expressions. Instead, he suggests the distinction of judgements and propositions based on modality (see Kant, 1992, p. 605; *Log*, AA 09, p. 109). In this connection, M. Wolff claims that “Kant dispenses with a psychology according to which there is such a thing as purely mental acts,

жений, и предложил вместо него разграничение по модальности (см.: Кант, 1994а, с. 364; AA 09, S. 109). На этом основании М. Вольф утверждает, что «Кант расстается с психологической теорией, согласно которой существуют чистые ментальные акты — независимые от речи операции рассудка» (Wolff, 1995, S. 23; цит. по: Forster, 2012, p. 489). Однако, на мой взгляд, подобные аргументы, во-первых, могут выдвигаться лишь при определенной интерпретации соответствующих фрагментов из Канта, а во-вторых — даже если они верны — не относятся к основному корпусу текстов «критического периода».

Согласно гипотезе М. Форстера, в философском творчестве Канта относительно рассматриваемой проблемы можно выделить три периода: 1) до середины 1760-х гг. в кантовских текстах встречаются высказывания, близкие к идее отождествления языка и мышления, которые можно объяснить влиянием парадигмы Лейбница — Вольфа; 2) со второй половины 1760-х до 1790-х гг. Кант отчетливо придерживается «дуализма» языка и мышления; 3) в 1790—1798 гг. Кант вновь выступает с высказываниями, в которых можно усмотреть отождествление языка и мышления (Forster, 2012, p. 497—507). Такая четкая периодизация, однако, возможна только при определенной (и являющейся спорной) датировке некоторых текстов Канта (Ibid., p. 510).

На мой взгляд, можно с уверенностью утверждать, что в критической философии Канта мышление понимается как принципиально автономное от языка. Приведенные выше важные фрагменты из «Критики чистого разума» свидетельствуют об этом вполне однозначно.

В этом контексте следует внимательно проанализировать сравнение логики с общей грамматикой, которое Кант проводит в «Пролегоменах» (Кант, 1994с; AA 04) и «Логике» (Кант, 1994а; AA 09)⁶. Может показаться, что оно противоречит сказанному мной и свидетельствует в пользу того, что Кант был близок к отождествлению мышления и языка. Однако, как я продемонстрирую ниже, это не так.

Характеризуя логику как науку о всеобщих и необходимых правилах мышления, которые «могут касаться только его формы, но отнюдь не материи», Кант сопоставляет ее с общей грамматикой, «которая не содержит ничего, кроме одной лишь формы языка вообще, без слов, составляющих материю языка» (Кант, 1994а, с. 267; AA 09, S. 12—13). (Под необходимыми правилами мышления Кант подразумевает те, которые не зависят от материи, то есть от специфики объектов познания.) Продолжая использовать это сравнение, Кант замечает также, что логика является органом (то есть инструментом познания действительности) «столь же мало, как и общая грамматика» (Там же,

speech-free operations of understanding” (Wolff, 1995, p. 23; cited from Forster, 2012, p. 489). Nevertheless, in my view, first, such arguments are valid only if certain remarks by Kant are interpreted in a particular manner and, second, even if these arguments were valid, they would have no bearing on the main corpus of the “critical period.”

M. Forster’s hypothesis suggests that, from the perspective of the relationship between thought and language, Kant’s philosophical *œuvre* can be divided into three phases. 1) From the early to mid-1760s, Kant’s texts contain remarks compatible with the idea of the identification of language with thought. They can be explained by the influence of the Leibniz-Wolff paradigm. 2) From the late 1760s to the 1790s, Kant clearly adhered to the “dualism” of language and thought. 3) In 1790—1798, Kant once again makes remarks that might be interpreted as identifying language with thought (Forster, 2012, pp. 497–507). Such a periodisation becomes possible only if some of Kant’s texts are dated in a certain (disputable) manner (*ibid.*, p. 510).

In my opinion, it is safe to assume that Kant’s critical philosophy interprets thought as essentially independent from language. The key above-mentioned excerpts from the *Critique of Pure Reason* clearly attest to this.

This context requires a thorough analysis of Kant’s comparison of logic with universal grammar presented in the *Prolegomena* (Kant, 2004; *Prol*, AA 04, pp. 253–384) and the *Jäsche Logic* (Kant, 1992; *Log*, AA 09, pp. 1–150). It might seem that this comparison contradicts what is said above and proves that Kant tended to identify thought with language. But, as I will show below, it does not.

In defining logic as a science of universal and necessary rules of thought that “can concern merely its form and not in any way its matter,” Kant compares it with *universal grammar*, which “contains nothing more than the mere form of language in general, without words, which belong to the matter of language” (Kant, 1992, p. 528; *Log*, AA 09, pp. 12–13). For Kant, the *necessary* rules of thought are those independent of *matter*, i.e., of the specifics of objects of cognition. Extending the above comparison further, Kant emphasises that logic “is not an organon, any more than universal grammar,” where organon is understood as a tool to cognise reality (*ibid.*, p. 270; *Log*, AA 09, p. 15). According to Kant, logic is rather the *canon* of the laws of thought, “without which no use of the understanding or of reason takes place at all” (*ibid.*, p. 529; *Log*, AA 09, p. 13). Kant believes that these laws are inherent in thought *per se* just as grammar is in language, whereas logic as a science serves only for explanation: “universal grammar is the form of a language in gen-

⁶ Эта работа известна в англоязычной литературе как «Jäsche Logic».

с. 270; AA 09, S. 15). Зато, согласно Канту, логика представляет собой *канон* законов мышления, «без которых нет никакого применения рассудка и разума» (Там же, с. 268; AA 09, S. 13). По его мысли, эти законы присущи мышлению как таковому, так же как грамматика языку, а логика как наука служит лишь их экспликацией: «Общая грамматика есть форма языка вообще. Говорят, однако, и не зная грамматики, но говорящий без ее знания — в действительности обладает грамматикой и говорит по правилам, которые он тем не менее не осознает» (Там же, с. 266; AA 09, S. 11).

Однако сравнение Кантом логики с общей грамматикой, лежащее в русле традиции, которая восходит к средневековой схоластике и «Грамматике Пор-Рояля», отнюдь не означает, что он является сторонником идеи языковой детерминации мышления. Во-первых, сам факт такого сравнения говорит о том, что он не рассматривает логику и общую грамматику как тождественные друг другу. Во-вторых, он не отдает языку приоритет. В-третьих, это сравнение не предполагает параллелизма (по крайней мере, полного); напротив, Кант указывает на случаи расхождения грамматической и логической формы:

В суждении, требующем истолкования, например: немногие люди учены — содержится 1) отрицательное суждение, но скрыто: многие люди не учены и 2) утвердительное: некоторые люди учены. Так как природа подлежащих истолкованию положений зависит единственно от условий языка, благодаря которым можно сразу выразить вкратце два суждения, то замечание, что в нашем языке могут существовать суждения, которые должны быть истолкованы, относится не к логике, а к грамматике (Там же, с. 364; AA 09, S. 109).

В «Пролегоменах» Кант акцентирует внимание именно на том, что грамматическая форма является во многом случайной относительно «чистых элементов человеческого познания»: «Собирание элементов грамматики... не в состоянии указать причину, почему каждый язык имеет именно это, а не другое формальное качество и, еще менее, почему имеется именно столько — ни больше ни меньше — такого рода формальных определений языка» (Кант, 1994в, с. 83; AA 04, S. 323). Кант ставит в упрек аристотелевской системе категорий то, что она следует за подобными случайными свойствами языка, а не основывается на необходимом принципе.

Итак, основной корпус критической философии Канта не содержит идеи языковой детерминации мышления. Можно согласиться с М. Е. Соболевой, что «убеждение в том, что способность к языку относится к условиям возможности опыта», характерное для многих интерпретаций Канта в аналитической философии, является привнесенным фактором, который препятствует его корректному пониманию (Соболева, 2018, с. 132).

eral, for example. One speaks even without being acquainted with grammar, however; and he who speaks without being acquainted with it does actually have a grammar and speaks according to rules, but ones of which he is not himself conscious" (*ibid.*, p. 527; *Log*, AA 09, p. 11).

However, Kant's comparison of logic with universal grammar, which follows the tradition originating in Medieval scholasticism and the "Port-Royal Grammar," does not in any way mean that he is an advocate of the idea of the linguistic determination of thought. First, the very fact of such a comparison suggests that he does not consider logic and universal grammar as identical. Second, he does not give priority to language. Third, this comparison does not suggest parallelism (at least, complete parallelism); on the contrary, Kant points to cases of discrepancy between grammatical and logical form:

In the exponible judgment, Few men are learned, for example lies (1.), but in a covert way, the negative judgment, Many men are not learned, and (2.) the affirmative one, Some men are learned. Since the nature of exponible propositions depends merely on conditions of language, in accordance with which one can express two judgments briefly at once, the observation that in our language there can be judgments that must be expounded belongs not to logic but to grammar (*ibid.*, p. 605; *Log*, AA 09, p. 109).

In the *Prolegomena*, Kant emphasises the fact that grammatical form is largely random with regards to the "pure elements of human cognition"; "To compile the elements for a grammar" does not mean to "give a reason why any given language should have precisely this and no other formal constitution" (Kant, 2002, p. 115; *Prol*, AA 04, p. 323). Kant criticises Aristotle's system of categories for focusing on accidental properties of language and for lacking a necessary principle.

Thus, the main corpus of Kant's critical philosophy does not contain the idea of a linguistic determination of thought. I am inclined to agree with M. E. Soboleva that "the belief that capacity for language is a condition of the possibility of experience," which is characteristic of many interpretations of Kant's thought within analytic philosophy, is an alien factor that stands in the way of an adequate understanding of it (Soboleva, 2018, p. 132).

2. The Transcendentalism of the Subject and the Transcendentalism of the Medium

Another noteworthy difference between Kant's philosophy and "linguistic Kantianism" is that they repre-

§ 2. Трансцендентализм субъекта и трансцендентализм посредника

Еще одно примечательное отличие философии Канта от «лингвистического кантианства» состоит в том, что они представляют собой два разных типа трансцендентализма, которые я обозначу как «трансцендентализм субъекта» и «трансцендентализм посредника» соответственно.

Кант осуществил свой «коперниканский переворот», предложив идею о том, что «активным» началом в процессе познания является не внешний мир, воздействующий на субъекта, а сам познающий субъект. Согласно мысли Канта, ранее метафизики «считали, что всякие наши познания будто бы должны сообразоваться с предметами», тогда как следует «исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (Кант, 2006, с. 17; В XVI). Источником вдохновения для Канта во многом послужили успехи в естественных науках, связанные с распространением в Новое время экспериментального метода, в котором очевидным образом проявляется активность субъекта познания:

Естествоиспытатели поняли, что разум усматривает только то, что сам создает по собственному проекту, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и побуждать природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу; ибо в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, вовсе не будут связаны необходимым законом; а ведь разум ищет такой закон и нуждается в нем (Там же, с. 15; В XIII).

«Лингвистическое кантианство» предлагает еще один вариант эпистемической диспозиции, отличный и от докантовского, и от кантовского. В нем «активное» начало принадлежит не внешнему миру и не собственным способностям субъекта познания, а чему-то находящемуся между ними, то есть посреднику: языку либо — в других концепциях этого типа — теории или научной парадигме. Применительно к философии раннего Витгенштейна это констатирует Б. Страуд: «Философия “Трактата”... помещает в центр интеллектуальной вселенной не человека, но... развоплощенную и абстрактную структуру, именуемую “язык”» (Stroud, 1972, p. 25).

Впрочем, в подобных концепциях этот посредник зачастую курьезным образом сам приобретает черты субъекта: он борется за выживание, как, например, теории, прибегающие к принципу Дюэма — Куайна; конкурирует с себе подобными; проходит этапы становления, зрелости и кризиса. Яркий пример всего этого можно найти в концепции научных парадигм Т. Куна (Кун, 2003).

sent two different types of transcendentalism, to which I refer as the “transcendentalism of the subject” and the “transcendentalism of the medium,” respectively.

Kant carried out his “Copernican Revolution” in putting forward the idea that the “active” principle in the process of cognition is not the external world, which affects the subject, but the cognising subject itself. According to Kant, earlier metaphysicians thought that “all our cognition must conform to the objects,” whereas it is necessary to start by “assuming that the objects must conform to our cognition” (Kant, 2000, p. 110; KrV, B XVI). Kant was largely inspired by the achievements of the natural sciences, which were made possible by the spread of the experimental method in modernity, which assigns an active role to the subject of cognition:

They comprehended that reason has insight only in what it itself produces according to its own design; that it must take the lead with principles for its judgment according to constant laws and compel nature to answer its questions; rather than letting nature guide its movement by keeping reason, as it were, in leading-strings; for otherwise accidental observations, made according to no previously designed plan, can never connect up into a necessary law, which is yet what reason seeks and requires (Kant, 2000, p. 109; KrV, B XIII).

“Linguistic Kantianism” suggests yet another version of epistemic disposition that is different from both the pre-Kantian and the Kantian versions. It associates the “active” principle with neither the external world nor the faculties of the subject of cognition but with something in between (i.e., the medium): language or — in other conceptions of the same kind — theory or scientific paradigm. According to B. Stroud, this applies to the philosophy of the early Wittgenstein: “the philosophy of the *Tractatus* [...] puts at the centre of the intellectual universe, not *man*, but only a disembodied and abstract structure called ‘language’” (Stroud, 1972, p. 25).

However, in such conceptions, the medium paradoxically takes on the features of a subject; it fights for survival, as with, for example, the theories resorting to the Duhem-Quine principle. It competes with its peers, and goes through the stages of emergence, maturity, and crisis. A vivid example of this can be found in T. S. Kuhn’s conception of scientific paradigms (Kuhn, 2003).

According to J. Hintikka, the conception of *language as a universal medium* plays a crucial role in the early Wittgenstein in particular and in 20th century philosophy of language in general (Hintikka, 1997, p. 162). Hintikka sets this conception of language in

Согласно Я. Хинтикке, понимание языка как универсального посредника играет важнейшую роль у раннего Л. Витгенштейна, а также в целом в философии языка XX в. (Hintikka, 1997, p. 162). Такому пониманию языка он противопоставляет понимание языка как исчисления⁷. Эта дихотомия основывается на предложенной ранее Й. ван Хейеноортом (Heijenoort, 1967) дихотомии логики как исчисления (*calculus ratiocinator*) и логики как языка (*lingua characterica*), которая, в свою очередь, восходит к Г. В. Лейбницу с его идеями *calculus ratiocinator* и *characteristica universalis*. При этом смысл, вкладываемый в это разграничение Хейеноортом, несколько отличается от подразумевавшегося Лейбницем. Для Лейбница «*calculus ratiocinator* и *characteristica universalis* являются двумя конституентами... программы общей науки», которые «поддерживают друг друга» (Peckhaus, 2004, p. 599). Хейеноорт же понимает их как два конкурентных подхода, присущих разным авторам; впрочем, он отмечает, что на определенном этапе развития логики в XX в. их расхождение было преодолено (Heijenoort, 1967, p. 328).

Предлагаемую Хейеноортом трактовку этой дихотомии можно сформулировать следующим образом: логика как *calculus ratiocinator* — инструмент, область и способ применения которого субъект, располагающий им, может менять по собственному усмотрению, а также подвергать металогическому анализу; *lingua characterica* — универсальная логика, выход за пределы которой невозможен (и которая, таким образом, не предполагает какой-либо металогики или варьирования).

По мысли Хейеноорта, подход к логике как к *calculus ratiocinator* был присущ таким авторам XIX в., как Дж. Буль и Э. Шрёдер, а понимание логики как *lingua characterica* выступило на первый план в работах Г. Фреге и раннего Б. Рассела. В качестве одной из конкретных отличительных черт Хейеноорт указывает то, что в логике Буля и Шрёдера универсум рассмотрения может варьироваться и не связан с какими-либо онтологическими обязательствами, тогда как у Фреге «универсум содержит все, что существует» (Heijenoort, 1967, p. 325), является единственным и фиксированным; последнее справедливо и для Рассела в «*Principia Mathematica*» с тем отличием, что расселовский универсум стратифицирован по типам. В 1910–1930-е гг., согласно Хейеноорту, понимание логики как *calculus ratiocinator* вновь становится актуальным — именно в рамках него осуществляются семантические (предполагающие варьирование предметной области) и металогические исследования (Л. Лёвенгейм, Т. Сколем, К. Гёдель).

Согласно Хинтикке, Рассел в дальнейшем перешел на позиции *calculus ratiocinator*, что выразилось в разра-

opposition with the conception of *language as calculus*.⁶ This dichotomy is based on the dichotomy of *logic as calculus ratiocinator* and *logic as lingua characterica* proposed by J. van Heijenoort (Heijenoort, 1967), which in turn goes back to Leibniz, with his ideas of *calculus ratiocinator* and *characteristica universalis*. However, the meaning that Heijenoort attributed to this dichotomy is different from that of Leibniz. For Leibniz, “*calculus ratiocinator* and *characteristica universalis* are two constituents of the prior programme of a general science,” which “support each other” (Peckhaus, 2004, p. 599). Heijenoort sees them as two competing approaches advocated by different authors. However, he notes that the gap between the two approaches was bridged at a certain stage of development of logic in the 20th century (Heijenoort, 1967, p. 328).

Heijenoort’s interpretation of the dichotomy can be formulated as follows: logic as *calculus ratiocinator* is an instrument, the domain and *modus operandi* of which can be changed by the user and which can be subjected to meta-analysis. The *lingua characterica* is a universal logic impossible to transcend (and which, therefore, does not allow for any metalogic or variation).

Heijenoort believes that an understanding of logic as *calculus ratiocinator* was characteristic of such 19th century authors as G. Boole and E. Schröder, whereas its interpretation as *lingua characterica* came to the fore in the works of G. Frege and of the early B. Russell. Heijenoort sees a specific distinctive feature of Boole’s and Schröder’s logic in the fact that, for them, the universe of discourse can vary and is not bound by any ontological commitment, whereas for Frege the “universe consists of all that there is” (Heijenoort, 1967, p. 325) and it is unique and fixed. The latter holds also true for Russell in *Principia Mathematica*, with the difference that the Russellian universe is stratified by type. From the 1910s to the 1930s, according to Heijenoort, the understanding of logic as *calculus ratiocinator* became relevant anew — it became a framework for semantics, which suggest variations in the domain of objects, and metalogical investigations (L. Löwenheim, T. A. Skolem, K. F. Gödel).

According to Hintikka, Russell subsequently switched to the *calculus ratiocinator* position, which was expressed in his idea of a metalanguage. Hintikka believes that this happened after Russell had acquainted himself with Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus*, which demonstrated the far-reaching consequences of the universalist conception (Hintikka, 1997, p. 165).

⁷ В данном случае термин «исчисление» не обозначает синтаксическую систему без интерпретации, а, напротив, предполагает семантический подход; см.: (Hintikka, 1991, p. xi).

⁶ In this case, the term “calculus” does not mean a syntactic system without interpretation, but on the contrary suggests a semantic approach. See: Hintikka, 1991, p. xi.

ботке им идеи метаязыка. По предположению Хинтикки, это произошло после ознакомления Рассела с «Логико-философским трактатом» Витгенштейна, который продемонстрировал далеко идущие следствия универалистского понимания (Hintikka, 1997, p. 165).

Хинтикка перенес эксплицированную Хейеноортом дихотомию с логики на язык, сопоставив *calculus ratiocinator* (понимание языка как исчисления) с *lingua characterica* (пониманием языка как универсального посредника). Основные черты понимания языка как универсального посредника (УП), указанные Хинтиккой, были затем компактно сформулированы М. Кушем:

(УП-1) Семантические отношения недоступны [для варьирования]; следовательно

(УП-2) мы не можем представить иные семантические отношения; следовательно

(УП-3) теория моделей (и разговор о возможных мирах) невозможны (поскольку теория моделей основывается на систематическом варьировании семантических отношений); и (в силу 1)

(УП-4) лингвистический релятивизм неизбежен (мы заперты в своем языке); ведь (в силу 1 и 2)

(УП-5) мы не можем схватывать действительность без (искажающего) влияния языка; и (в силу 1)

(УП-6) создание метаязыка невозможно; следовательно

(УП-7) истина как соответствие невыразима, следовательно (и в силу 1)

(УП-8) мы должны ограничиться синтаксисом, т. е. формализмом (Kusch, 1988, p. 99–100).

Как нетрудно заметить, эти тезисы представляют собой формулировку того, что может подразумеваться, когда говорят о «лингвистическом кантианстве» (некоторые из них являются общими, а некоторые носят более специфический характер и связаны с проблематикой логической семантики). В качестве яркого воплощения этой позиции Хинтикка рассматривает философию раннего Витгенштейна. При этом он отмечает, что «идея языка как универсального посредника может считаться лингвистическим соответствием определенных кантианских концепций. На эту связь указывает [сам] Витгенштейн» (Hintikka, 1997, p. 165).

Разумеется, некоторое соответствие между философией Канта и «лингвистическим кантианством» можно установить. Оно состоит в том, что, как уже было сказано выше, и аутентичное кантианство, и «лингвистическое кантианство» являются вариантами трансцендентализма. Однако это соответствие носит слишком общий характер для того, чтобы признать позицию, известную как «лингвистическое кантианство», в качестве законного наследника философии Канта, поскольку между ними имеют место принципиальные расхождения.

Hintikka transferred the dichotomy explained by Heijenoort from logic to language, juxtaposed the *calculus ratiocinator*, which is the conception of language as calculus, with the *lingua characterica*, which is the conception of language as the universal medium.

Later, M. Kusch summarised the key characteristics of the conception of language as a universal medium (UM) that were identified by Hintikka:

(UM-1) Semantic relations are inaccessible; therefore

(UM-2) we cannot imagine other semantic relations; therefore

(UM-3) model theory (and talk of possible worlds) is impossible (since model theory is based on the systematic variation of semantic relations); and (due to 1)

(UM-4) linguistic relativism is inevitable (we are trapped in our own language); for (due to 1 & 2)

(UM-5) we cannot grasp reality without the (distorting) interference of language; and (due to 1)

(UM-6) the construction of a metalanguage is impossible; therefore

(UM-7) truth as correspondence is inexpressible, therefore (and due to 1)

(UM-8) we have to limit ourselves to syntax, i.e., formalism (Kusch, 1988, pp. 99-100).

It is easy to see that these theses formulate what might be implied when “linguistic Kantianism” is mentioned (some of these theses are general and some of them more specific, the latter falling within the scope of logical semantics). Hintikka sees the philosophy of the early Wittgenstein as a vivid embodiment of this position. He notes that “the idea of language as the universal medium can be considered as a linguistic counterpart of certain Kantian doctrines. The connection is pointed out by Wittgenstein” (Hintikka, 1997, p. 165).

Of course, one could establish a certain correspondence between Kant’s philosophy and “linguistic Kantianism.” As mentioned above, this correspondence consists in the fact that both authentic Kantianism and “linguistic Kantianism” are variations of transcendentalism. However, this correspondence is too general to accept the position known as “linguistic Kantianism” as a legitimate heir to Kant’s philosophy. The fundamental differences between them render this impossible.

Conclusion

Thus, despite the prevalence of its use, the expression “linguistic Kantianism” is not completely adequate and can be misleading when it comes to the es-

Заключение

Итак, термин «лингвистическое кантианство», несмотря на широту его употребления, не вполне корректен и может вводить в заблуждение относительно характера и происхождения обозначаемой им идеи. Эту идею с большим правом можно обозначить как лингвистический трансцендентализм.

Термин «трансцендентализм» обязан своим происхождением Канту, который определил предложенное им в «Критике чистого разума» направление исследований как трансцендентальную философию, подразумевая под этим следующее: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*» (Кант, 2006, с. 79; B25). При этом слово «трансцендентальное» получило новый смысл, не соответствующий его более раннему употреблению (Serck-Hanssen, 2003, p. 7–9).

В настоящее время, как уже было отмечено, под трансцендентализмом понимаются любые «эпистемологические взгляды, согласно которым человеческое познание зависит как от эмпирических, так и от неэмпирических факторов» (Stroll, 1995, p. 97). В рамках такого понимания к трансцендентализму могут быть отнесены философские концепции, не совпадающие со взглядами самого Канта. Одним из их вариантов и является «лингвистическое кантианство», где в качестве неэмпирического фактора познания предлагается понимать язык.

Однако термин «кантианство», с моей точки зрения, не следует употреблять столь же широко, как термин «трансцендентализм», иначе к кантианству будут отнесены взгляды, которые принципиально расходятся со взглядами самого Канта, а это вряд ли целесообразно. Выше было показано, что идеи, обозначаемые как «лингвистическое кантианство», представляют собой именно такой случай. Между ними и философией Канта имеет место ряд принципиальных расхождений. Во-первых, для Канта мышление невербально, тогда как в основе «лингвистического кантианства» лежит идея о вербальном характере мышления. Во-вторых, Кант рассматривает описываемые им априорные формы познания как универсальные для человечества, тогда как сильная версия гипотезы лингвистической относительности, с которой зачастую связывается «лингвистическое кантианство», предполагает варьирование подобных форм в зависимости от языковых различий. В-третьих, философия Канта и «лингвистическое кантианство» представляют собой два разных типа трансцендентализма, которые можно обозначить как «трансцендентализм субъекта» и «трансцендентализм посредника» соответственно.

sence and origin of the idea that it designates. It would be more appropriate to refer to it as a “linguistic transcendentalism.”

The term “transcendentalism” owes its existence to Kant, who defined an avenue of research proposed in the *Critique of Pure Reason* as transcendental philosophy, by which he meant the following: “I call all cognition *transcendental* that is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible *a priori*. A system of such concepts would be called *transcendental philosophy*” (Kant, 2000, p. 149; KrV, B25). Here, the word “transcendental” was given a new meaning that did not correspond to its earlier usage (Serck-Hanssen, 2003, pp. 7-9).

As mentioned in the above, transcendentalism is nowadays understood as any “epistemological view that holds that human knowledge depends on both empirical and non-empirical factors” (Stroll, 1995, p. 97). Within such a conception, transcendentalism may be extended to philosophical conceptions that do not coincide with Kant’s views. One of such conceptions is that of “linguistic Kantianism,” which suggests a conception of language as a non-empirical factor of cognition.

However, I believe that the term “Kantianism” should not be used as broadly as the term “transcendentalism.” Otherwise, Kantianism would include views that are fundamentally at variance with Kant’s own views – which is inappropriate. It was shown above that the ideas referred to as “linguistic Kantianism” represent exactly such a case. There are fundamental differences between them and Kant’s philosophy. First, for Kant thought is non-verbal, whereas “linguistic Kantianism” rests on the very idea of the verbal nature of thought. Second, Kant considers *a priori* forms of cognition as universally valid for all humanity, whereas the strong version of the hypothesis of linguistic relativity, with which “linguistic Kantianism” is often associated, implies variations in such forms, depending on linguistic peculiarities. Third, Kant’s philosophy and “linguistic Kantianism” are two different types of transcendentalism that can be respectively designated as the transcendentalism of the subject and the transcendentalism of the medium.

To conclude, it is important to mention that the absence in Kant’s philosophy of the idea of linguistic determination does not mean that it is impossible to consider the correlation between a subject’s cognitive faculties and linguistic forms from a Kantian perspective. A rejection of the determination of thought by linguistic forms does not entail a rejection of the determination of language by forms of cognitive faculties. On the contrary, the former necessarily implies the latter.

В завершение следует сказать, что отсутствие в философии Канта идеи языковой детерминации познания не означает, что с кантовских позиций нельзя говорить о корреляции между познавательными способностями субъекта и языковыми формами. Отрицание детерминации мышления языковыми формами не влечет за собой отрицания детерминации языка формами когнитивных способностей, а скорее с необходимостью предполагает последнее.

Список литературы

- Гаман И. Г. Метакритика пуризма чистого разума // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры / пер. с нем., сост. С. В. Волжина. СПб.: РГП ЛГУ, 2006. С. 81–88.
- Драглина-Черная Е. Г. Консеквенции и дизайн в общей и трансцендентальной логике // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 25–39.
- Кант И. Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 // Соч. на нем. и рус. языках. Т. 2, ч. 1. М.: Наука, 2006.
- Кант И. Логика / пер. с нем. И. К. Маркова и В. А. Жучкова // Соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994а. Т. 8. С. 266–398.
- Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. языках. Т. 1. М.: Наука, 1994б. С. 125–148.
- Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / пер. с нем. В. С. Соловьёва // Соч.: в 8 т. М., 1994в. Т. 4. С. 5–152.
- Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И. З. Налетова // Структура научных революций / сост. В. И. Кузнецов. М.: АСТ, 2003. С. 9–268.
- Макеева Л. Б. Язык и реальность // Логос. 2006. № 6 (57). С. 3–20.
- Соболева М. Е. Как читать Канта, или Кант в контексте современных эпистемологических дискуссий в западном аналитическом кантоведении // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 129–140.
- Aarsleff H. The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder // *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms* / ed. by D. Hymes. Indiana: Indiana Univ. Press, 1974. P. 93–156.
- Anonymous. Prix proposé par l'Académie Royale des Sciences & Belles-Lettres de Prusse pour l'année 1759 // *Nouvelle bibliothèque germanique, ou histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, & des Pays du Nord* / ed. S. Formey. T. 21, pt. 1. P. 201–204.
- Berlin I. Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.
- Devitt M., Sterelny K. Language and Reality. Oxford: Blackwell, 1999.
- Dragalina-Chernaya E. Kant's Dynamic Hylomorphism in Logic // *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 2016. № 4. P. 127–137.
- Forster M. Kant's Philosophy of Language? // *Tijdschrift voor Filosofie*. 2012. 74^{ste} Jaargang, № 3. P. 485–511.
- Gale R. Some Metaphysical Statements about Time // *The Journal of Philosophy*. Vol. 60, № 9. 1963. P. 225–237.
- Heijenoort J. Logic as Calculus and Logic as Language // *Synthese*. 1967. Vol. 17. № 3: Language in Use Including Wittgenstein's Comments on Frazer and a Symposium on Mood and Language-Games. P. 324–330.

References

- Aarsleff H., 1974. The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder. In: D. Hymes, ed. 1974. *Studies in the History of Linguistics: Traditions and Paradigms*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 93-156.
- Anonymous, 1757. Prix proposé par l'Académie Royale des Sciences & Belles-Lettres de Prusse pour l'année 1759. *Nouvelle bibliothèque germanique, ou histoire littéraire de l'Allemagne, de la Suisse, & des Pays du Nord*, 21(1), pp. 201-204.
- Berlin, I., 2013. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.
- Devitt, M., Sterelny, K., 1999. *Language and Reality*, 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- Dragalina-Chernaya, E. G., 2018. Consequences and Design in General and Transcendental Logic. *Kantian Journal*, 37(1), pp. 25-39.
- Dragalina-Chernaya, E., 2016. Kant's Dynamic Hylomorphism in Logic. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 4, pp. 127-137.
- Forster, M., 2012. Kant's Philosophy of Language? *Tijdschrift voor Filosofie*, 74(3), pp. 485-511.
- Gale, R., 1963. Some Metaphysical Statements about Time. *The Journal of Philosophy*, 60(9), pp. 225-237.
- Hamann, J. G., 1995. Metacritique of the Purism of Reason. In: G. G. Dickson, 1995. *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 517-525.
- Heijenoort, J., 1967. Logic as Calculus and Logic as Language. *Synthese*, 17(3), pp. 324-330.
- Hintikka, J., 1997. *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- Kant, I., 1992. *The Jäsche Logic*. In: I. Kant. *Lectures on Logic*. Translated by J. M. Young, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-644.
- Kant, I., 1996. An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: I. Kant, *Practical Philosophy*. Translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-22.
- Kant, I., 2000. *Critique of Pure Reason (Unified Edition)*. Translated and edited by A. W. Wood and P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2002. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. Translated by G. Hatfield. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 29-170.
- Koerner, K. E. F., 2000. Towards a 'Full Pedigree' of the 'Sapir-Whorf Hypothesis': From Locke to Lucy. In: M. Pütz, M. Verspoor, eds. 2000. *Explorations in Linguistic Relativity*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp. 1-25.
- Kuhn, T., 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kusch, M., 1988. Husserl and Heidegger on Meaning. *Synthese*, 77(1), pp. 99-127.
- Lynch, M. P., 2001. *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge (Mass.): The MIT Press.

Hintikka J. *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*. Dordrecht : Springer, 1997.

Koerner K. E. F. Towards a 'full pedigree' of the 'Sapir – Whorf Hypothesis': From Locke to Lucy // *Explorations in Linguistic Relativity* / ed. by M. Pütz, M. Verspoor. Amsterdam (Phil.) : John Benjamins Publishing Co., 2000. P. 1 – 25.

Kusch M. Husserl and Heidegger on Meaning // *Synthese*. 1988. Vol. 77, №1. P. 99 – 127.

Lynch M. *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*. Cambridge (Mass.) : The MIT Press, 2001.

Peckhaus V. Schröder's Logic // *Handbook of the History of Logic*. Vol. 3 : *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege* / ed. by D. M. Gabbay, J. Woods. Amsterdam : Elsevier, 2004.

Penn J. *Linguistic Relativity versus Innate Ideas. The Origins of the Sapir – Whorf Hypothesis in German Thought*. The Hague : Mouton, 1972.

Romanos G. *Quine and Analytic Philosophy: The Language of Language*. Cambridge (Mass.) : The MIT Press, 1983.

Serck-Hanssen C. *Kant's Critical Debut: The Idea of the Transcendental in Kant's Early Thought* // *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental* / ed. by J. Malpas. L. ; N. Y. : Routledge, 2003. P. 7 – 21.

Smith B. *Against Fantology* // *Experience and Analysis: Proceedings of the 27th International Wittgenstein Symposium* / ed. by J. Marek, E.M. Reicher. Vienna : OBV & HPT, 2005. P. 153 – 170.

Stroll A. *Transcendentalism or Naturalism: The Only Alternatives?* // *Dialectica*. 1995. Vol. 49, №2/4. P. 95 – 111.

Stroud B. "Ludwig Wittgenstein" by David Pears (Review) // *The Journal of Philosophy*. 1972. Vol. 69, №1. P. 16 – 26.

Whorf B. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge (Mass.) : The MIT Press, 1956.

Wolff M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges "Begriffsschrift"*. Frankfurt a/M : Klostermann, 1995.

Об авторе

Михаил Алексеевич **Смирнов**, преподаватель, школы философии факультета гуманитарных наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: msmirnov@hse.ru

Для цитирования:

Смирнов М. А. Философия Канта и «лингвистическое кантианство» // *Кантовский сборник*. 2018. Т. 37, № 2. С. 32 – 45. doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-2.

Makeeva, L. B., 2006. *Language and Reality*. *Logos*, 57(6), pp. 3-20. (In Russ.)

Peckhaus, V., 2004. Schröder's Logic. In: D.M. Gabbay, J. Woods, eds. 2004. *Handbook of the History of Logic*, vol. 3: *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*. Amsterdam: Elsevier.

Penn, J., 1972. *Linguistic Relativity versus Innate Ideas. The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*. The Hague: Mouton.

Romanos, G., 1983. *Quine and Analytic Philosophy: The Language of Language*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.

Serck-Hanssen, C., 2003. Kant's Critical Debut: The Idea of the Transcendental in Kant's Early Thought. In: J. Malpas, ed. 2003. *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*. London & New York: Routledge, pp. 7-21.

Smith, B., 2005. Against Fantology. In: J. Marek, E. M. Reicher, eds. 2005, *Experience and Analysis*. Vienna: OBV & HPT, pp. 153-170.

Soboleva, M. E., 2018. How to Read Kant, or Kant in the Context of Contemporary Epistemological Discussions in Western Analytic Kant-Studies. *Voprosy filosofii*, 3, pp. 129-140. (In Russ.)

Stroll, A., 1995. Transcendentalism or Naturalism: The Only Alternatives? *Dialectica*, 49(2/4), pp. 95-111.

Stroud, B., 1972. "Ludwig Wittgenstein" by David Pears (Review). *The Journal of Philosophy*, 69(1), pp. 16-26.

Whorf, B., 1956. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge (Mass.): The MIT Press.

Wolff, M., 1995. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges „Begriffsschrift“*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

The author

Mikhail A. **Smirnov**, lecturer, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia.

E-mail: msmirnov@hse.ru

To cite this article:

Smirnov, M. A., 2018. Kantian Philosophy and 'Linguistic Kantianism'. *Kantian Journal*, 37(2), pp. 32-45. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-2>.

УДК 1(091):37.01

**ПРОБЛЕМА ПРАВОСОЗНАНИЯ
НА РАННЕМ ЭТАПЕ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ
В ФИЛОСОФИИ ПЕДАГОГИКИ
РУССКИХ НЕОКАНТИАНЦЕВ¹**

М. В. Воробьев²

В фокусе исследования находятся философско-педагогические концепции представителей немецкого (П. Натторп) и русского (С. И. Гессен, М. М. Рубинштейн) неокантианства. С целью выявления особенностей предлагаемых этими философами подходов к проблеме правосознания у детей автор показывает, что распространенная среди исследователей точка зрения о прямом заимствовании Гессеном у Натторпа иерархической триады нравственного развития личности (аномия — гетерономия — автономия) недостаточно обоснованна. Более того, Натторп вообще не пользуется понятием аномии для характеристики состояния нравственности и правосознания в период раннего детства, а позиция Рубинштейна по этому вопросу оказывается ближе к позиции Натторпа, чем Гессена. Далее прослеживается различие во взглядах русских неокантианцев на игру как на деятельность, имеющую ключевое значение для понимания специфики детского периода жизни человека. Согласно Гессену, игра — деятельность аномная, тогда как Рубинштейн видит в ней вид совместной деятельности, которая может стать условием формирования уважения к чужой личности и ее правам, то есть правосознания. В заключение исследуется понимание Гессеном и Рубинштейном феноменов права и правосознания, поскольку в непосредственной зависимости от специфики их трактовок эти авторы формулировали свои понятия правосознания у детей. В отличие от Гессена, который отстаивает аномию как специфическую характеристику раннего детства, исходя из того, что детям в этом возрасте этические категории не знакомы, Рубинштейн с самого начала своего исследования детского правосознания склонен вести речь о «правовой психике», которая содержит в себе зачатки будущего правосознания.

Ключевые слова: немецкое неокантианство, русское неокантианство, Пауль Натторп, Сергей Гессен, Моисей Рубинштейн, аномия, правосознание, личность.

Введение в проблему

Неокантианство — влиятельное направление в немецкой философии второй половины XIX — начала XX в., представители которого занимались исследованиями в различных областях философии,

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Современная философия образования: экзистенциально-антропологический поворот» при финансовой поддержке гранта РГНФ/РФФИ (№15-03-00760а).

² 308001, г. Белгород, Россия.

Поступила в редакцию: 16.01.2018 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-3

© Воробьев М. В., 2018

**LEGAL CONSCIOUSNESS
AT THE EARLY STAGE OF PERSONALITY
DEVELOPMENT FROM THE PERSPECTIVE
OF RUSSIAN NEO-KANTIAN PHILOSOPHY
OF PEDAGOGY¹**

M. V. Vorobiev²

In this study, I investigate the philosophico-pedagogical concepts developed by German and Russian Neo-Kantians, namely P. Natorp, S. I. Hessen, M. M. Rubinstein. In order to identify the peculiarities of the approaches of the Neo-Kantians to legal consciousness in children, I show that the widely accepted view that Hessen borrowed Natorp's hierarchical triad of moral development — anomie, heteronomy, and autonomy — lacks a solid ground. Moreover, Natorp generally does not use the concept of anomie to characterise the state of morality and legal consciousness during early childhood, and Rubinstein's position on this issue is closer to the position of Natorp than to that of Hessen. Furthermore, I examine the differences in the views of the Russian Neo-Kantians on play as an activity crucial for the understanding of human childhood. According to Hessen, play is anomic, whereas Rubinstein sees it as a collaborative activity that can engender respect for other people and their rights, i.e., to legal consciousness. In conclusion, I address Hessen's and Rubinstein's understandings of the phenomena of law and legal consciousness, which determined their definitions of legal consciousness in children. Unlike Hessen, who insists that anomie is innate in early childhood, since children of that age are unfamiliar with ethical categories, Rubinstein introduces the concept of "legal psychology," which contains the germs of legal consciousness.

Keywords: Neo-Kantianism, Paul Natorp, Russian philosophy, Sergey Hessen, Moses Rubinstein, anomie, legal consciousness, personality, pedagogy.

Introduction

Neo-Kantianism is a well-established tradition in the German philosophy of the second half of the 19th and early 20th centuries. Although the Neo-Kantians addressed different areas of philosophy, the philosophy of education always remained a rather exotic theme for them. It captivated the interest of only two German proponents of the tradition — Paul Natorp, who, with

¹ This study is part of the project "Contemporary Philosophy of Education: The Existential-Anthropological Turn," supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research (№ 15-03-00760a).

² Belgorod, Russia.

Received: 16.01.2018.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-3

© Vorobiev M. V., 2018

однако философия образования оставалась для них достаточно экзотической темой. Можно указать только двух представителей немецкого неокантианства, которые работали в этой области: Пауль Наторп, считающийся наряду со своим учителем Г. Когеном основателем Марбургской школы неокантианства, и Йонас Кон, один из философов баденского неокантианства. Неокантианство обрело последователей в лице многих российских студентов, отправившихся на рубеже веков учиться в Германию. По возвращении на родину русские неокантианцы перенесли на отечественную философскую «почву» методологические установки своих немецких учителей и круг обсуждаемых вопросов, специфических для этого направления. Причем вопросы практической философии, к которой относили и философию образования, интересовали русских неокантианцев подчас в большей степени, чем их немецких коллег.

Не касаясь в настоящей статье философско-педагогической концепции Й. Кона и ее возможных идейных связей с концепцией Наторпа, я обращусь к рецепции в России идей «социальной педагогики» Наторпа, поскольку именно эта концепция, изложенная в книге с таким же названием, нашла благодарный отклик по всему миру, в том числе в России. Как отмечает Н. А. Дмитриева, «Социальную педагогику» Наторпа в России ждали с нетерпением (Дмитриева, 2016, с. 49) и в целом «философско-педагогические идеи Наторпа, получившие популярность в России до революции, оставались востребованными вплоть до конца 1920-х гг.» (Дмитриева, 2017, с. 74). Среди русских неокантианцев, занимавшихся вопросами философии образования, особенно выделяются два исследователя — С. И. Гессен и М. М. Рубинштейн. Наиболее известен первый из них. В. Е. Деряга утверждает, что «имя Сергея Гессена стало нарицательным в философии образования. Русский ученый блестяще умел “поднимать” любые практические вопросы педагогики на высокий философский уровень» (Деряга, 2017, с. 26). А по мнению Е. Г. Осовского, Гессена «по праву следует считать родоначальником русской философии образования» (Осовский, 2004, с. 8). До сих пор менее известными остаются работы М. М. Рубинштейна, хотя по уровню проработки проблем он не уступал Гессену.

Несмотря на то что философско-педагогическое наследие русских неокантианцев достаточно обширно и каждый его фрагмент заслуживает отдельного рассмотрения, я ограничу рамки моего исследования проблемой аномии детства, так как, с одной стороны, это та тема, в трактовках которой между Гессеном и Рубинштейном обнаруживаются разногласия, а с другой — в ней проявляются многие ключевые аспекты практической философии русского неокантианства. Причем это ограничение двоякого рода — не только тематическое, но и хронологическое. Глав-

his teacher Hermann Cohen, co-founded the Marburg School of Neo-Kantianism, and Jonas Cohn, a member of the Baden School. Neo-Kantianism was popular among many Russians who studied abroad at the turn of the 20th century. Upon their return to the homeland, the Russian Neo-Kantians transferred to the national philosophical “soil” the methodologies of their German teachers and the range of discussed problems specific to Neo-Kantianism. Moreover, the Russian Neo-Kantians were more often interested in questions of practical philosophy, including the philosophy of education, than their German colleagues.

Without going into the details of Cohn’s philosophico-pedagogical conception and its possible links to Natortp’s reflection, I focus on the reception of Natortp’s social pedagogy in Russia. Presented in a book of the same name, the conception of social pedagogy was received with acclamation across the world, including Russia. As Nina A. Dmitrieva emphasises, “Natortp’s *Social Pedagogy* was keenly awaited in Russia” (Dmitrieva, 2016, p. 49). Overall, “Natortp’s philosophico-pedagogical ideas, which had gained popularity in Russia before the Revolution, remained popular until the late 1920s” (Dmitrieva, 2017, p. 74). The most prominent figures among Russian Neo-Kantians who addressed the philosophy of education were Sergey I. Hessen and the lesser-known Moisey (Moses) M. Rubinstein. Vardan E. Deryuga writes that “Sergey Hessen became a common name in the philosophy of education. The Russian scholar could elevate any issue of practical pedagogy to a very high level of philosophising” (Deryuga, 2017, p. 26). According to Evgeniy G. Osovsky, Hessen is rightfully considered the “forefather of the Russian philosophy of education” (Osovsky, 2004, p. 8). Although less known, Rubinstein examined the problems of education as thoroughly as Hessen did.

Despite the fact that the philosophico-pedagogical legacy of the Russian Neo-Kantians is fairly extensive and that each one of its fragments deserves separate consideration, I here limit the scope of my research to the problem of anomie in childhood, since, this is a topic on which, on the one hand, Hessen and Rubinstein have shown disagreements and which, on the other hand, reveals many key aspects of the practical philosophy of Russian Neo-Kantianism. This limitation is twofold — not only thematic, but also chronological. The main material for research on Hessen’s views on this topic is given in his philosophico-pedagogical texts of the pre-Polish period (1917–1934), because this is where the philosophical constituents of his conception are most clearly revealed. Hessen subsequently revised his conception of the periodisation of personality development from a psychological perspective. In turn, Rubinstein never fully developed his system of idealistic pedagogy, focusing “after the October Revolution in Russia [...] on individual problems, mostly psychological ones” (Hessen, 2004, p. 200).

ный материал для исследования взглядов Гессена по этой теме дают его философско-педагогические тексты допольского периода (1917–1934), так как именно в них максимально отчетливо обозначена философская составляющая его концепции. Впоследствии Гессен откорректировал свое видение периодизации развития личности с точки зрения психологического подхода, Рубинштейн же так до конца и не разработал собственную систему идеалистической педагогики, сосредоточившись «после Октябрьской революции в России... на отдельных проблемах, преимущественно психологических» (Гессен, 2004, с. 200).

Таким образом, цель моего исследования — выяснение специфики неокантианского подхода к проблеме раннего этапа развития личности, как его понимали Гессен и Рубинштейн. Для достижения этой цели необходимо последовательно решить ряд задач: во-первых, зафиксировать общее и различное между философией образования немецкого (П. Наторп) и русского неокантианства (С. И. Гессен, М. М. Рубинштейн) по вопросу о периодизации развития личности и сопоставить трактовки раннего (дошкольного) этапа развития личности у Гессена и Рубинштейна. Во-вторых, для выяснения особенностей этих трактовок целесообразно проследить различие во взглядах русских неокантианцев на игру как деятельность, имеющую ключевое значение для понимания специфики детского периода жизни человека. И наконец, необходимо рассмотреть понимание русскими неокантианцами феноменов права и правосознания, поскольку, как я полагаю, в непосредственной зависимости от специфики этих трактовок Гессен и Рубинштейн формулировали свои понятия правосознания у детей.

Периодизация нравственного развития личности и проблема аномии детства

К. В. Фараджев утверждает, что Гессен «во многом опирается на теорию Наторпа о трех стадиях личностного развития — аномии, гетеронмии и автономии» (Фараджев, 2010, с. 410). Этой точки зрения придерживаются и другие исследователи философии педагогики Гессена (Жиляева, 2012, с. 15, 62; Абрамова, 2008, с. 24), и, по-видимому, она проистекает от самого Гессена: в статье «Русская педагогика в XX веке» он прямо пишет, что заимствовал эту триаду у Наторпа (Гессен, 2004, с. 202). Однако представляется, что ситуация не столь однозначна. Тезис о «трех стадиях личностного развития» у Наторпа нуждается в уточнении, причем в результате уточнения он сам оказывается под вопросом. Обнаруживается, что Наторп вообще не пользуется понятием аномии, когда пишет в своей «Социальной педагогике» о домашнем воспитании — этапе воспитания, сопоставимом с дошкольным этапом у Гессена. Это понятие появляется у Наторпа в контексте обсуждения проблемы ото-

Thus, the purpose of my research is to identify the peculiarities of the Neo-Kantian approach to the problem of the early stage of personality development, as Hessen and Rubinstein understood it. To this end, it is necessary to consistently solve the following problems: First, to highlight the similarities and differences between the philosophy of education in German (Natorp) and Russian (Hessen and Rubinstein) Neo-Kantianism on the question of the periodisation of personality development and to compare Hessen's and Rubinstein's interpretations of the early (pre-school) stage of personality development. Second, in order to identify the peculiarities of these interpretations, one must examine the differences among the Russian Neo-Kantians' views on play as an activity that is key to understanding the peculiarities of childhood within the life of a person. Finally, it is necessary to consider the Russian Neo-Kantians' conceptions of the phenomena of law and legal consciousness, because I think that it is in direct dependence with these that Hessen and Rubinstein formulated their conceptions of legal consciousness in children.

The Periodisation of Moral Development and the Problem of Childhood Anomie

Kirill V. Faradzhev argues that Hessen “relies heavily on Natorp’s theory of the three stages of personality development — anomie, heteronomy, and autonomy” (Faradzhev, 2010, p. 410). This point of view is shared by many scholars of Hessen’s philosophy of pedagogy (Zhilyaeva, 2010, p. 15, 62; Abramova, 2008, p. 24), and apparently, it comes from Hessen himself: in his article “Russian Pedagogy in the 20th Century,” Hessen writes forthrightly that he borrowed this triad from Natorp (Hessen, 2004, p. 202). However, it seems that the situation is not so unequivocal. Natorp’s thesis of the “three stages of personality development” needed to be clarified, and, as a result of the clarification, the thesis itself became questionable. In effect, Natorp did not use the notion of anomie at all when writing about homeschooling in his *Social Pedagogy* — a stage of education comparable to the pre-school period in Hessen. Anomie appears in Natorp in the context of the discussion of the problem of the isolation of the individual from the community. True, at the same place Natorp remarks that “Any detachment of the individual from the community would lead to lawlessness — to anomie — and anomie would immediately turn into heteronomy, since the requirement of the universal law is unshakeable and, whether one wants it or not, it applies to each individual.”³ Thus, ultimately, anomie in Natorp

³ “Jede Loslösung des Individuums von der Gemeinschaft würde zur Gesetzlosigkeit — Anomie — führen, die aber da die Forderung des allgemeinen Gesetzes doch unerschütterlich besteht und ihre Geltung, gewollt oder ungewollt, auf jeden Einzelnen erstreckt, sofort Heteronomie bedeuten würde” (Natorp, 1911, p. 163).

рванности индивида от сообщества. Правда, там же Наторп замечает, что «всякая оторванность индивида от сообщества повела бы к незаконности, к аномии, а аномия тотчас приняла бы характер гетерономии, так как требование общего закона стоит все-таки нерушимо, и его значимость, — хотя и его или нет, безразлично, — распространяет свое значение на каждого отдельного индивида» (Наторп, 2006, с. 287). Получается, что в пределе аномия у Наторпа логически неотличима от гетерономии по факту вовлеченности любого человека в общество. Однако пока речь идет только о взрослых. Как обстоят дела у детей? К. В. Фараджев в предисловии к двухтомному изданию произведений М. М. Рубинштейна утверждает, что «Наторп приписывал ребенку (стадию «аномии». — М. В.), подчеркивая его независимость от каких-либо воспитательных влияний» (Фараджев, 2008, с. 36). Возможна ли, по Наторпу, у детей аномия, трактуемая таким образом? Возможность самостоятельного развития Наторп не отрицает — оно должно быть вписано в воспитывающее воздействие, но ребенок, по убеждению Наторпа, не может быть вне общества, и его бытие — это бытие, обусловленное общностью со взрослыми (Наторп, 1911, с. 208). Процесс воспитания личности, по Наторпу, — это процесс воспитания воли, и его этапы соответствуют трем ступеням активности сознания, каждая из которых характеризуется все большей осознанностью. Наторп отмечает, что уже на первой ступени активности воли — влечении к непосредственно данному в опыте — «существует смутная потребность и возможность сознательного регулирования действий, даже внутреннего регулирования сообразно идее разума — как для отдельной личности в детском возрасте, так и для народов, и для человечества. Иначе ребенок был бы и недоступен влиянию воли и разума воспитателя, а народ, состоящий из взрослых детей, еще того менее мог бы когда-либо своими собственными силами дойти до более высоких ступеней» (Наторп, 1911, с. 201–202). Наторповская социальная педагогика пропитана духом общности, поэтому трактовать понимание Наторпом отдельных этапов воспитания, например детства, как независимых от каких-либо воспитательных влияний, не представляется возможным.

В том же предисловии Фараджев совершенно справедливо отмечает, что Рубинштейн, в общих чертах следуя за наторповской периодизацией развития личности от «гетерономии» к «автономии», не поддерживал концепцию аномии детства. Тем не менее можно встретить и обратные утверждения (см.: Жилиева, 2012, с. 63). Парадоксальным образом эти утверждения снова восходят к Гессену, ведь в той же обзорной статье, в которой он «признался» в заимствовании триады у Наторпа, философ приписывает М. М. Рубинштейну собственную трактовку детства в духе аномии (Гессен, 2004, с. 200).

is logically indistinguishable from heteronomy, since each person is part of society. Here, he writes only about adults. But what about children? Faradzhev in his preface to a two-volume set of Rubinstein's works claims that "Natorp believes that anomie is innate in children and thus emphasises their independence from any educational influence" (Faradzhev, 2008, p. 36). Is anomie, defined in such a way, possible in children according to Natorp? He does not deny the possibility of independent development — it has to be part of the educational effect. However, a child cannot exist outside of society and its existence is shaped by a community (*Gemeinschaft*) that includes adults (Natorp, 1899, p. 201). According to Natorp, the process of upbringing of a person is a process of the upbringing of the will, and its stages correspond to the three stages of the activity of consciousness, each of which is characterised by increasing awareness. Natorp notices that, already at the first stage of the activity of the will, the drive towards what is immediately given in experience, there is

impulse and possibility for conscious regulation of action, even for uniform regulation in accordance with the idea of reason [...]; this applies to individuals in their childhood just as much as to nations and humankind at their childhood stage. Otherwise, the child would not be amenable to the influence of the educator's will and reason, and a nation consisting of childlike people would never be able to climb its way up to higher levels by its own strength.⁴

Natorp's social pedagogy is imbued with the spirit of *community*. Therefore, it is impossible to interpret Natorp's understanding of the individual stages of formation — for instance, childhood — as a phenomenon independent of any educational influences.

In the same preface, Faradzhev correctly remarks that, in broadly drawing from Natorp's periodisation of personality development from "heteronomy" to "autonomy," Rubinstein did not embrace the concept of childhood anomie. However, it is possible to find contrary claims (see Zhilyaeva, 2012, p. 63). Paradoxically, these claims go back to Hessen himself, because, in the same article in which he "confessed" to borrowing the triad from Natorp, Hessen ascribed his own anomic interpretation of childhood to Rubinstein (Hessen, 2004, p. 200).

Hessen interprets childhood as an anomic stage of personality development based on the nature of the prevalent activity of pre-school children — play — an

⁴ "...muß wohl Antrieb und Möglichkeit zu bewusster Regelung des Handelns, selbst zur einheitlichen Regelung gemäß der Idee der Vernunft, [...] vorausgesetzt werden; wie für das Individuum im Kindesalter, so für die Völker und die Menschheit in deren Kindheitsstadium. Sonst würde das Kind auch dem Einfluss von Willen und Vernunft des Erziehers nicht zugänglich sein, vollends ein Volk kindlicher Menschen sich niemals durch eigene Kraft zu den höheren Stufen emporzuarbeiten vermocht haben" (Natorp, 1899, pp. 193-194).

Гессен трактует детство как аномную стадию нравственного развития личности, основываясь на характеристике преобладающего вида активности детей дошкольного возраста — игры — как деятельности по существу аномной (Гессен, 1995, с. 92). При этом «аномия вообще есть беззаконие не в смысле случайности (в природе случай есть лишь непознанная необходимость), а в смысле произвольности (беззаконие в отношении должного)» (Гессен, 1995, с. 94). У ребенка отсутствует сознание норм, господствует естественная необходимость и преклонение перед силой.

Игра как аномная деятельность

Гессен полагает, что философское понимание игры, которое он развивает, в сущности, было намечено еще Кантом. Кант использовал понятие игры в «Критике эстетической способности суждения», где проводил различие между искусством и ремеслом: в отличие от ремесла, на которое «смотрят как на работу, то есть как на занятие, которое само по себе неприятно (обременительно) и привлекает только своим результатом (например, заработком)», игра есть вид «занятия, которое приятно само по себе» (Кант, 2001, с. 401, 403; AA 05, S. 304).

В оправдание философского подхода к определению игры Гессен замечает:

Философия и психология игры не противостоят друг другу, но находятся в гармоничном согласии: имея в виду основную цель нравственного образования — развитие личности человека, философия определяет *формальные свойства* игры, как бы ее стиль, могущий наполняться разнообразным содержанием. Психология, напротив, имея в виду роль игры как средства развития психофизического организма человека, определяет *материал* игры по его содержанию, в его материальных свойствах; она говорит о том, чем должен играть ребенок, а не как он им должен играть. Воспитатель ребенка должен сочетать поэтому глубокое знание его психофизического организма с философской интуицией той цели, которую он намерен достичь своим образованием (Гессен, 1995, с. 99).

Гессен переосмысливает кантовское понятие игры следующим образом: «Игра есть деятельность, в которой цель деятельности не вынесена за пределы самой деятельности, но в которой поэтому каждый момент ценен сам по себе» (Гессен, 1995, с. 92), и проводит схожее с кантовским различие между игрой и работой. Игра, по Гессену, деятельность хаотичная, цели игры «мимолетны и изменчивы» и в целом она не подчиняется «определенному закону», а потому является деятельностью аномной. Играя, ребенок не думает о будущем, о результате своей деятельности — он живет настоящим, ему важен сам процесс игры (Там же).

activity that is essentially anomic (Hessen, 1995, p. 92). At the same time, “anomie, in general, is not lawlessness in the sense of randomness (in nature, what appears as random is only an unknown necessity), but in the sense of arbitrariness (lawlessness with regards to duty)” (Hessen, 1995, p. 94). Unconscious of norms, children are ruled by natural needs and reverence for strength.

Play as an Anomic Activity

Hessen believes that the philosophical conception of play that he develops was in fact already outlined by Kant. Kant used the concept of play in the “Critique of the Aesthetic Power of Judgement,” where he made a distinction between art and handicraft: unlike handicraft, which is “regarded as labor, i.e., an occupation that is disagreeable (burdensome) in itself and is attractive only because of its effect (e.g., the remuneration)” (Kant, 2000, p. 183; KU, AA 05, p. 304), play is “an occupation that is agreeable in itself” (*ibid.*).

To justify his philosophical approach to the definition of play, Hessen observes:

The philosophy and psychology of play do not contradict each other. On the contrary, they are in harmonious accord. In understanding personality development as the ultimate goal of moral education, philosophy defines the *formal properties* of play, i.e., its style that can incorporate the most diverse content. Psychology, on the contrary, holds that play contributes to human psychophysical development, defines the *material* of play based on its content, and describes its material properties. Psychology prescribes what children should play with rather than how they should play. Therefore, an educator should have both a deep knowledge of children’s psychophysical conditions and a philosophical intuition about the goal to be achieved through education (Hessen, 1995, p. 99).

Hessen revises Kant’s concept of play as follows: “Play is an activity, the goal of which is not external to the activity itself, but in which each moment is thus valuable in itself” (Hessen, 1995, p. 92). And he draws a distinction similar to that which Kant makes between play and work. Play, according to Hessen, is a chaotic activity, the goals of which are “ephemeral and permutable.” Play does not abide by any “definite law”; it is thus anomic. When children play, they do not think about the future, about the results of their activity; they live in the present, the process of play itself is important for them (*ibid.*).

In responding to the possible criticism of such a sharp division between work and play, Hessen concedes that “play contains germs of work, and work

Отвечая на возможные упреки в чрезмерно резком разделении работы и игры, Гессен соглашается с тем, что «игра носит уже в себе задатки работы, в работе просвечивают следы игры, между той и другой существуют незаметные переходы» (Гессен, 1995, с. 93). Однако русский неокантианец идет на строгое размежевание этих понятий, утверждая, что использует «предельную» трактовку понятия игры. Игра удовлетворяется образами, предоставляемыми ей фантазией, поэтому результат игры всегда мимолетен, а цели неустойчивы. Работа же по своему существу требует воплощения в действительность и особой заботы об этом воплощении: по сути, это забота о том, чего еще нет, то есть в широком смысле — о будущем. При том что игра — деятельность аномная, Гессен признает за ней, при должной ее организации взрослыми, большой воспитательный потенциал: игра должна быть пронизана предчувствием будущего урока (Гессен, 1995, с. 120).

Таким образом, через понимание игры как аномной деятельности Гессен формулирует принцип аномности дошкольного периода жизни человека. Однако с такой трактовкой игры не согласен М.М. Рубинштейн. Подобно Гессену, он убежден, что игра составляет важнейшую характеристику детства: «Игры являются настоящей сферой жизни детей» (Рубинштейн, 1920, с. 223). Вместе с тем, в отличие от Гессена, Рубинштейн считает, что в игре не только проявляется чувство жизни, но и формируются первые правовые представления у детей. Рубинштейн полагает, что дети играют, «документируя чувство жизни», в игре «творится своя особая маленькая копия жизни» (Рубинштейн, 1920, с. 227). В игре дети вступают в общение друг с другом, и «в этом маленьком обществе устанавливается свой кодекс законов и общепринятых велений, которым все подчиняются сами собой» (Рубинштейн, 1920, с. 228).

Игра, по Рубинштейну, не может быть аномной деятельностью, так как именно в игре «действительно появляется реальное сознание существования таких же людей, как он сам» (Рубинштейн, 1920, с. 229). Взрослые могут вмешиваться в общение между детьми, регулировать его до определенной степени, но это всегда будет внешним воздействием, не дающим, согласно Рубинштейну, «реального знания», т. е. осознания существования чужой воли и необходимости считаться с ней. Игра как вид совместной деятельности — это, согласно Рубинштейну, та почва, на которой может произрасти уважение к чужой личности и ее правам. Собственно, по Рубинштейну, игра переходит в социальное воспитание тогда, когда «дети становятся членами маленького общества» (Рубинштейн, 1920, с. 228).

Рубинштейн отмечает и отрицательные черты игры. Ввиду обычного для игры как вида деятельности отсутствия принудительности, у играющего

bears traces of play; there are inconspicuous bridges between them" (Hessen, 1995, p. 93). However, the Russian Neo-Kantian insists on a strict division between these concepts, arguing that he uses the "ultimate" interpretation of the concept of play. Play rests satisfied with images produced by fantasy, thus the result of play is always ephemeral and its goals are unstable. Work, by its very nature, requires a tangible result and a special commitment to achieving such a result — a commitment to something that does not yet exist, i.e., to the future. Although he considers play to be an anomic activity, Hessen recognises that, if adequately supervised by adults, it can have significant educational potential. To this effect, however, play should contain the premonition of a lesson to come (Hessen, 1995, p. 120).

Thus, through his conception of play as an anomic activity, Hessen formulates the principle of anomie for the pre-school period of human life. However, Rubinstein disagrees with such an interpretation of play. Like Hessen, he is convinced that play is the most important characteristic of childhood: "Play is a very real sphere of a child's life" (Rubinstein, 1920, p. 223). But, unlike Hessen, Rubinstein believes that play not only manifests "a sense of life," but also contributes to the formation of the first legal representation in children. Moreover, Rubinstein writes that, through their ludic activity, the children "get a sense of life" and create "their own singular miniature copy of life" (Rubinstein, 1920, p. 227). Playing children enter into communication with each other and "in this small society, their own code of laws is established and decrees are generally accepted, which everyone obeys quite naturally" (Rubinstein, 1920, p. 228).

According to Rubinstein, play cannot be anomic, since it is precisely through play that "really arises the consciousness of the existence of other people" (Rubinstein, 1920, p. 229). Adults can interfere with the communication between children and, to a certain degree, regulate it, but it always remains an external interference, which, Rubinstein writes, does not give "real knowledge," i.e., the awareness of the existence of another's will and the need to reckon with it. According to Rubinstein, as a species of collaborative activity, play is the soil on which can grow respect for other persons and their rights. For Rubinstein, play transforms into social education when "children become members of a miniature society" (Rubinstein, 1920, p. 228).

Rubinstein also notes the negative aspects of play. It lacks compulsoriness and a child at play does not take on the "responsibilities of serious life." Play overwhelms children and can bring out the worst in them. Children's games are not played in isolation from their social environment and can absorb the vices of the adult world. So, Rubinstein's conclusions are similar to those of Hessen: adults have to supervise children's play, but

ребенка так же отсутствует и «серьезно-жизненная ответственность». Игра захватывает внимание ребенка и может побуждать его к проявлению дурных качеств. Детские игры не осуществляются в изоляции от окружающей социальной действительности, и многие недостатки мира взрослых могут проявляться в ней. Так, Рубинштейн приходит к выводам, сходным с выводами Гессена: взрослые должны контролировать игры детей, но как можно незаметней, иначе чрезмерный контроль может порождать пассивность в детях. Вопрос детской самостоятельности и самоорганизации в детских коллективах очень важен для Рубинштейна, ведь он исходит из принципов лично-ориентированной педагогики. Руководство взрослых должно минимизировать воздействие негативных факторов в игре и поощрять развитие положительных (Рубинштейн, 1920, с. 233–234). При этом игры, проводимые под руководством взрослых, должны не замещать, а только дополнять игровую активность детей. В игре дети вырабатывают свою личность, познают сами себя, им для этого нужны прежде всего самостоятельность и свободная самостоятельность, которые можно только дополнять и корректировать.

Как видно из вышесказанного, в ответе на вопрос, что такое игра и какое место она занимает в жизни детей, позиции русских неокантианцев имеют как сходства, так и различия. Гессен ищет такого совмещения философских и психологических трактовок игры, при которых философия и психология смогут образовать ее единое педагогическое понимание. Рубинштейн не ставит вопрос о философском обосновании игры, но при этом в его пафосе ориентации игры на «жизненность» контекстуально угадывается влияние философии жизни. Роль, которую игра выполняет в жизни детей, русские неокантианцы видят по-разному. Детские убеждения, взгляды на себя и на сверстников, их выражение в практиках взаимодействия с другими детьми, выступающие для Рубинштейна доказательством возможности говорить о «проблесках правосознания» у детей, в рамках философской схемы Гессена не имеют существенного значения. Является ли это результатом особого ригоризма системы философской педагогики Гессена, его склонности игнорировать действительность в угоду философской схеме? Для ответа на этот вопрос необходимо прояснить смысл, который русские неокантианцы вкладывали в понятия права и правосознания.

Право и правосознание у детей

Понятие права формулируется Гессеном в оппозиции к понятиям природы и нравственности. В отличие от законов природы, которые невозможно нарушить, и нравственного закона, действие которого происходит из личного убеждения, нормы права представляют собой «гетерономное долженствова-

to do so surreptitiously, otherwise excessive control can cause passivity in children. The problem of children's self-activity and self-organisation in children's groups is very important for Rubinstein, since he proceeds from principles of personality-oriented pedagogy. Instructions from adults should minimise the negative effects of play and encourage positive ones (Rubinstein, 1920, pp. 233-234). Games supervised by adults should not replace, but only complement unsupervised ludic activity. In playing, children cultivate their own personalities and become aware of themselves. For this, they first of all need autonomy and freedom of self-activity, which can only be supplemented and rectified.

As can be seen from the above, the positions of the Neo-Kantians both resemble each other and differ when it comes to answering the question "what is play and what place it takes in a child's life?" Hessen gravitates towards a combination of philosophical and psychological interpretations of play that could allow for the formation of an integrated pedagogical conception. Rubinstein does not raise the question of the philosophical foundation of play, but, at the same time, his celebration of "vitality" in his treatment of play betrays an influence from *Lebensphilosophie*. The two Neo-Kantians interpret the role of play in children's life differently. The beliefs of children, their perceptions of themselves and their peers, and the way they express those beliefs and perceptions in practical interactions with other children, which, for Rubinstein, are proof of the possibility to speak of "glimpses of legal consciousness" in children, do not have such a substantial significance within the framework of Hessen's philosophical scheme. Is this a result of the peculiar rigourism of Hessen's system of philosophical pedagogy, of his tendency to ignore reality for the sake of the philosophical scheme? To answer this question, it is necessary to understand what meaning the Russian Neo-Kantians attached to the concepts of law and legal consciousness.

Law and Legal Consciousness in Children

Hessen formulates his concept of law in opposition to the concepts of nature and morality. In contrast to the laws of nature, which cannot be violated, and the moral law, which is made effective by personal conviction, the rules of law are a "heteronomous obligation." Expecting submission to themselves, the rules of law "lay claim to act" as if they were laws of nature. However, since they are essentially established norms, these rules of law always lag behind comparatively to the ever-changing reality. At the same time, they retain their "crystallinity of structure," which causes their extraneousness to the will of a person who is required to obey them unconditionally, even if this person or group of persons is a legislator or legislators (Hessen, 1995, p. 90).

ние». Они, ожидая подчинения себе, «притязают действовать» так, как если бы они были законами природы. Будучи по своему существу нормами установленными, нормы права всегда запаздывают по отношению к постоянно меняющейся реальности. При этом сохраняется их «кристалличность строения», что обуславливает их чужеродность воле человека, от которого требуется безусловное подчинение, даже если этот человек или группа людей являются законодателями (Гессен, 1995, с. 90).

Двойственная природа права выражается в том, что, с одной стороны, оно устанавливается для того, чтобы обеспечить интересы власти в вопросе управления бытием общества, но, с другой стороны, право обращено к высшим духовным ценностям и потому «служит связующим звеном между социальным и духовно-культурным планами человеческого бытия» (Валицкий, 2012, с. 548).

А. Валицкий указывает, что призвание права для Гессена заключается в «спиритуализации» социального бытия людей, постепенном приближении его к духовно-культурной общности. Благодаря праву возникают условия для того, чтобы человек стал необходимой предпосылкой общества в не меньшей степени, чем та, в какой он является его производной. Полная осознанность действий, мотивов и их конечных целей достижима для человека только тогда, когда он получает возможность выйти из обусловленности социальностью подобно тому, как он когда-то вышел из природной обусловленности (Валицкий, 2012, с. 546–547).

Понятие правосознания Гессеном употребляется в значении правового мировоззрения, которое может приписываться как целой эпохе, народу, так и господствующему теоретическому умонастроению. Так, Гессен может говорить о правосознании Средних веков и правосознании современном, анализировать и сопоставлять их содержание, в котором мыслятся такие аспекты, как права и обязанности личности, границы ее свободы, ее место в обществе и т. д. Совершенно иной подход к правосознанию можно найти у М. М. Рубинштейна.

В своем понимании права Рубинштейн опирается на идеи современников: польского правоведа Ю. Макаревича и своего соотечественника Е. Н. Трубецкого. У Макаревича Рубинштейн заимствует понимание того, что в обычном праве (как и у детей, добавляет Рубинштейн) критерии правовой оценки деяния находятся в области бессознательного. В связи с этим Рубинштейн формулирует и обосновывает собственный подход к изучению правосознания у детей:

Где... идет речь не о логическом значении и нормах правильного мышления, как и правовых отношений, а о возникновении и происхождении мышления, как и права, там мы должны отрешиться от

The nature of law is dual. On the one hand, it is established in order to ensure the interests of the authorities with regards to the governance of society. But, on the other hand, law appeals to the highest spiritual values and thus mediates “between the social and spiritual/cultural levels of human existence” (Walicki, 1987, p. 457). Andrzej Walicki writes that, in Hessen’s view, the vocation of law is the “spiritualisation” of the social existence of human beings, its gradual approach to a spiritual-cultural community. Thanks to the law, the possibility arises for human beings to become the necessary condition of society to no lesser degree than they are its product. Full awareness of one’s actions, motives, and ultimate goals is possible for a person only when human beings cease to be conditioned by society in the same way as they once ceased to be conditioned by nature (Walicki, 1987, p. 456).

Hessen uses the concept of legal consciousness in the sense of a legal worldview that can be attributed to an entire era, a nation, or a prevailing theoretical mentality. Hessen can thus speak of a legal consciousness of the Middle Ages and a contemporary legal consciousness, as well as analyse and compare the contents of the two, in which he considers such aspects as the rights and duties of individuals, restriction on individual freedom, its place in society, etc. Rubinstein proposes a completely different approach to legal consciousness.

In his conception of law, Rubinstein draws on the ideas of his contemporaries: the Polish jurist Juliusz Makarewicz and his Russian compatriot Evgeniy Trubetskoy. From Makarewicz, Rubinstein borrowed the conception that, in common law (and in children, Rubinstein adds), the criteria for legal assessment are located in the unconscious. In this regard, Rubinstein formulates and grounds his own approach to the study of legal consciousness in children:

If we regard not the logical meaning and the rules of correct thinking, as well as of legal relations, but the *origins* and *genesis* of thinking, as well as of law, we must abandon the search for exact logical concepts and move the centre of gravity to everyday *life* experience and expressions, when individuals often reveal their conceptions and claims, not in the logical form of reasoning, but in their behaviour and actions (Rubinstein, 1925, p. 18).

Formulated in this way, the research objective does not consist in seeking for the concept of law, but in describing the phenomenon of the experience of legal relations and their implementation, the recognition of obligations and responsibilities.

From Trubetskoy, Rubinstein borrows the general definition of law: “Law is the order that governs the

поисков точных логических понятий и перенести центр тяжести в переживания и высказывания обычного жизненного типа, когда индивид часто выявляет свое понимание или притязание не логической формой своих суждений, а своим поведением и делом (Рубинштейн, 1925, с. 18).

Поставленная таким образом исследовательская задача ищет не понятия права, а описания феномена переживания правовых отношений и их осуществления, признания обязательств и обязанностей.

У Трубецкого Рубинштейн заимствует общее определение права: «Право есть порядок, регулирующий отношения отдельных лиц в человеческом сообществе» (Рубинштейн, 1925, с. 20), при этом право всегда либо устанавливает обязанности, либо выражает притязание. По сути, право у Рубинштейна оказывается тождественно правилам поведения, совершенно не обязательно кем-то установленным и осознаваемым, а правосознание — это «сознание социальной необходимости, приемлемости или неприемлемости того или иного поведения во взаимоотношении людей» (Там же). Под правосознанием у детей Рубинштейн понимает «все те сознательные проявления, в которых они (дети. — М. В.) либо претендуют для себя или признают за другими — безразлично вместе или отдельно — претензию на возможность того или иного поведения, взаимодействия или использования» (Там же).

Рубинштейн полагает, что в основе детского правосознания «лежит социальный инстинкт и естественное ощущение приемлемости или неприемлемости с точки зрения самосохранения данной группы и индивида, живущих в определенных условиях или несущих в себе отзвуки старых родовых переживаний» (Рубинштейн, 1925, с. 21). Для фиксации правовых представлений у детей важен не факт влияния государственного законодательства, а наличие социальных взаимоотношений. Более того, простая сумма находящихся совместно на некоторой территории индивидов еще не дает общества. Только тогда, когда возникают правовые взаимоотношения, возникает впервые общество.

Рубинштейн пишет, что ввиду слабой развитости этой области знания можно вести речь о наличии правосознания, основываясь только на внешних наблюдениях за детьми в возрасте, когда ребенок овладел словом, приобрел способность к самостоятельному передвижению и вступает во взаимоотношения с другими детьми. Следовательно, невозможно знать наверняка, когда зарождается правосознание у детей, мы можем только регистрировать какой-то его уровень исходя из наблюдений за ними в процессе их взаимодействия друг с другом в коллективе. Если говорить о таком элементе правосознания, как право и чувство собственности, то можно отметить дина-

relations between individuals in a human community" (Rubinstein, 1925, p. 20). At the same time, the law always either imposes obligations or expresses demands. In fact, the law in Rubinstein turns out to be identical to the rules of conduct, which are not necessarily established by someone or even consciously recognised. And, for him, legal consciousness is the "awareness of a social necessity, of the acceptability or unacceptability of certain behaviours in relationships between human beings" (*ibid.*). By "legal consciousness in children" Rubinstein means "all the conscious manifestations, in which they [i.e., the children] either make demands or recognise the demands of others — together or separately — for the possibility of this or that behaviour, interaction or use" (*ibid.*).

Rubinstein believes that the legal consciousness of children rests on a "social instinct and the natural sense of the acceptability or unacceptability of something from the perspective of the self-preservation of a given group or an individual living in certain conditions and bearing the echoes of ancestral experiences" (Rubinstein, 1925, p. 21). Towards the fixation of legal consciousness in children, it is not the influence of the state legislation that is important, but rather the presence of social relationships. Moreover, the mere sum of individuals jointly located in a certain territory does not necessarily form a society. Only where legal relationships arise, can a society arise for the first time.

Rubinstein writes that, in view of the poor development of this field of knowledge, one may speak of a presence of legal consciousness only based on external observations of children at an age when the child has acquired language, and the ability to move independently, and can enter into relationships with other children. Thus, it is impossible to know for sure exactly when legal consciousness emerges; one can only detect a certain level of development of legal consciousness based on the observations of interaction between children within a collective. Concerning such example of legal consciousness as the right of ownership and the sense of the right to property, we note that children have a dynamic conception of ownership. First appears a sense of property that extends to everything and everyone around them. Then, after having gained experiences of interactions with others and having made their own mistakes, children develop an understanding of the right to property and, possibly, of other rights, too. Authority plays a crucial role in legal relations between children. However, soon enough, under the formative influence of experiences of interaction with others and a positive influence from authority figures, they "develop an understanding of property and recognise the other person as partially equal. This gives rise to the gradual growth of a sense of justice, which is supported by the urge to commu-

мику понимания ребенком права собственности при том, что сперва появляется чувство собственности, которое распространяется на все и на всех вокруг, а затем уже, в процессе взаимодействия с другими, на опыте собственных ошибок рождается понимание права собственности и, возможно, прочих прав. Авторитет играет существенную роль в правовых отношениях детей. Однако довольно скоро под оформляющим влиянием опыта взаимодействия с другими и в присутствии положительного авторитета «устанавливается некоторое понимание собственности и признания чужой личности как отчасти равноправной, тогда появляется и растет понемногу чувство справедливости, поддерживаемое стремлением к общению и детской способностью легко вызывать в себе сочувствие к другим» (Рубинштейн, 1920, с. 424). Впрочем, Рубинштейн признает, что «вначале требования справедливости... обращают на себя внимание детей со стороны, обращенной к их личным интересам» (Рубинштейн, 1920, с. 425), и если дети и готовы компенсировать ущерб чужой собственности за счет своей, то «в дошкольный период большей частью только под давлением авторитета других, а не добровольно. Голос справедливости начинает говорить самостоятельно, автономно значительно позже, уже в школьном возрасте» (Там же).

В детском правосознании много изъянов, дети «легко отождествляют право с силой, а так как они при этом скоро научаются очень высоко ценить товарищескую солидарность, то в жертву коллективу, идущему за сильным, импонирующим им индивидом, приносится много требований справедливости и нравственности» (Рубинштейн, 1920, с. 425–426).

Суммируя вышесказанное, можно сделать вывод, что, в отличие от Гессена, который, обсуждая аномию детства в допольский период, исходит в первую очередь из этических категорий — понятия о должном, Рубинштейн с самого начала своего исследования детского правосознания склонен вести речь о «правовой психике». Оба философа признают большую роль авторитета на этапе дошкольного и школьного воспитания. Однако, согласно Рубинштейну, если правосознание детей «требует все время поправки, укрепления, защиты от симпатий или несимпатий» (Там же), это не значит, что его нет.

Заключение

Общее во взглядах двух русских неокантианцев на задачи педагогики и детство обусловлено сходством их представлений о личности как о задаче. В духе кантианской философии процесс развития нравственного сознания человека, по версии Наторпа и Рубинштейна, идет от гетерономии к автономии. Автономия, впрочем, не означает обособления от культуры и общества. По Наторпу, автономия

ируется и по способности ребенка легко вызвать симпатию других» (Рубинштейн, 1920, с. 424). Однако, Рубинштейн признает, что «вначале, требования справедливости [...] сосредоточены на их собственных интересах» (Рубинштейн, 1920, с. 425). В большинстве случаев, даже если дошкольные дети готовы компенсировать ущерб, причиненный имуществу другого человека за свой счет, они делают это, «не добровольно, а только под давлением авторитета». Голос справедливости становится независимым и автономным гораздо позже, в школьном возрасте» (*ibid.*).

Существует много недостатков в юридическом сознании детей: Дети «легко отождествляют закон с силой, но как только они начинают ценить товарищескую солидарность, многие требования справедливости и морали жертвуются ради группы, которая следует сильному и налагающему индивиду» (Рубинштейн, 1920, сс. 425–426).

Резюмируя вышесказанное, можно сделать вывод, что, в отличие от Гессена, чье предпольское понимание детства основано в первую очередь на этической категории долга, с самого начала своего исследования детского правосознания Рубинштейн склонен вести речь о «правовой психике». Оба философа признают большую роль авторитета на этапе дошкольного и школьного воспитания. Однако, согласно Рубинштейну, если правосознание детей «требует все время поправки, укрепления, защиты от симпатий или несимпатий» (Там же), это не значит, что его нет.

Conclusion

The similarities between the views of the two Russian Neo-Kantians on childhood and the aims of pedagogy are due to their similar conceptions of personality. In the spirit of Kantian philosophy, Natorp and Rubinstein believe that the process of development of moral consciousness in humans proceeds from heteronomy to autonomy. Autonomy, however, does not mean isolation from culture and society. According to Natorp, personal autonomy is instrumental in attaining the highest level of unity with other people, which is a state of solidarity when independent people can achieve a “community of wills that rests on pure mutual agreement.”⁵ Attention to the person and his freedom, while simultaneously preserving the horizon of culture and communality between people, constitutes the central characteristics of Neo-Kantian pedagogy.

In contrast to Natorp, Hessen distinguishes three stages of personality development, supplementing heteronomy and autonomy with anomie. This becomes

⁵ “...solche Gemeinschaft der Willen, die auf reiner gegenseitiger Verständigung ... ruht” (Natorp, 1899, p. 227).

личности дает человеку возможность перейти к высшему уровню общности с другими людьми, тому состоянию солидарности, когда самодовлеющие личности могут достичь «такой общности воли, которая построена на чистом взаимном соглашении» (Наторп, 1911, с. 233). Внимание к личности и ее свободе при сохранении горизонта культуры и общности между людьми является конституирующей характеристикой неокантианской педагогики.

В отличие от Наторпа, Гессен формирует триаду этапов в развитии личности путем добавления аномии к этапам гетерономии и автономии. Это становится возможным не только за счет игнорирования тонких нюансов во взаимодействии детей, на которые указывает Рубинштейн, но и в силу желания Гессена соблюсти чистоту формы своей философской схемы, в которой дети дошкольного возраста не обладают еще сознанием норм. И здесь позиции Гессена, Рубинштейна и до некоторой степени Наторпа, которому все-таки несвойственно было заострять внимание на этом вопросе, расходятся. «Камнем преткновения» становится понятие детской игры. Если для Гессена ее произвольность — явное свидетельство аномности, то Рубинштейн видит в ней условие к развитию правосознания. Наличие проявлений последнего у детей не позволяет Рубинштейну согласиться с идеей Гессена.

В заключение необходимо заметить, что в соответствии с принятым хронологическим ограничением предпринятого исследования за пределами рассмотрения осталась поздняя трансформация взглядов Гессена на иерархию этапов развития личности. Как сообщает Е. Г. Осовский, Гессен, «осознав известный схематизм (своей) возрастной периодизации, в конце 30-х гг. ... обратился к практически более удобной — традиционной — периодизации детства, связанной с периодами развития ребенка и юноши и, соответственно, со ступенями обучения и характеристикой различных образовательных учреждений. Его также привлекла более тонкая периодизация, основанная на идее неравномерности развития психики детей Ж. Пиаже...» (Осовский, 2004, с. 14). Философско-образовательные взгляды Рубинштейна трансформировались на позднем этапе его жизни не столь значительно, хотя ориентацию на жизненность и конкретную действительность отношений воспитуемых русский неокантианец сохранил до конца своей творческой биографии.

Список литературы

- Абрамова Л. Г. Педагогика культуры: истоки прикладной философии С. И. Гессена // Вестник РГУ им. И. Канта. 2008. Вып. 5: Сер. Педагогические и психологические науки. С. 24–29.
- Валицкий А. Философия права русского либерализма. М.: Мысль, 2012.

possible not only because Hessen ignores certain details in the interactions between children (these details are emphasised by Rubinstein), but also because he seeks to achieve purity in his philosophical scheme, within which pre-school children do not yet have a consciousness of norms. This is where the positions of Hessen, Rubinstein, and, partly, Natorp diverge — although Natorp did not pay much attention to the topic. The “stumbling block” is the concept of children’s play. Whereas for Hessen the arbitrariness of play is clear evidence of anomie, Rubinstein sees in it a condition for the development of legal consciousness. The presence of signs of legal consciousness in children prevents Rubinstein from agreeing with Hessen’s idea.

In conclusion, it should be noted that, given the period that my research is concerned with, the later transformations of Hessen’s views on the hierarchy of stages of personality development go beyond the scope of this study. As E. G. Osovsky says, “after realising the sketchiness of [his own] age-specific periodisation, at the end of the 1930s, [Hessen] turned to the more convenient — traditional — periodisation of childhood, which is based on the periods of child and adolescent development and, thus, on the stages of education and characteristics of different educational institutions. He also became interested in a more precise periodisation, based on Jean Piaget’s idea of the non-uniform development of child psychology” (Osovsky, 2004, p. 14). Rubinstein’s philosophico-pedagogical views underwent a less dramatic transformation in his later years, even though he kept his orientation towards vitality and concrete reality of relations between children until the end of his creative life.

References

- Abramova, L. G., 2008. The Pedagogy of Culture: the Origin of S. Hessen’s Applied Philosophy. *Vestnik RGU im. I. Kanta, Pedagogicheskie i psichologicheskie nauki* [Immanuel Kant Russian State University’s Vestnik. Ser. Philology, Pedagogy, and Psychology], 4, pp. 24–29. (In Russ.)
- Deryuga, V. E., 2017. S. I. Hessen’s Philosophical Theory of Education. *Problemy sovremennogo obrazovaniya* [Problems of Modern Education], [e-journal] 5, pp. 26–32. (In Russ.)
- Dmitrieva, N. A., 2016. Around the “Social Pedagogy” of Paul Natorp: Vladimir Dinze in the Debates on National Upbringing. Part 1. *Kantovsky sbornik* [Kantian Journal], 35(4), pp. 38–55. (In Russ.)
- Dmitrieva, N. A., 2017. Around the “Social Pedagogy” of Paul Natorp: Vladimir Dinze in the Debates on National Upbringing. Part 2. *Kantovsky sbornik* [Kantian Journal], 36(1), pp. 66–89. (In Russ.)
- Faradzhev, K. V., 2008. Philosophy and Life of Moses Rubinstein. In: M. M. Rubinstein, 2008. *O smysle zhizni. T. 1: Trudy po filosofii tsennosti, teorii obrazovaniya i universitetskemu voprosu*. [On Meaning of Life. Volume 1: Works on Philosophy of Value, Theory of Education and Subject of University], edited by N. V. Plotnikov, K. V. Faradzhev, Moscow: Territoriya budushchego, pp. 7–41. (In Russ.)

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

Гессен С.И. Русская педагогика в XX веке // Гессен / сост. и авт. предисл. Е.Г. Осовский. М. : Изд. дом Шалвы Амонашвили ; Моск. гор. пед. ун-т, 2004. С. 183–211.

Дерюга В.Е. Философская концепция воспитания С.И. Гессена // Проблемы современного образования. 2017. №5. С. 26–32. URL: <http://www.pmedu.ru/images/ps02017-5/26-32.pdf> (дата обращения: 15.01.2018).

Дмитриева Н.А. Вокруг «Социальной педагогики» Пауля Наторпа: В.Ф. Динзе в полемике о национальном воспитании. Часть 1 // Кантовский сборник. 2016. Т. 35, №4. С. 38–55.

Дмитриева Н.А. Вокруг «Социальной педагогики» Пауля Наторпа: В.Ф. Динзе в полемике о национальном воспитании. Часть 2 // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, №1. С. 66–89.

Жиляева Е.И. Проблема человека в социальной философии С.И. Гессена: дис. ... канд. филос. наук. Архангельск, 2012.

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

Наторп П. Культура народа и культура личности. Шесть лекций // Избр. работы / сост. В.А. Куренной. М. : Территория будущего, 2006. С. 145–295.

Наторп П. Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности. СПб. : Изд. О.В. Богдановой, 1911.

Осовский Е.Г. Сергей Гессен: Педагогика гуманизма — гуманизм педагогики // Гессен / сост. и авт. предисл. Е.Г. Осовский. М. : Изд. дом Шалвы Амонашвили ; Моск. гор. пед. ун-т, 2004. С. 5–18.

Рубинштейн М.М. Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. М. : Задруга, 1920.

Рубинштейн М.М. Социально-правовые представления и самоуправление у детей. М. : Право и жизнь, 1925.

Фараджев К.В. Несостоявшаяся альтернатива: неокантианская педагогика в России в начале XX века // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М. : РОССПЭН, 2010. С. 400–413.

Фараджев К.В. Философия и жизнь Моисея Рубинштейна // Рубинштейн М.М. О смысле жизни. Т. 1: Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу / под ред. Н.С. Плотникова и К.В. Фараджева. М. : Территория будущего, 2008. С. 7–41.

Об авторе

Максим Викторович **Воробьев** — независимый исследователь, Белгород, Россия.

E-mail: maxim22176@yandex.ru

Для цитирования:

Воробьев М.В. Проблема правосознания на раннем этапе развития личности в философии педагогики русских неокантианцев // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, №2. С. 46–57. doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-3.

Faradzhev, K. V., 2010. Alternative Failed: Neo-Kantian Pedagogy in Russia at the Beginning of the 20th Century. In: I.N. Griftsova, N.A. Dmitrieva, eds. 2010. *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriei poznaniya i kritikoi kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: Between Epistemology and the Critique of Culture]. Moscow: ROSSPEN, pp. 400-413. (In Russ.)

Hessen, S.I., 1995. *Osnovy pedagogiki. Vvedenie v prikladnuyu filosofiyu* [Foundations of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy]. Moscow: Shkola-Press. (In Russ.)

Hessen, S.I., 2004. Russian Pedagogy in the 20th Century. In: E.G. Osovsky, ed. 2004. *Hessen*. Moscow: Izdatel'skiy dom Shalvy Amonashvili, pp. 183-211. (In Russ.)

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

Natorp, P., 1911. *Volkskultur und Persönlichkeitskultur: sechs Vorträge*. Leipzig: Quelle & Meyer.

Natorp, P., 1899. *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart: Fr. Frommann.

Osovsky, E.G., 2004. Sergey Hessen: Pedagogy of Humanism — Humanism of Pedagogy. In: E.G. Osovsky, ed. 2004. *Hessen*. Moscow: Izdatel'skiy dom Shalvy Amonashvili, pp. 5-18. (In Russ.)

Rubinstein, M.M., 1920. *Ocherk pedagogicheskoi psikhologii v svyazi s obshchei pedagogikoi* [Outline of Pedagogical Psychology in Relation to General Pedagogy]. Moscow: Zadruga. (In Russ.)

Rubinstein, M.M., 1925. *Sotsial'no-pravovye predstavleniya i samoupravlenie u detei* [Social-Legal Representations and Self-Governing in Children]. Moscow: Pravo i Zhizn'. (In Russ.)

Walicki, A., 1987. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Oxford: Clarendon Press.

Zhilyaeva, E.I., 2012. *Problema cheloveka v sotsial'noi filosofii S. I. Gessena* [The Problem of Man in the Social Philosophy of S. I. Hessen]. Dissertation of Candidate of Sciences (Philosophy). Arkhangelsk. (In Russ.)

The author

Maxim V. **Vorobiev**, Independent Researcher, Belgorod, Russia.

E-mail: maxim22176@yandex.ru

To cite this article:

Vorobiev, M.V., 2018. Legal Consciousness at the Early Stage of Personality Development from the Perspective of Russian Neo-Kantian Philosophy of Pedagogy. *Kantian Journal*, 37(2), pp. 46-57. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-3>.

РУССКИЙ КОГЕН:
НЕКРОЛОГИ 1918 ГОДАМ. А. Колеров¹

Русская либеральная и социалистическая пресса на территории РСФСР, контролировавшейся советской властью, пока советская власть оставалась коалиционной, уже тогда могла называться *подсоветской*, но была в целом свободна. Повременная печать вплоть до 7 июля 1918 г. успешно принаравливалась к новой власти, когда надо меняя названия, но сохраняя преемственность оформления и политической линии. Однако 6 июля 1918 г. левые социалисты-революционеры — участники советской коалиции, младшие партнеры большевиков — подняли восстание, требуя революционного разрыва Брест-Литовского мира с Германией и ее союзниками. Восстание было подавлено, но его день стал последним днем свободной политической периодики в Советской России.

Брест-Литовский мир, несомненно, делал РСФСР внешнеполитическим и внешнеэкономическим протекторатом Германии. Несмотря на мир, в течение весны 1918 г. Германия продолжала двигать свои войска на восток, занимая всё новые территории. Но формальный мир неформально открывал и новые, немислимые прежде для России как для участника Первой мировой войны, более быстрые информационные коммуникации с Германией и Австро-Венгрией. Вовсе не порывая связей с дипломатическими и культурными представительствами воюющих противников Германии и ее союзников — Великобритании, Франции, Италии в РСФСР, подсоветская печать начала более внимательно следить за культурными событиями немецкой жизни. Такой новостью стала смерть в Берлине Германа Когена 4 апреля 1918 г.

Автор микронекролога и яркий представитель русской печати весны 1918 г., скрывшийся под криптонимом *Вс. Р.*, судя по его текстам, был образованным историком философии, с острым интересом следившим за развитием и русской философии в ее ярких образцах академического (университетского) и политического (общественно активного) идеализма. Его заметку опубликовал социал-демократический, но антибольшевистский еженедельник «Понедельник», который редактировали Екатерина Кускова и Михаил Осоргин. Среди авторов этого политического и литературного издания были заметны, кроме его редакторов, историк литературы Юрий Никольский, Павел Муратов, Илья Эренбург, Сергей Дурьлин,

HERMANN COHEN:
RUSSIAN OBITUARIES FROM 1918М. А. Колеров¹

In parts of the Russian Soviet Federative Socialist Republic (RSFSR), controlled by the Soviet authorities while the Soviets were a coalition, the Russian liberal and socialist press could already be considered “sub-Soviet,” yet it remained free for the most part. Until July 7, 1918, periodicals were successfully adapting to the new authorities. They changed titles whenever needed, but preserved their design, layout, and political attitude. On July 6, 1918, the Left Socialist-Revolutionaries — members of the Soviet coalition and junior partners of the Bolsheviks — staged an uprising, demanding that the Peace Treaty of Brest-Litovsk with Germany and its allies be abrogated. The uprising was quelled and the day on which it happened was the last day of free political periodicals in Soviet Russia.

Indeed, the Treaty of Brest-Litovsk turned the RSFSR into Germany’s political and economic protectorate. Despite the peace agreement, from March to May 1918, Germany continued to advance its troops eastward, taking control of new territories. However, the formal peace agreement was informally opening up new, faster channels of communication with Germany and Austria-Hungary, which were unconceivable for Russia as long as it was a participant in World War I. Without severing ties with the diplomatic and cultural missions of Great Britain, France, and Italy in the RSFSR, i.e., the countries fighting against Germany and its allies, the “sub-Soviet” press started following more closely the cultural life of Germany. Among other pieces of news coming from Berlin was that of the death of Hermann Cohen on April 4, 1918.

A micro-obituary was written in the spring of 1918 by an outstanding contributor to the Russian press, who hid behind the cryptonym “Vs. R.” Judging by the texts signed by these initials, their author was a well-educated historian of philosophy with a keen interest in the development of Russian philosophy in its striking examples of academic, university-based and political, socially active idealism. Vs. R.’s notice was published in a social-democratic, yet anti-Bolshevik weekly periodical, *Ponedelnik* [Monday], edited by Ekaterina Kuskova and Mikhail Osorgin. Alongside the editors, other contributors to the *Ponedelnik* were the historian of literature Yury Nikolsky, Pavel Muratov, Ilya Erenburg, Sergey Durylin, Aleksey Sidorov, Jurgis Baltrušaitis, Vladislav

¹ Москва, Россия.

Поступила в редакцию: 23.12.2017 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-4

© Колеров М. А., 2018

¹ Moscow, Russia.

Received: 23.12.2017.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-4

© Kolеров M. A., 2018

Алексей Сидоров, Юргис Балтрушайтис, Владислав Ходасевич, Михаил Цетлин (Амари), Борис Зайцев, Марина Цветаева, Михаил Поливанов, Борис Грифцов, Алексей Джигелегов, Николай Тарабукин, Яков Тугендхолд, Сергей Карцевский, Вахан Тотомианц, Петр Кропоткин. Еженедельник демонстративно издал целый ряд тематических выпусков в сотрудничестве с соответствующими культурными учреждениями иностранных государств: о культуре Англии, о культуре Франции, о культуре Италии.

Вс. Р., несмотря на явленные им западные интеллексы, вынашивал идею русской национальной философской традиции как части западной, но оригинальной. Он писал, намекая, что марксистская власть в России — власть продолжателей немецкой классической философии, ибо таковы марксисты (как о том говорили в известных своих формулах Фридрих Энгельс, а также в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона Петр Струве, а след за ним и Владимир Ленин): «...нам, отравленным немецкой философией, так полезно и отрадно, как древнему Антею, прикоснуться к “земной пыли”, чтобы освеженными и исцеленными выйти из тупика, в который завела нас российская безудержность в союзе с германской философией»². Фактически повторяя классическую дихотомию Николая Михайловского и следующий ей ход мысли известной статьи Николая Бердяева в сборнике «Вехи», Вс. Р. формулирует в духе актуальной политической оппозиции: «...погоня за правдой-справедливостью заставила забывать о правде-истине». И критически развивает бердяевский перечень философских мод, доводя его до времени революции как ее внутренний стержень: «Мы всегда поклонялись Западу. Десянянс-академии, через кружок Станкевича, до ницшеанских, марксистских, неокантианских кружков недавнего прошлого западниками были мы, с готовностью ловя всякую иную новинку, лишь бы она была прогрессивна и до пределов заостряла проблему! Эта жажда остроты и боязнь отстать от века заставляла нас метаться от экономического материализма к ницшеанству, от предельной отвлеченности и рационалистичности марбургской философии к прагматизму. Властителями дум наших по очереди были: Спенсер, Маркс, Ницше, Авенариус, Коген, Бергсон, теперь Гуссерль и Штейнер»³.

«Неделя “Народного Слова”» в которой был напечатан отклик известного психолога и философа Моисея Матвеевича Рубинштейна (1878–1953), — издание правосоциалистическое и вполне антибольшевистское и антисоветское. В его титуле (одном из титулов, ибо издание не раз меняло свое название) было

Khodasevich, Mikhail Tsetlin (Amari), Boris Zaitsev, Marina Tsvetaeva, Mikhail Polivanov, Boris Griftsov, Aleksey Dzhivelegov, Nikolay Tarabukin, Yakov Tugendhold, Sergey Kartsevsky, Vakhan Totomians, and Peter Kropotkin. The periodical ostentatiously published a series of thematic issues in cooperation with cultural institutions of foreign states focusing on the cultures of England, France, and Italy.

Despite his apparent interest in the West, Vs. R. cherished the idea of the Russian national philosophical tradition as an original part of Western philosophy. Vs. R. writes allusively that Marxist authorities in Russia are successors of German classical philosophy, because that is what Marxists are (as Friedrich Engels said in his well-known formulas, as well as Petr Struve in the *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*, and later also Vladimir Lenin): “For us, poisoned with German philosophy, it is so useful and gratifying to touch ‘the dust of the earth,’ as Antaeus did, so that, revived and healed, we can break the deadlock, to which we were brought by Russian unrestrainedness combined with German philosophy.”² In fact, repeating the classical dichotomy of Nikolai Mikhailovsky and the line of thought that ensues from a well-known article by Nikolai Berdyaev in the collection *Vekhi* (1909), Vs. R. writes, in the spirit of the contemporary political opposition, that: “...the pursuit of truth as justice made us forget about truth as verity.”³ Further, the author critically develops Berdyaev’s list of philosophical fashions, extending it to the time of the revolution and interpreting it as the revolution’s backbone:

We always worshipped the West. From the *Académie des sciences*, through the Circle of Stankevich, to Nietzschean, Marxist, and Neo-Kantian circles of the recent past — we were Westernisers, eager to embrace any foreign novelty as long as it was progressive and as long as it sharpened a problem to the maximum! This striving for acuteness and the fear of falling behind the times made us bounce from economic materialism to Nietzscheism, from the utmost abstractness and rationalism of the Marburgian philosophy to pragmatism. Our thoughts were influenced, in turn, by Spencer, Marx, Nietzsche, Avenarius, Cohen, Bergson, and now Husserl and Steiner.⁴

The periodical that published an obituary by the famous psychologist and philosopher Moisey (Moses) Matveyevich Rubinstein (1878–1953) — *Nedelya “Narodnogo Slova”* [“Popular Word” Weekly] — was a right socialist and quite anti-Bolshevik and anti-Soviet newspaper. A description of the topics covered by the newspaper is provided in the subtitle (in fact, one of

² Вс. Р. Об английской философии // Понедельник. 1918. №18 (1 июля (18 июня)). С. 4.

³ Вс. Р. Судьбы русской философии // Понедельник. 1918. №16 (17 (14) июня). С. 3. См. также о чтении С.Н. Булгаковым своих диалогов в Религиозно-философском собрании: Вс. Р. «На пиру богов» // Понедельник. 1918. №17. (24 (11) июня). С. 4.

² Vs. R. On English Philosophy. *Ponedelnik*, 1918, 18, Moscow, 1 Jul. (18 Jun.), p. 4. (In Russ.)

³ Vs. R. The Fates of Russian Philosophy. *Ponedelnik*, 1918, 16, Moscow, 17 (4) Jun., p. 3. (In Russ.)

⁴ *Ibid.* See also, S.N. Bulgakov’s recitations of his dialogues at the Religious-Philosophical Association: Vs. R. “At the Feast of the Gods.” *Ponedelnik*, 1918, 17, Moscow, 24 (11) Jun., p. 4. (In Russ.)

дано разъяснение: «Еженедельник политики, литературы и общественности. Издается при ближайшем участии С. П. Мельгунова, В. А. Мякотина, А. Б. Петрищева и А. В. Пешехонова». Редактором-издателем еженедельника, который также печатался в известной партийной типографии товарищества «Задруга», был указан литературно-издательский комитет Трудовой народно-социалистической партии. Сообразно такой фиксированной партийности еженедельник был почти полностью посвящен политической практике и теории, среди коих философский некролог Когену выделяется своей тематической нехарактерностью.

Тексты некрологов выявлены впервые в газетном фонде РНБ (Санкт-Петербург) и ныне существуют в изданиях, по своему физическому состоянию находящихся на грани доступности и сохранности, поэтому здесь они представлены полностью как наиболее ценные философские тексты названных еженедельников. Орфография и пунктуация публикуемых текстов приведены к современным нормам.

**Вс. Р.
Герман Коген⁴**

Только что сошедший в могилу марбургский философ Коген был властителем душ значительной части нашей молодежи. Это не должно удивлять, ибо разочарование наше в позитивизме и недоверие к метафизике неизбежно должно было привести «обратно к Канту», а Коген был, несомненно, самым значительным из неокантианцев. Его «Кантова теория опыта», «Кантово обоснование этики» и «Кантово обоснование эстетики» были весьма своеобразной попыткой «филологически точно» восстановить философию Канта, устранив ее «мнимые» противоречия (особенно «вещь в себе»).

Но Коген был слишком самостоятельным и крупным мыслителем, чтобы остаться только интерпретатором Канта. Видя сущность критицизма в трансцендентальном методе, он не побоялся открытого разрыва с традиционным кантианством, а стремясь к «систематическому единству знания», он создал свою знаменитую «Систему философии», три тома которой должны были заменить для марбургской школы три критики Канта. У нас в России особенно ценили его теоретическую философию, его «Логику чистого познания», и немало нашей молодежи перебивало перед войной в тихом немецком городке, где так долго жил и учил покойный мыслитель.

**М. М. Рубинштейн
Герман Коген (1842–1918)⁵**

В урагане современных катастрофических событий уходят со сцены один за другим крупные евро-

the subtitles, since the periodical changed its name more than once): “A weekly periodical of politics, literature, and social issues. Published with the direct participation of S. P. Melgunov, V. A. Myakotin, A. B. Petrishchev, and A. V. Peshekhonov.” The official publisher of the weekly periodical, which was printed at the famous party typography of the company *Zadruga*, was the Literature and Publishing Committee of the Labour Popular Socialist Party. With such a clear party affiliation, the periodical was almost entirely devoted to political practice and theory. The philosophical obituary of Cohen thus stood out thematically.

The two obituaries have been discovered for the very first time in the newspaper department of the National Library of Russia (St. Petersburg). Both exist in editions, the physical conditions of which put them on the verge of accessibility and preservation. Thus, these most valuable philosophical texts from the above-mentioned periodicals are reprinted in full below.

**Vs. R.
Hermann Cohen⁵**

The recently deceased Marburgian philosopher Cohen conquered the souls of a significant portion of our youngsters. This should not come as a surprise, for our disappointment with positivism and distrust of metaphysics were bound to lead us “back to Kant,” and Cohen was undoubtedly the most important of the Neo-Kantians. His *Kant's Theory of Experience*, Kant's Foundations of Ethics, and Kant's Foundations of Aesthetics were original attempts to reconstruct Kantian philosophy with “philological precision” and to eliminate the “alleged” contradictions (especially that of the “thing in itself”).

However, Cohen was too independent and prominent a thinker to remain a mere interpreter of Kant. In seeing the essence of criticism in the transcendental method, he was not afraid of openly breaking with traditional Kantianism. Seeking a “systematic unity of knowledge,” he created his acclaimed *System of Philosophy*, the three volumes of which were meant to supplant Kant's three *Critiques* for the Marburg School. Here in Russia, his theoretical philosophy, his *Logic of Pure Knowledge*, was especially valued, and many of our youngsters visited, before the war, the quiet German town, where the late thinker lived and worked for so long.

**M. M. Rubinstein
Hermann Cohen (1842–1918)⁶**

Amid the storm of today's catastrophic events, prominent European thinkers are leaving the stage,

⁴ Понедельник. 1918. №7 (2 (15) апр.). С. 4.

⁵ Неделя «Народного Слова». 1918. №3 (29 апр.). С. 7–8.

⁵ *Ponedelnik*, 1918, 7, Moscow, 2 (15) Apr., p. 4.

⁶ *Nedelya* “*Narodnogo Slova*,” 1918, 3, Moscow, 29 Apr., pp. 7-8.

пейские мыслители. Ушел Виндельбанд, погиб Ласк. Теперь пришла весть о смерти Германа Когена. В другое время кончина этого философа произвела бы большое впечатление на круг лиц, интересующихся философией, а теперь для многих и многих смерть этого значительного человека прошла в атмосфере крайне притупленных восприятий. Целый ряд видных наших молодых ученых прошел через его школу, вступил в нашу литературу под знаменем кантианства, и еще не так давно вокруг имени Германа Когена не только в Германии, но и у нас в философских кругах кипел горячий, глубоко волновавший спор. Он был, без сомнения, не только прекрасным учителем, умевшим завоевывать учеников, но и увлекательным проповедником своих идей, создавшим у некоторых особенно податливых натур настоящее поклонение себе в духе старого учительства. Естественно, что и борьба с ним часто шла в разгоряченно подчеркнутой форме, далеко не всегда оправдывавшейся существом дела. Эта борьба не угасла и до сих пор, и можно надеяться, что смерть немецкого ученого — еврея по происхождению, дорожившего своей принадлежностью к еврейству — поведет к более справедливой переоценке как его заслуг, так и его недостатков. Надо думать, что последние годы жизни Когена прошли в нелегкой атмосфере не только потому, что культура, которую высоко ценил этот философ, явила так много отрицательных сторон, но особенно потому, что он должен был пережить, как он сам с глубокой горечью отметил это на банкете в честь его во время посещения Москвы, тяжелую и идейную неудачу и обиду: его не только лишили традиционного в Германии права видеть на своем месте в качестве наследника кафедры своего ученика или последователя, но даже заместили его кафедру представителем не чисто философского направления.

Философское значение Когена определяется его отношением к Канту. Когда в философии, изжившей пору материализма и позитивизма, раздался клич «назад к Канту» и родилось неокантианское движение, Герман Коген выступил одним из наиболее видных представителей этого течения, создав в этом русле свою собственную школу несколько своеобразным истолкованием Канта и своими выводами. Если у Канта для многих оставалась еще довольно широкая возможность расслышать более или менее отдаленные отголоски метафизики, с точки зрения Когена все такие элементы оказались «разъясненными» и Кант предстал перед читателем в роли резко отлитого врага самой идеи метафизики и трансцендентизма. Продолжая дело Канта в своем истолковании, Коген отбросил всякие помыслы о какой бы то ни было данности и пошел по пути широкого использования той мысли Канта, которую он выразил в знаменитом изречении, приписывавшем рассудку роль законодателя природы. У Канта это законода-

one by one. Windelband passed away, Emil Lask fell in battle. Now comes the news of the death of Hermann Cohen. At a different time, the death of this philosopher would have made a strong impression on anyone interested in philosophy. But today, for many, the demise of this outstanding person occurred in an atmosphere of extreme numbness. Many of our young scholars went through his school and entered our literature under the banner of Kantianism. Not long ago, the works of Hermann Cohen were at the centre of an increasingly heated and deeply troubling debate. He was, no doubt, not only an excellent teacher who could easily win over students, but also a captivating preacher of his ideas who inspired, in the old-fashioned style of teaching, real veneration in the most susceptible persons. Naturally, the fight against him was often particularly heated, which was not always justified given the essence of the matter. This fight has not dwindled to this day and one might hope that the death of the German scholar — an ethnic Jew who valued his Jewishness — will lead to a more just revaluation of both his merits and shortcomings. Apparently, the last years of Cohen's life were spent in such a strained atmosphere not only because the culture, which the philosopher praised so much, revealed so many negative facets, but especially because he had to endure, as he admitted with great bitterness at a reception in his honour in Moscow, a painful ideational failure and insult. He was not only deprived of the traditional right in Germany to select his disciple or follower as the successor to his chair, but his chair was even assumed by a representative of an area that was not purely philosophical.

The philosophical significance of Cohen is determined by his attitude towards Kant. When philosophy, having outgrown materialism and positivism, resounded with the "back to Kant" slogan and the Neo-Kantian movement was born, Hermann Cohen became one of the most prominent representatives of this trend, within which he created his own school with his distinctive interpretation of Kant and his own conclusions. Whereas Kant still lets many hear more or less distant echoes of metaphysics, from Cohen's perspective all such elements had been "clarified" and Kant appeared before the reader in the role of a distinctly moulded enemy of the very idea of metaphysics and transcendentalism. Continuing the work of Kant in his interpretation, Cohen rejected all sorts of thoughts about any kind of givenness and embarked on the path of exploiting Kant's thought as expressed in the well-known statement that ascribes to the understanding the role of lawgiver to nature. In Kant, the lawgiving merit rested solely on the idea that the understanding bears the form, whereas matter is given. Cohen resolutely declared the sovereignty of thought, in which he found the true origin of all cog-

тельское достоинство основывалось только на том, что рассудок несет форму, но материя дана. Коген решительно провозгласил суверенность мысли — он именно в ней нашел подлинное первоначало всякого познания: она — чистая теоретическая мысль, чистое познание — не только укладывает свой предмет в познавательную форму, но она сама и создает его, и создает притом именно через познание. Таким создателем и является *научное* познание; те основоположения, которые вскрывает научная философия, и представляют собой настоящие основы реальности. Нетрудно понять, что отсюда открылись перспективы полного возвышения науки, ее абсолютизации. Развивая по-своему Канта и «исправляя» его точку зрения, Коген с односторонностью, но и с большой философской последовательностью додумывает кантовский вопрос о возможности единства чувственности и рассудка: он уничтожает роль чистых форм созерцания и тут отдает пальму первенства рассудку, поглощая все категориальным мышлением. Чистая мысль есть начало и конец всего — ничему другому в познании не может быть места, а иначе как в познании мы о событии судить не можем. Широко пользуясь помощью математических элементов, учением о бесконечно малых величинах, Коген в очень сложной, но и очень остроумной форме пытался устранить нужду в ощущении как в основе суждения о реальности. Но мысль, не только формирующая, но и созидаящая свой предмет, — эта мысль есть *научный* элемент, а это ее достоинство лучше всего выражается в идее *метода*. Так и создался для философии Когена эпитет панметодизма.

Вслед за крупным трудом Когена о «Теории опыта Канта» появились большие труды, посвященные «Чистой логике», «Этике чистой воли». Заключая свою мысль о мире в неразмыкающийся круг научного познания, Коген был убежден, что это дает вполне надежную основу для подлинной нравственности. Здесь впервые дается указание на иной мир, но это не мир бытия, а мир чистых значений, повелений. В сложном построении он показывает возможность учения о нравственности, которое, как и теоретическое знание, возникает на тех же основах синтетических суждений *a priori*; он показывает, как над всем этим царством нравственности сияет солнце свободы, но не как цель, а как направляющая идея, — характерная мысль в устах новокантианца. Так разворачивается в мире опыта, единственной реальности, мир ценностей и значений, и питает мощную и благодатную веру в добро, которая завершается в вере в Бога. По следам своего учителя Ланге, Коген также был сторонником социализма; и он находил, что единственное свое правомерное обоснование социализм может найти только в этическом идеализме; по его убеждению, истинный социализм должен вершиной своей уходить в идею социализма и идею Бога. В этой своей

ниition. Thought — pure theoretical thought, pure cognition — not only arranges its object into a cognitive form, but also creates it and does so through cognition. So, the creator here is *scientific* cognition, which is the foundation revealed by scientific philosophy and the real basis of reality. It is easy to see that the above considerations opened up avenues for the complete glorification of science, for its absolutisation. In developing Kant in his own way and in “rectifying” Kant’s point of view, Cohen rethinks, with one-sidedness, but also with great philosophical consistence, the Kantian question of the possibility of a unity between sensibility and understanding. He eliminates the role of pure forms of intuition and awards primacy to the understanding, thus letting categorial thinking absorb everything. Pure thought is the beginning and the end of everything — there can be no place in cognition for anything else, and outside cognition we cannot judge anything. Relying heavily on mathematical elements and the theory of infinitesimals, Cohen tried to eliminate, in a very complex, yet a very ingenious form, the need for senses as a basis for judgement about reality. Thought, not only forming but also creating its own object, is a *scientific* element, and its worth is best expressed in the idea of *method*. This is how the epithet “panmethodism” was created to refer to Cohen’s philosophy.

Cohen’s major work *Kant’s Theory of Experience* was followed by substantial writings devoted to *Pure Logic* and the *Ethics of Pure Will*. In confining his conception of the world to the closed circle of scientific cognition, Cohen was convinced that he provided a sufficiently solid ground for true morality. This is the first indication of another world. However, this is not a world of being, but one of pure values, commands. He uses a complex structure to show the possibility of a doctrine of morality that, like theoretical knowledge, emerges on the same grounds of *a priori* synthetic judgements. He shows how the sun of freedom shines all over this realm of morality, not as an end, but as a guiding idea — a peculiar thought coming from the mouth of a Neo-Kantian. This is how the world of values and meanings unfolds in the world of experience, the only reality, and how it nurtures a strong and sacred belief in the good, the ultimate form of which is faith in God. Following the footsteps of his teacher Lange, Cohen was also an advocate of socialism, and he believed that the only legitimate justification of socialism could be found in ethical idealism. In his opinion, true socialism should reach for the idea of socialism and the idea of God. This conception of his garnered support, not only from a broad philosophical audience, but also from economists, while vulgar socialism turned a deaf ear to all the appeals for an idealistic justification.

идею он нашел живой отклик сочувствия в широких слоях не только философов, но и у экономистов, в то время как вульгарный социализм остался глух ко всем этим призывам идеалистического обоснования.

О Когене можно спорить, как и пишущий эти строки не принадлежит к числу друзей этой школы, но было бы несправедливо отрицать за ним важное назначение. В философской жизни последних десятилетий он играл большую роль. Благодаря более обостренному истолкованию Канта и некоторой резкости своей, новокантианской позиции — той неприимности, которую особенно выявили его ученики, когенианство стало как бы символом новокантианства и сделалось мишенью особенно разгоряченных нападок. Со стороны противников, у нас — особенно у философов религиозно-философского толка. Во всяком случае, в большинстве теоретико-познавательных трудов ему уделяют известное внимание, с ним считаются и его противники. Метод его, как и его теорию, пытались использовать и в смежных областях, например в философии права. Бесспорно, что Когена проводят в могилу все, любящие философию, с искренним уважением к его памяти, как личности и как философа, а его «Теория опыта Канта» останется долго еще необходимым советником при изучении сложной философии Канта.

О публикаторе

Модест Алексеевич **Колеров**, кандидат исторических наук, главный редактор ИА REGNUM, Москва, Россия.

E-mail: kolerov@regnum.ru

Для цитирования:

Колеров М. А. Русский Коген: некрологи 1918 года // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 2. С. 58–63. doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-4.

We may disagree about Cohen, and even the author of this notice does not belong to the friends of this school. However, it would be unfair to deny Cohen's cardinal importance. He played a great role in the philosophical life of recent decades. Due to a more acute interpretation of Kant and the acerbity of his Neo-Kantian position, due to the defiance that is so conspicuous in Cohen's disciples, Cohenism turned into a symbol of Neo-Kantianism and became a target for the most vigorous attacks. On the side of his opponents, we especially find philosophers of the religious-philosophical persuasion. In any case, in most theoretico-cognitive works, he is paid significant attention, and his opponents never dismiss him. There have been attempts to employ Cohen's methods and theory in related areas as, for instance, the philosophy of law. Unquestionably, Cohen will be carried to the grave by everyone who loves philosophy with sincere respect for his memory as a person and as a philosopher, and his *Kant's Theory of Experience* will long remain an essential guide for the study of Kant's complex philosophy.

The publisher

Dr Modest A. **Kolerov**, Editor-in-Chief, REGNUM News Agency, Moscow, Russia.

E-mail: kolerov@regnum.ru

To cite this article:

Kolerov, M. A., 2018. Hermann Cohen: Russian Obituaries from 1918. *Kantian Journal*, 37(2), pp. 58-63. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-4>.

КАНТОВСКИЙ АРГУМЕНТ
О СВОБОДЕ

Обсуждение книги Хайко Пульса
«Моральное сознание и категорический
императив в Кантовом “Основоположении...”»:
Комментарий к третьему разделу»
(Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. 318 S.)

Рокко Поркедду¹

Работа Хайко Пульса «Моральное сознание и категорический императив в “Основоположении...” Канта: Комментарий к третьему разделу» является попыткой доказать, что в «Основоположении к метафизике нравов» аргументация Канта относительно объективной значимости категорического императива основывается практически на том же принципе, какой представлен во второй «Критике». Точнее, Пульс утверждает, что подобно «Критике практического разума» «Основоположение...» оперирует такой теорией факта разума, которая означает, что наше сознание морального закона представляет собой *ratio cognoscendi* (условие познания) нашей свободы воли. Соответственно, от своего рода неморального сознания свободы нельзя заключить к свободе воли и далее к объективной значимости категорического императива, как полагают многие интерпретаторы. Благодаря своему амбициозному главному тезису, а также подробной и искусной аргументации, исследование Пульса является инновативным и вносит важный вклад в исследования последних лет, посвященные кантовскому «Основоположению...». Правда, иногда в его интерпретациях, по-видимому, отдается предпочтение анализу пространных филологических отношений в ущерб более пристальному взгляду на непосредственные контексты высказываний, либо же автор фокусируется преимущественно на единичных текстуальных подтверждениях своих прочтений, не признавая должным образом множество других свидетельств, опровергающих первые. В ходе обсуждения приводятся примеры аспектов работы, подлежащих критике.

Ключевые слова: Кант, этика, категорический императив, дедукция, свобода, «Основоположение к метафизике нравов», Хайко Пульс.

Вопрос о том, что именно Кант имеет в виду, рассуждая о сознании морального закона или самом моральном законе как факте (чистого) разума (ср. AA 05, S. 24–34; Кант, 1997а, с. 321–335), какое содержание и какую систематическую функцию он ему приписывает, остается предметом нескончаемых дебатов каса-

¹ School of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Siegen, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen, Germany.

Поступила в редакцию: 22.03.2018 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-5

© Поркедду Р., 2018

KANTS
FREIHEITSARGUMENT

Diskussion von Heiko Puls:
*Sittliches Bewusstsein und Kategorischer
Imperativ in Kants Grundlegung:
Ein Kommentar zum dritten Abschnitt.*
Berlin und Boston: De Gruyter, 2016, 318 S.

Rocco Porcheddu¹

Heiko Puls' work *Sittliches Bewusstsein und Kategorischer Imperativ in Kants Grundlegung: Ein Kommentar zum dritten Abschnitt*, presents an attempt to show that, in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Kant's argumentation for the objective value of the categorical imperative is almost based upon the same principle as the one presented in the second Critique. More precisely, Puls claims that, like in the Critique of Practical Reason, the *Groundwork* operates with some kind of fact of reason-theory, which means that our consciousness of the moral law is the *ratio cognoscendi* of our freedom of will. Accordingly, there is no conclusion from a kind of non-moral consciousness of freedom to the freedom of will and from here to the objective value of the categorical imperative, as many interpreters assume. Due to the ambitiousness of his main thesis and his detailed and subtle way of arguing, Puls' work represents an important and innovative contribution to recent research on Kant's *Groundwork*. Nevertheless, his interpretations sometimes seem to favour analysis of loose philological relationships over closer looks on the contexts of passages. Or he focuses excessively on isolated textual evidences for his readings without appropriately recognising the various other evidences against it. In what follows, I give examples for this criticism.

Keywords: Kant, ethics, categorical imperative, deduction, freedom, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Heiko Puls.

Die Frage, was Kant mit seiner Rede vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes oder dem moralischen Gesetz selbst als einem Faktum der (reinen) Vernunft (vgl. *KpV*, AA 05, S. 24–34) genau meint, welchen Gehalt und welche systematische Funktion er diesem zuspricht, ist Gegenstand nicht enden wollender Debatten zu Kants reifer Moralphilosophie. In mindestens dem

¹ School of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Siegen, Adolf-Reichwein-Straße 2, 57068 Siegen, Germany.

Received: 22.03.2018.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-5

© Porcheddu R., 2018

тельно моральной философии зрелого Канта. В ничуть не меньшей степени несогласие царит в вопросе о том, как именно следует интерпретировать дедукцию категорического императива в третьем разделе «Основоположения к метафизике нравов». Одну из самых трудных проблем толкования составляет вопрос о том, действительно ли в «Критике практического разума» имела место провозглашенная самим Кантом смена стратегии обоснования значимости морального принципа по сравнению с текстом «Основоположения...», и если да, то в чем конкретно она состоит?²

Как верно отмечает Пульс, «мейнстрим исследований» придерживается той позиции, что аргументы «Основоположения...» и «Критики практического разума» в пользу объективной значимости практического закона существенно различаются (Puls, 2016, S. 8). Пульс не присоединяется к этой позиции. По его мнению, тезис о «факте» в «Критике практического разума» разворачивается, даже если неявно, уже в третьем разделе «Основоположения...». Более детально Пульс описывает главную цель своей работы следующим образом:

Я попытаюсь показать, что существенный аргумент третьего раздела «Основоположения...» состоит уже в ссылке на моральный закон как *ratio cognoscendi* свободы. Моральное сознание человека, то есть сознание значимости категорического императива через чувство уважения, достаточно для доказательства действительности морального закона и не требует дальнейшей дедукции. Важнее то, что оно образует базис, отправляясь от которого Кант... подходит к понятию свободы и тем самым к ответу на вопрос, как возможен категорический императив (Puls, 2016, S. 9).

Уже один только выбор методологии в сочетании с высоко релевантной по содержанию и притом амбициозной постановкой цели свидетельствует о том,

² Так, в «Критике практического разума» Кант пишет: «И моральный закон дан как бы в качестве факта чистого разума, факта, который мы сознаем a priori и который аподиктически достоверен при допущении, что и в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался. Таким образом, объективная реальность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического, спекулятивного или эмпирически подтверждаемого разума; следовательно, если хотят отказаться и от аподиктической достоверности, эта реальность не может быть подтверждена опытом, значит, не может быть доказана a posteriori, и все же она сама по себе несомненна» (AA 05, S. 47; Кант, 1997a, с. 391). Так и Вольф совсем недавно пытался доказать, что не только не удается установить «никакой глубокой перемены позиции между 1785 и 1788 годами», «но даже существующие описания того, что якобы подверглось этой перемене... требуют корректуры» (Wolff, 2015, p. 257; ср. Beck, 1995, p. 158–163; Henrich, 1960; Henrich, 1975; O’Neil, 1989; Prauss, 1983, S. 62–70; Schönecker, 1999, S. 305–316; Steigleder, 2002, S. 96–108; Timmermann, 2003, S. 35–39).

одинаковому масштабу господствует разногласие по поводу, насколько точно дедукция категорического императива в третьем разделе *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) к интерпретации. Одним из самых трудных проблем толкования является вопрос о том, действительно ли в *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) действительно происходит и если да, то в чем именно он состоит.²

Как Пульс утверждает, представляет *„Mainstream der Forschung“* (Puls, 2016, S. 8) позиция, что GMS и KpV действительно существенно отличаются друг от друга в объективной действительности практического закона. Пульс не соглашается с этой позицией. Скорее, он утверждает факт-тезу KpV своей точки зрения на то, когда и насколько неоспоренная действительность уже в третьем разделе GMS. Более подробно Пульс описывает основную цель своей работы следующим образом:

Я хочу показать, что существенный аргумент третьего раздела GMS III уже в ссылке на моральный закон как *ratio cognoscendi* свободы. Моральное сознание человека, то есть сознание значимости категорического императива через чувство уважения, достаточно для доказательства действительности морального закона и не требует дальнейшей дедукции. Важнее то, что оно образует базис, отправляясь от которого Кант... подходит к понятию свободы и тем самым к ответу на вопрос, как возможен категорический императив (Puls, 2016, S. 9).

Уже один только выбор методологии в сочетании с высоко релевантной по содержанию и притом амбициозной постановкой цели свидетельствует о том,

² So schreibt Kant in der KpV: „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.“ (KpV, AA 05, S. 47¹¹⁻²⁰) So hat auch Wolff in jüngster Zeit nachzuweisen versucht, dass „nicht nur kein tiefgreifender Meinungswechsel zwischen 1785 und 1788“ festzustellen sei, „sondern schon die Beschreibungen, die man gegeben hat von dem, was diesem Wandel angeblich unterworfen war [...] korrekturbedürftig“ seien (Wolff, 2015, S. 257; vgl. auch Beck, 1995, S. 158-163; Henrich, 1960; Henrich, 1975; O’Neil, 1989; Prauss, 1983, S. 62-70; Schönecker, 1999, S. 305-316; Steigleder, 2002, S. 96-108; Timmermann, 2003, S. 35-39).

что перед нами важное исследование. Пульс делает ставку на детализированный вплоть до мелочей, аргументативный и филологический анализ текстового материала. В нижеследующем обсуждении тезисов Пульса мне также придется обратиться к анализу, близкому к тексту и подобному тому, который Пульс провел со всей добросовестностью и от которого действительно невозможно отказаться.

Чтобы осуществить свой замысел, Пульсу приходится полемизировать с рядом широко распространенных в исследованиях либо очень убедительно представленных в кантовском тексте толкований центральных пассажей. Ниже приводятся некоторые примеры:

- Пульс оспаривает тезис, которого придерживаются многие авторитетные исследователи, прежде всего Дитер Шёнекер (см.: Шёнекер, 1999, S. 225–226; Puls, 2016, S. 56–57). Согласно этому тезису, во втором подразделе³ третьего раздела «Основоположения...» (AA 04, S. 447–448; Кант, 1997б, с. 223–227) Кант обозначил переход от теоретической, или эпистемической, формы свободы (свободы выносить суждение) к практической, или свободе воли;

- Пульс полагает, что Кант в третьем разделе приписывает свободу только чистой, святой или морально определяемой воле, то есть даже в тех местах, где он просто, без дополнительного терминологического ограничения говорит о свободе воли (см.: Puls, 2016, S. 52–53, 178–179);

- Пульс предпринимает попытку показать, что отсылка к трансцендентальному идеализму в третьей секции третьего раздела «Основоположения...» (AA 04, S. 448–453; Кант, 1997б, с. 227–241) не несет центральной функции в обосновании значимости категорического императива (Puls, 2016, S. 109). В аргументе из четвертой секции третьего раздела — так называемом (с подачи Шёнекера) онтоэтическом основоположении⁴, которое, по мнению многих интерпретаторов, завершает дедукцию (AA 04, S. 453–454; Кант, 1997б, с. 241–245), речь идет, с точки зрения Пульса и вопреки Шёнекеру, не о переносе «онтологической приоризации мира рассудка перед миром чувственности» (Puls, 2016, S. 8) на человеческое поведение и воление и о применении ее к ним, а о «*нормативном факте*, который далее не может ставиться под сомнение» (Там же).

³ В дальнейшем «подраздел» будет обозначаться также как «секция».

⁴ «Мир рассудка, а тем самым и воля как часть этого интеллигибельного мира онтологически превалируют над миром чувственности, так что закон этого мира (моральный закон) имеет силу закона (как категорического императива) и для существ, которые принадлежат одновременно и миру чувств, и миру рассудка; долгом для меня как чувственно-разумного существа является то, что я желаю как разумное существо и тем самым как собственно я сам» (Шёнекер, 1999, S. 388).

Um sein Ziel zu erreichen, muss Puls gegen einige in der Forschung weit verbreitete oder doch mit Blick auf die Textgrundlage sehr plausible Lesarten zentraler Passagen argumentieren. Es seien einige Beispiele genannt:

- Puls argumentiert gegen die oft und vor allem von Dieter Schönecker (vgl. Schönecker, 1999, S. 225–226; Puls, 2016, S. 56–57) prominent vertretene These, im zweiten Unterabschnitt³ der GMS III (AA 04, S. 447–448₂₂) deute Kant einen Übergang von einer Form theoretischer oder epistemischer Freiheit (einer Freiheit zu urteilen) zur praktischen oder Freiheit des Willens an.

- Puls vertritt die Ansicht, dass Kant im dritten Abschnitt einzig dem reinen, heiligen oder sittlich bestimmten Willen Freiheit zuspricht, also auch immer dann, wenn Kant einfachhin, ohne weitere terminologische Einschränkung von der Freiheit des Willens spricht (vgl. Puls, 2016, S. 52–53, 178–179).

- Puls unternimmt den Versuch nachzuweisen, dass dem Rekurs auf den transzendentalen Idealismus in der dritten Sektion des dritten Abschnitts der GMS (AA 04, S. 448₂₃–453₁₅) keine zentrale Funktion in der Geltungsbegründung des kategorischen Imperativs zukommt (vgl. Puls, 2016, S. 109). Bei dem zuerst von Schönecker so genannten ontoethischen Grundsatz⁴, einem Argument der vierten Sektion von GMS III, das in der Sicht vieler Interpreten die Deduktion beschließt (vgl. GMS, AA 04, S. 453₁₇–454₁₉), handelt es sich in der Sicht Puls' gegen Schönecker nicht um eine Übertragung oder Anwendung einer 'ontologischen Priorisierung der Verstandeswelt vor der Sinnenwelt' (vgl. Puls, 2016, S. 8) auf das menschliche Handeln und Wollen, sondern um „ein nicht weiter hinterfragbares *normatives Faktum*“ (Puls, 2016, S. 8).

Puls erkaufte viele seiner Argumente allerdings ohne Not zu teuer. Im Zuge der Interpretation zentraler Stellen favorisiert er bisweilen weitläufige philologische Untersuchungen, wo die textuellen Evidenzen des unmittelbaren Kontextes andere Lesarten anbieten oder gar m. E. Nachgerade erzwingen. Oder aber Puls entfaltet seine Lesarten im Ausgang von vereinzelt textuellen Indizien, ohne die vielfältigen Evidenzen für andere Interpretationen hinreichend zu würdigen. Das soll im Folgenden exemplarisch durch einen Blick auf Passagen aus der zweiten und dritten Sektion der GMS III verdeutlicht werden.

³ Im Folgenden wird „Unterabschnitt“ auch als „Sektion“ bezeichnet.

⁴ „Die Verstandeswelt und damit auch der Wille als Glied dieser intelligiblen Welt sind der Sinnenwelt ontologisch übergeordnet, und damit gilt das Gesetz dieser Welt (das Sittengesetz) auch als Gesetz (als kategorischer Imperativ) für Wesen, die zugleich Glieder der Sinnenwelt und der Verstandeswelt sind; was ich als sinnlich-vernünftiges Wesen soll, ist das, was ich als vernünftiges Wesen und damit als eigentliches Selbst will“ (Schönecker, 1999, S. 388).

Пульс, правда, доказывает многие свои аргументы слишком дорогой ценой, хотя необходимости в этом нет. Интерпретируя ключевые места, он отдает предпочтение филологическим изысканиям — местами очень пространным — там, где из текста очевиден другой непосредственный контекст, который допускает или даже, на мой взгляд, прямо диктует иную интерпретацию. В других случаях Пульс выводит свое толкование из разрозненных текстовых свидетельств, не опровергая в достаточной степени целый ряд очевидных свидетельств в пользу иной интерпретации. Ниже это будет показано на примерах пассажей из второй и третьей секции третьего раздела «Основоположения...».

Кантовский аргумент о свободе во второй секции третьего раздела «Основоположения...»

«Свобода должна предполагаться как свойство воли всех разумных существ», — гласит заголовок второй секции главы о дедукции (AA 04, S. 447; Кант, 1997б, с. 223). Кант формулирует в этой секции своего рода *аргумент о свободе*⁵ для обозначенного здесь тезиса о необходимой импликации свободы в понятии воли разумного существа. Правда, в кантоведении нет единства по вопросу о систематической функции этого аргумента для дедукции категорического императива. Если интерпретаторы за некоторыми исключениями (см.: Sensen, 2015, S. 236) и готовы, кажется, согласиться хотя бы в том, что Кант аргументом о свободе еще не дает приемлемого доказательства свободы человеческой воли, то расхождение наблюдается уже в вопросе о том, приписывается ли в этом аргументе свобода еще и теоретико-познавательному разуму, и если да, действительно ли Кант тем самым намечает переход от свободы теоретико-познавательного разума к собственно свободе практического

⁵ Место, которое я в дальнейшем обозначаю как аргумент о свободе, дословно следующее: «Я утверждаю, таким образом, что каждое разумное существо, которое имеет волю, мы необходимо должны снабдить также идеей свободы, под единственным руководством которой оно действует. Ибо в таком существе мы мыслим разум, который является практическим, то есть имеет причинность в отношении к своим объектам. Ведь не можем же мы помыслить себе разум, который в отношении своих собственных суждений сам создал бы себя направляемым чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, но побуждению. Разум должен рассматривать самого себя как творца своих принципов, независимо от чуждых влияний, следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он должен представляться самому себе свободным, то есть воля разумного существа только под идеей свободы может быть его собственной волей, и, следовательно, в практическом отношении она должна быть приписана всем разумным существам» (AA 04, S. 448; Кант, 1997б, с. 227).

Kants Freiheitsargument in der zweiten Sektion des dritten Abschnitts der GMS

„Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden“ (GMS, AA 04, S. 447²⁶⁻²⁷), so lautet die Überschrift der zweiten Sektion des Deduktionskapitels. Kant formuliert in dieser Sektion eine Art *Freiheitsargument*⁵ für die hier angedeutete These einer notwendigen Implikation der Freiheit im Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens. Über die systematische Funktion dieses Arguments für die Deduktion des Kategorischen Imperativs besteht in der Kant-Forschung allerdings keinerlei Einigkeit. Scheinen sich, mit Ausnahmen (vgl. Sensen, 2015, S. 236), die Interpreten zumindest darauf einigen zu können, dass Kant mit dem Freiheitsargument noch *keinen* gültigen Beweis für die menschliche Willensfreiheit liefert, ist man bereits in der Frage uneins, ob in diesem Argument auch der theoretisch-epistemischen Vernunft Freiheit zugeschrieben wird und wenn ja, ob Kant damit auch tatsächlich einen Übergang von der theoretisch-epistemischen Vernunftfreiheit zu der eigentlich praktischen Vernunftfreiheit bzw. Freiheit des Willens andeutet. Es ist darüber hinaus auch keineswegs geklärt, ob Kant in der zweiten Sektion insgesamt nur dem heiligen, rein vernünftigen oder doch zumindest dem sittlich bestimmten Willen Freiheit zuspricht, oder ob die Freiheitsimplikation in der Sicht Kants für den Willen überhaupt gilt — und folglich auch für den sinnlich-vernünftigen, nicht moralischen oder gar bösen Willen.

Puls behauptet nun, dass

- (1) die Freiheitsimplikation nur für den Begriff eines reinen und heiligen bzw. vollkommenen Willens gilt,
- (2) das Freiheitsargument sich nicht auf die theoretisch-epistemische Vernunft, sondern von vornherein und ausschließlich auf die praktische Vernunft bezieht und Kant
- (3) folglich auch keinen Übergang von der theoretischen auf die praktische Vernunft andeutet.

⁵ Die von mir im Folgenden als Freiheitsargument bezeichnete Stelle lautet: „Nun behaupte ich: dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“ (GMS, AA 04, S. 448⁹⁻²²).

разума, или свободе воли. Кроме того, абсолютно не ясно, приписывает Кант во второй секции в целом свободу только святой, чисто разумной воле либо же, по меньшей мере, чувственно определяемой воле, или импликация свободы имеет отношение, по мнению Канта, к воле вообще — и тем самым также к чувственно-разумной, неморальной и даже злой воле.

Пульс утверждает по этому поводу:

- 1) импликация свободы имеет отношение только к понятию чистой и святой или совершенной воли,
- 2) аргумент о свободе относится не к теоретико-познавательному разуму, а изначально и исключительно к практическому разуму, и, следовательно,
- 3) Кант не намечает переход от теоретического к практическому разуму.

Какая воля подразумевается в тезисе Канта о том, что свобода должна предполагаться как свойство воли всех разумных существ?

Пульс полагает, что во второй секции тематизируется «понятие воли совершенного существа» (Puls, 2016, S. 53) или «святой воли» (Puls, 2016, S. 55). Правда, во второй секции свобода ни в одном месте явным образом не приписывается чистой, святой или хотя бы только морально обусловленной воле. Если непредвзято следовать дословному тексту, то необходимо, в отличие от Пульса, исходить скорее из того, что Кант приписывает импликацию свободы воле вообще, понимая, таким образом, свободу как необходимую импликацию *понятия* воли, а волю, тем самым, как волю *всех* разумных существ. Это является существенным отличием, поскольку в таком случае свободу следует признать также и за неморальной или даже злой волей. Проиллюстрирую это ключевыми местами из второй секции, в том числе уже цитированными выше:

- 1) «Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем... свободу нашей воле, если мы не имеем достаточного основания приписать таковую также и всем разумным существам» (AA 04, S. 447; Кант, 1997б, с. 225);
- 2) «...то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ...» (Там же);
- 3) «...но нужно показать ее [свободу] вообще принадлежащей к деятельности разумных и одаренных волей существ» (AA 04, S. 448; Кант, 1997б, с. 225);
- 4) «Я утверждаю, таким образом, что каждое разумное существо, которое имеет волю, мы необходимо должны снабдить также идеей свободы, под единственным руководством которой оно действует» (AA 04, S. 448; Кант, 1997б, с. 227);
- 5) «Ибо в таком существе мы мыслим разум, который является практическим» (Там же),
- 6) «Разум должен рассматривать самого себя как творца своих принципов, ... следовательно, как прак-

Auf welchen Willen bezieht sich Kants These, dass Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden muss?

Пульс исходит из того, что в второй секции Кант имеет в виду «Begriff des Willens eines vollkommenen Wesens» (Puls, 2016, S. 53) bzw. «eines heiligen Willens» (Puls, 2016, S. 55) thematisch. In der 2. Sektion wird allerdings an *keiner einzigen* Stelle expressis verbis dem reinen, heiligen oder auch nur sittlich bestimmten Willen Freiheit zugeschrieben. Folgt man dem Wortlaut des Textes unvoreingenommen, muss man vielmehr, anders als Puls', davon ausgehen, Kant schreibe die Freiheitsimplikation dem Willen überhaupt zu, verstehe Freiheit also als notwendige Implikation im *Begriff* eines Willens und den Willen damit als Willen *aller* vernünftigen Wesen. Das macht einen erheblichen Unterschied, weil dann auch einem nicht sittlichen oder gar bösen Willen Freiheit zugesprochen werden müsste. Ein Blick auf die einschlägigen Stellen, darunter die schon zitierten, der zweiten Sektion verdeutlicht das:

1. „Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen [...] Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben“ (GMS, AA 04, S. 447²⁸⁻³⁰).
 2. „[...] so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden [...]“ (GMS, AA 04, S. 447³³⁻³⁴).
 3. „[...] sondern man muß sie [die Freiheit] als zur Tüchtigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen“ (GMS, AA 04, S. 448²⁻⁴).
 4. „Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle“ (GMS, AA 04, S. 448⁹⁻¹¹).
 5. „Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist [...]“ (GMS, AA 04, S. 448¹¹⁻¹²).
 6. „Sie [die Vernunft] muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen [...] folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein [...]“ (GMS, AA 04, S. 448¹⁷⁻²⁰).
- Kant spricht in der zweiten Sektion *dem Willen* somit sechsmal explizit und eindeutig Freiheit zu, und kein einziges Mal schränkt er diese Zuschreibung auf einen *heiligen, reinen* oder *sittlich bestimmten Willen* ein. Ein näherer Blick auf die zitierten Passagen bringt Puls' Argumentation in weitere Bedrängnis. Freiheit, so Kant, „muß [...] als zur *Tüchtigkeit* vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen *überhaupt* gehörig beweisen“ (Hvh. v. R.P.) werden. Wie sollte man diese Aussage

тический разум или как воля разумного существа он должен представляться самому себе свободным, то есть воля разумного существа только под идеей свободы может быть его собственной волей...» (Там же).

Таким образом, шесть раз во второй секции Кант эксплицитно и однозначно приписывает *воле* свободу и ни разу не ограничивает это свойство *святой, чистой или морально обусловленной волей*. При более пристальном взгляде на процитированные выше пассажи аргументация Пульса предстает еще более слабой. Свободу, по Канту, «нужно показать... *вообще* принадлежащей к деятельности разумных и одаренных волей существ» (курсив мой. — Р. П.). Как можно понять это высказывание иначе, чем утверждение о том, что свобода входит в *определение* деятельности, направляемой волей, то есть в определение (каузально обусловленных) поступков разумных существ? Кроме того, возможно ли более подходящее понимание смысла фразы «под единственным руководством которой оно действует» из четвертого процитированного выше фрагмента, чем «в каждом поступке», при том что Кант здесь говорит о «каждом разумном существе»? А далее Кант, резюмируя, пишет следующее: мы должны каждому разумному существу, которому мы приписываем волю, приписывать свободу (как идею) — «снабдить» его свободой, и *только* при таком наделении свободой (как идеей) мыслимо волевое поведение разумного существа. В пятом из процитированных выше фрагментов Кант даже сводит импликацию свободы из четвертого фрагмента к идентификации воли как практического разума: «Ибо в таком существе мы мыслим разум, который является практическим...» (курсив мой. — Р. П.). В самом важном фрагменте, где освещается понятие воли вообще, Кант эксплицитно *определяет* волю как практический разум (AA 04, S. 412; Кант, 1997б, с. 117). Текстуальная основа, таким образом, диктует именно ту интерпретацию, в которой Кант *по определению* наделяет волю свободой, независимо от *способа* определения воли. Почему Кант это делает и что следует из этого заключения для понимания дедукции в третьем разделе «Основоположения...», оценить трудно; эти вопросы до сих пор практически не исследованы и поэтому здесь обсуждаться не будут⁶.

Чтобы все-таки придерживаться своей интерпретации свободы как свойства только чистой, святой или моральной воли, Пульсу к упомянутым текстовым свидетельствам, самим по себе очень внятным, приходится добавить аргумент, который покажет, почему же Кант, рассуждая о воле без дополнительного уточнения, *всегда* имеет в виду святую, чистую или морально обусловленную волю. Аргумент Пульса следующий: «Иначе нельзя объяснить, почему

anders verstehen denn als Behauptung, dass Freiheit zur *Definition* willentlicher Tätigkeit, also von (kausalen) Handlungen eines vernünftigen Wesens gehört? Was liegt außerdem näher, als den Teilsatz „unter der es allein handle“ des vierten oben zitierten Satzes im Sinne von „in jedem Handeln“ zu lesen, da Kant hier ja von „jedem vernünftigen Wesen“ spricht? Dann aber behauptet Kant zusammengefasst: Wir müssen jedem vernünftigen Wesen, dem wir einen Willen zusprechen, Freiheit (als Idee) zusprechen („leihen“), und unter dieser Freiheitszuschreibung (als Idee) *allein* ist ein willentliches Handeln eines vernünftigen Wesens denkbar. Im fünften zitierten Satz führt Kant die Freiheitsimplikation des vierten Satzes sogar auf die Identifikation des Willens als praktische Vernunft zurück. („Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist [...]“ Hvh. v. R. P.) In der prominentesten Thematisierung des Begriffs des Willens überhaupt in der *GMS* definiert Kant den Willen explizit als praktische Vernunft (vgl. *GMS*, AA 04, S. 412₂₈₋₃₀). Die Textgrundlage erzwingt also geradezu die Lesart, in welcher Kant dem Willen *per Definition* Freiheit zuspricht, unabhängig von der Art der Willensbestimmung. Weshalb Kant dies tut und welche Konsequenzen dieser Befund für das Verständnis der Deduktion der *GMS* III hat, ist schwierig zu beurteilen, bisher zudem kaum untersucht worden und kann hier deswegen auch nicht behandelt werden.⁶

Will Puls seine Interpretation der Freiheit als Eigenschaft bloß des reinen, heiligen oder sittlichen Willens trotzdem vertreten, muss er den für sich genommen sehr deutlichen textuellen Indizien ein Argument hinzufügen, das zeigt, weshalb Kant, wenn er vom Willen ohne weitere Einschränkung spricht, *immer* einen heiligen, reinen bzw. sittlich bestimmten Willen meinen muss. Puls' Argument lautet: „Andernfalls wäre nicht erklärlich, weshalb Kant die Sittlichkeit, die er in 447₃₀ anspricht, zweifelsfrei als einen analytisch-deskriptiven Satz fasst, denn diese, so heißt es, müsse lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden“ (Puls, 2016, S. 52-53).

Dieses Argument ist jedoch alles andere als zwingend, denn es hängt seinerseits ganz von der Interpretation der berühmten Analytizitätsthese der ersten Sektion der *GMS* III ab, die hier zunächst zitiert sei: „Wenn

⁶ Vgl. hierzu Schönecker, 2005, S. 68-69; Porcheddu, 2016a, S. 91-93.

⁷ Vgl.: „Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden [...]“ (*GMS*, AA 04, S. 447₂₈₋₃₄).

⁶ См. по этому вопросу: Schönecker, 2005, S. 68–69; Porcheddu, 2016a, S. 91–93.

Кант, говоря о нравственности на стр. 447 в строке 30⁷, описывает ее без всякого сомнения аналитически-де-скриптивным суждением. Ведь она, как там провозглашается, должна быть выводима из одного только свойства свободы» (Puls, 2016, S. 52–53).

Этот аргумент, однако, отнюдь не бесспорный, поскольку он, в свою очередь, всецело зависит от интерпретации знаменитого тезиса об аналитичности в первой секции третьего раздела, который следует здесь процитировать: «Если... предполагается свобода воли, то нравственность, вместе с ее принципом, следует отсюда через простое расчленение понятия свободы» (AA 04, S. 447; Кант, 1997б, с. 223).

Однако эта двусторонняя понятийная импликация «свободы воли» и «нравственности вместе с ее принципом» еще ничего не говорит о том, как проявляется нравственность у *чувственно-разумного существа*, если мы полагаем его свободным. Достичь ясности в этом вопросе можно, только если понять, как именно следует трактовать утверждение Канта о *синтетическом* характере категорического императива (см.: AA 04, S. 447; Кант, 1997б, с. 223).

Намечает ли Кант во второй секции переход от свободы суждения к практической свободе?

Пулс желает показать, что неверны обе альтернативы: нет оснований считать, что в аргументе о свободе (F1–4) Кант делает различие между теоретическим и практическим разумом, но и перехода от теоретической к практической свободе в этом аргументе не формулируется (Puls 2016, S. 57–62). Для начала еще раз процитирую аргумент о свободе:

(F1) Я утверждаю, таким образом, что каждое разумное существо, которое имеет волю, мы необходимо должны снабдить также идеей свободы, под единственным руководством которой оно действует (AA 04, S. 448; Кант, 1997б, с. 227).

(F2) Ибо в таком существе мы мыслим разум, который является практическим, то есть имеет причинность в отношении к своим объектам (Там же).

(F3) Ведь не можем же мы помыслить себе разум, который в отношении своих собственных суждений сам сознавал бы себя направляемым чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, но побуждению (Там же).

(F4) Разум должен рассматривать самого себя как творца своих принципов, независимо от чуждых вли-

[...] Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Princip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs“ (GMS, AA 04, S. 447₈₋₁₀).

Die wechselseitige begriffliche Implikation von „Freiheit des Willens“ und „Sittlichkeit samt ihrem Princip“ sagt aber noch nichts darüber aus, wie sich Sittlichkeit bei einem *sinnlich-vernünftigen Wesen*, schreiben wir ihm Freiheit zu, äußert. Darüber zur Klarheit zu kommen, setzt voraus, verstanden zu haben, wie Kants Behauptung des *synthetischen* Charakters des kategorischen Imperativs (vgl. GMS, AA 04, S. 447₁₀₋₂₅) genau zu verstehen ist.

Deutet Kant in der zweiten Sektion einen Übergang von Urteilsfreiheit zu praktischer Freiheit an?

Puls will nachweisen, dass weder angenommen werden muss, im Freiheitsargument (F1–4) unterscheide Kant zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, noch werde in diesem ein Übergang von theoretischer zu praktischer Freiheit formuliert (vgl. Puls, 2016, S. 57-62). Zunächst sei nochmals das Freiheitsargument zitiert:

(F1) „Nun behaupte ich: dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle (GMS, AA 04, S. 448₉₋₁₁).

(F2) Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat (GMS, AA 04, S. 448₁₁₋₁₂).

(F3) Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben (GMS, AA 04, S. 448₁₃₋₁₆).

(F4) Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. Der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden“ (GMS, AA 04, S. 448₁₇₋₂₂).

In F1 gilt die Freiheitsimplikation für ein vernünftiges, mit einem Willen begabtes Wesen, unter welcher Voraussetzung dieses Wesen „allein handle.“ In F2 wird die Aussage von F1 durch die Definition des Willens als praktische Vernunft begründet. F3 thematisiert nun die Vernunft „mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile“ (Hvh. v. R. P.). In Ansehung ihrer Urtheile können wir uns, so Kant, Vernunft unmöglich als ein Vermögen denken, das von „anderwärts her eine Lenkung empfinde“. Dieser ‚Lenkung von anderwärts her in Ansehung der Urtheile‘ entspricht die unmöglich

⁷ Ср.: «Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем из какого бы то ни было основания свободу нашей воле, если мы не имеем достаточного основания приписать таковую также и всем разумным существам. Ведь так как нравственность служит законом для нас только как для разумных существ, то она должна иметь значение и для всех разумных существ, и так как она должна быть выведена исключительно из свойства свободы, то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ...» (AA 04, S. 447; Кант, 1997, с. 225).

яний, следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он должен представляться самому себе свободным, то есть воля разумного существа только под идеей свободы может быть его собственной волей, и, следовательно, в практическом отношении она должна быть приписана всем разумным существам (Там же).

В F1 импликация свободы распространяется на разумное существо, наделенное волей, при «единственном» условии чего это существо «действует». В F2 высказывание F1 обосновывается через определение воли как практического разума. Далее, F3 поднимает тему разума, сознающего себя «в отношении своих собственных суждений» (курсив мой. — Р.П.). По Канту, мы не можем мыслить разум в отношении его суждений как такую способность, которая получает направление откуда-то «извне». Это направление *извне в отношении суждений* соответствует «определению способности суждения» каким-либо внешним побуждением, что невозможно помыслить. Тем самым направление *извне* в этом контексте беспрепятственно можно отождествить с упомянутым «побуждением». Таким образом, высказывание о невозможности помыслить внешнее направление или определение чувственными побуждениями Кант относит совершенно однозначно к разуму в функции суждения или, соответственно, к его способности суждения. F4 снова поднимает тему практического разума или воли, причем первая часть предложения («разум... влияний»), очень вероятно, по меньшей мере *также* относится к F3 и тем самым к разуму в функции суждения. Это близко по смыслу к рассуждению Канта о «чуждых влияниях», у которого есть соответствие в высказывании F3 о внешнем направлении или побуждении.

В защиту своего тезиса о том, что в аргументе о свободе подразумевается исключительно практический, а не теоретический разум, Пульс приводит два весьма спорных аргумента. Согласно первому аргументу Пульса, нет «ни одного места, в котором Кант применяет понятие “побуждения” в контексте “направления извне” или влияния чувственности на разум в его теоретическом смысле» (Puls, 2016, S. 64). Это возможно, но *per se* это ничего не меняет, как видно из рецензии Канта на сочинение Шульца. В рецензии на Шульца, которую Пульс и сам весьма подробно рассматривает (Puls, 2016, S. 59–60), обнаруживается следующее место:

Однако в глубине своей души он уже предположил, хотя он и не признается в этом, что рассудок способен определять свои суждения по объективным основаниям, действительным во всякое время, и не подчинен механизму лишь субъективно определяющих причин, которые в дальнейшем могут изменяться. Стало быть, автор всегда признает свободу мышления, без которой не может быть никакого разума (AA 08, S. 14; Кант, 1994б, с. 11).

Пульс сам констатирует, что Кант здесь имеет в виду «теоретическое суждение» (Puls, 2016, S. 59). Если

денкbare „Bestimmung der Urtheilskraft“ durch einen äußeren Antrieb, womit die ‚Lenkung von anderwärts her‘ in diesem Kontext problemlos mit dem genannten „Antriebe“ identifiziert werden kann. Die Aussage der Unmöglichkeit der Denkbarkeit einer äußeren Lenkung bzw. der Bestimmung durch sinnliche Antriebe bezieht Kant also ganz eindeutig auf die Vernunft im *Urteilen* bzw. auf ihre *Urteilstkraft*. F4 thematisiert wieder praktische Vernunft oder den Willen, wobei sich der erste Teilsatz („Sie [...] Einflüssen [...]“) sehr wahrscheinlich zumindest *auch* auf F3 und damit auf die Vernunft im *Urteilen* bezieht. Das legt Kants Rede von den „fremden Einflüssen“ nahe, die ihre Entsprechung in der thematisierten äußeren Lenkung bzw. dem Antrieb aus F3 hat.

Zur Stützung seiner These, dass im Freiheitsargument ausschließlich die praktische Vernunft und nicht auch die theoretische Vernunft thematisch sei, führt Puls nun zwei diskussionswürdige Argumente an. Es gebe, so Puls' erstes Argument, „keine einzige Stelle, an der Kant den Begriff ‚Antriebe‘ im Kontext einer ‚Fremdbestimmung‘ oder Einflussnahme der Sinnlichkeit auf die Vernunft im Theoretischen verwendet“. (Puls, 2016, S. 64) Das mag sein, trägt *per se* aber nichts aus, was durch einen Blick auf Kants Schulz-Rezension deutlich wird. In der Schulz-Rezension, die Puls selbst recht eingehend thematisiert (vgl. Puls, 2016, S. 59–60), findet sich die folgende Stelle:

Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, voraus gesetzt: daß der Verstand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urtheil zu bestimmen das Vermögen habe und nicht unter dem Mechanism der blos subjectiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, stehe; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft giebt (*RezSchulz*, AA 08, S. 14₇₋₁₂).

Puls selbst konstatiert, dass Kant sich hier „auf das theoretische Urteil“ (Puls, 2016, S. 59) bezieht. Sollte der Begriff des ‚Antriebes‘ im zitierten Freiheitsargument die Annahme begründen können, dass Kant dort bloß die praktische Vernunft meint, müsste u. a. deutlich werden, worin der Unterschied zwischen „einem Antriebe“ besteht, und dem „Mechanism der blos subjectiv bestimmenden Ursachen“ im Zitat der Schulz-Rezension. Puls verdeutlicht diesen Unterschied aber nicht, und es existiert offenbar auch keiner.

In seinem zweiten Argument schreibt Puls: „Auch die ‚Urteile‘ der Vernunft [...] erlauben keinen näheren Aufschluss: Urteile fällt ‚die Vernunft‘ innerhalb von Kants Transzendentalphilosophie bekanntlich sowohl im Praktischen wie im Theoretischen“ (Puls, 2016, S. 62).

Es trifft zu, dass Urteile konstitutive Momente willentlichen Handelns, verstanden als kausalen Vollzugs, sind. Das macht ein Urteil, auch in praktischen Kontexten, aber noch nicht *eo ipso* zu einem kausalen Vollzug. Auch wenn ein Urteil der Bestimmungsgrund eines

бы можно было понятием «побуждение» в процитированном аргументе о свободе обосновать принятие того, что Кант там подразумевает только практический разум, тогда стало бы в том числе понятно, в чем состоит различие между «побуждением» и «механизмом лишь субъективно определяющих причин» в цитате из рецензии на Шульца. Но Пульс не проясняет это различие — его, по-видимому, и не существует.

Во втором своем аргументе Пульс пишет: «Также и “суждения” разума... не поддаются уточняющему истолкованию: как известно, “разум” в трансцендентальной философии Канта выносит суждения как в теоретической, так и в практической области» (Puls, 2016, S. 62).

Это верно, что суждения являются конститутивными моментами волевого поведения, если считать его каузально обусловленным. Но это еще не означает, что суждение, в том числе в практических контекстах, *eo ipso* становится каузальным актом. Даже если суждение выступает определяющим основанием воли, следует по-прежнему аналитически различать само суждение и его функцию быть этим определяющим основанием. В аргументе о свободе Кант приписывает свободу просто суждениям, не наделяя их какими-либо иными свойствами, например волеопределяющей функцией.

Если принять это основополагающее различие между суждением и осуществлением причинной связи, то свобода *выносить суждение* также *eo ipso* не является каузальной свободой. Кант, однако, начинает первую секцию третьего раздела «Основоположения...» определением воли как «рода причинности живых существ», и свободу он определяет как «свойство этой причинности» (курсив мой. — Р.П.) (AA 04, S. 446; Кант, 1997б, с. 221), то есть причинности воли. Когда Кант понимает под суждениями, которым он приписывает свободу, суждения в практических контекстах и даже определения воли, свобода суждения не становится автоматически свободой воли. Исходя, далее, из того, что Кант признает только практический и теоретико-познавательный разум, он *должен* под свободой суждения понимать свободу теоретико-познавательного разума, если полагать под ней причинную свободу он не *может*. Этот вывод сам по себе убедителен, если признать, что не всякое суждение и не всегда является изначально осуществлением причинности — различие, от которого не следует отказываться без очень весомых оснований. Как следствие, Канту приходится в аргументе о свободе также намечать различие между теоретической и практической свободой. Отсюда еще нельзя, как считает Пульс, полагать, будто Кант в аргументе о свободе приписывает свободу только практическому разуму. Не подлежит никакому сомнению, что обе формы свободы теснейшим образом связаны между собой. В дальнейшем я обращусь к интерпретации Пульсом другой, в высшей степени горячо обсуждаемой проблемы, сформулированной Кантом как «подозрение» на «круг» в обосновании свободы и нравственного закона.

Willens ist, muss immer noch analytisch zwischen dem Urteil selbst und seiner Funktion als dieser Bestimmungsgrund unterschieden werden. Kant spricht im Freiheitsargument jedoch schlicht *Urteilen* Freiheit zu, ohne diesen eine weitere Eigenschaft zuzuschreiben wie z. B. Eine willensbestimmende Funktion.

Акzeptирует ли этот принципиальный Unterschied zwischen einem Urteil und dem Vollzug einer Kausalität, ist Freiheit zu *urteilen* auch nicht *eo ipso* *kausale* Freiheit. Kant beginnt die erste Sektion der GMS III aber mit der Definition des Willens als einer „Art von *Causalität* lebender Wesen“ und Freiheit definiert als er die „Eigenschaft dieser *Causalität*“ (GMS, AA 04, S. 446⁶⁻⁷ Hvh. v. R. P.), also der Kausalität des Willens. Selbst wenn Kant mit den Urteilen, denen er Freiheit zuschreibt, auch Urteile in praktischen Kontexten und sogar als Willensbestimmungen meint, ist Urteilsfreiheit nicht automatisch Willensfreiheit. Wenn man nun weiter davon ausgeht, dass Kant nur praktische und theoretisch-epistemische Vernunft kennt, *muss* er mit der Urteilsfreiheit, wenn er die kausale Freiheit nicht meinen *kann*, die Freiheit der theoretisch-epistemischen Vernunft meinen. Dieser Schluss ist für sich genommen zwingend, wenn man zugesteht, dass ein Urteil nicht immer schon und von vornherein der Vollzug einer Kausalität ist — eine Unterscheidung, die man nicht ohne sehr gute Gründe aufgeben sollte. In der Konsequenz muss Kant im Freiheitsargument auch einen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Freiheit markieren. Man kann daher nicht, wie Puls meint, annehmen, dass Kant im Freiheitsargument Freiheit ausschließlich der praktischen Vernunft zuschreibt. Dass beide Freiheitsformen aufs engste miteinander verbunden sind, steht selbstverständlich außer Zweifel. Im Folgenden wende ich mich Puls' Interpretation eines anderen höchst kontrovers diskutierten Problems zu, dem von Kant in Form eines ‚Verdachts‘ formulierten Zirkel von Freiheit und Sittengesetz.

Zu Puls' Interpretation des Zirkels von Freiheit und Sittengesetz

So kontrovers der Gehalt und die systematische Funktion von Kants Faktum-These nach wie vor diskutiert werden, fest steht zumindest, dass in der KpV das Bewusstsein des Sittengesetzes in Form der Achtung die „ratio cognoscendi“ (KpV, AA 05, S. 4 Anm.) der Freiheit ist. Wir wissen also, so Kant, um unsere Willensfreiheit, weil wir um unser sittliches Verpflichtetsein unmittelbar wissen und es zugleich auch für unser Handeln als verbindlich anerkennen. Der Begründungsgang der GMS III indessen schlägt *prima facie* den umgekehrten Weg ein, nämlich den Weg des Erweises der Geltung des kategorischen Imperativs über eine vom sittlichen Bewusstsein zunächst unabhängige Freiheit. Wie deutlich geworden sein dürfte, ist Puls davon überzeugt,

Об интерпретации Пульсом «круга» в обосновании свободы и нравственного закона

Как бы по-прежнему непримиримо ни обсуждались содержание и систематическая функция тезиса Канта о факте разума, определенно ясно по меньшей мере то, что в «Критике практического разума» сознание нравственного закона в форме уважения к нему является «ratio cognoscendi» (AA 05, S. 4, Anm.; Кант, 1997а, с. 281, сноски.) свободы. Таким образом, мы знаем, по Канту, о нашей свободе воли, поскольку мы непосредственно знаем о нашей моральной обязанности и при этом также признаем ее обязательность для наших поступков. Между тем в третьем разделе «Основоположений...» обоснование идет *prima facie* противоположным путем, а именно путем доказательства значимости категорического императива для свободы, которая изначально независима от нравственного сознания. Как уже можно было понять, Пульс убежден в том, что это первоначальное впечатление вводит в заблуждение и что тезис о факте разума является в «Основоположении...» ведущим имплицитно уже в главе о дедукции. Это свое убеждение Пульс также кладет в основу своей специфической интерпретации третьей секции; он утверждает, что там не приводится доказательства свободы человеческой воли, изначально независимого от сознания нравственного закона.

В третьей секции Кант формулирует хорошо известный исследователям «круг» свободы и нравственности, то есть подозрение в том, что вплоть до третьей секции аргументация шла по кругу. К этому «кругу», правда, относится то, что в основе своей относится ко всем центральным теоремам, тезисам и пассажам третьего раздела: исследователи и здесь далеки от согласия как в отношении точного содержания или систематически-аргументативной функции, так и в отношении точной формы «круга»⁸. Правда, центральное утверждение Пульса о том, что тезис о факте разума был ведущим уже в «Основоположении...», ограничивает ему пространство для интерпретации и в отношении подозрения на «круг».

⁸ Как показывает Райнхард Брандт, в основу своих лекций по логике Кант положил руководство по логике Георга Фридриха Майера, в котором о *circulus vitiosus* сказано следующее: «Если заключение выводится из посылок, которые столь же неопределенны, как и оно само, тогда доказательства притянуты (*petitio principii seu quaesiti*). Но если заключение используется в одной из собственных посылок, такая ошибка называется кругом в доказательстве» (*circulus in probando*) (Meier, 1752, S. 774; Brandt, 1988, S. 181). Если взять за основу эти определения, тогда вопрос состоит в том, о каком роде *circulus vitiosus* идет речь: *circulus in probando*, как полагает большая часть интерпретаторов, или *petitio principii* в значении, процитированном выше. См.: (Brandt, 1988, S. 186; Ameriks, 1982, S. 206; Bittner, 1983, S. 133–134; Hill, 1992, S. 101; Kaulbach, 1988, S. 131; Paton, 1962, S. 279; Praus, 1983, S. 119; Quarfood, 2006, p. 288).

дасс dieser *prima facie* – Eindruck trägt und bereits im Deduktionskapitel der *GMS* die Faktum-These implizit leitend ist. Diese seine Überzeugung legt Puls auf eine bestimmte Lesart auch der dritten Sektion fest; sie besagt, dass hier kein vom Bewusstsein des Sittengesetzes zunächst unabhängiger Erweis der menschlichen Willensfreiheit geliefert wird.

In der dritten Sektion formuliert Kant den in der Forschung berühmt gewordenen „Zirkel“ von Freiheit und Sittlichkeit, den Verdacht also, dass die Argumentation bis zur dritten Sektion zirkulär war. Für diesen Zirkel gilt allerdings, was im Grunde für alle zentralen Theoreme, Thesen und Passagen der *GMS* III gilt: Die Forschungslage ist auch hier weit entfernt von einem Konsens sowohl in Hinsicht auf den genauen Gehalt oder die systematisch-argumentative Funktion, als auch nur in Hinsicht auf die genaue Form des Zirkels.⁸ Puls' zentrale These einer bereits in der *GMS* leitenden Faktum-These schränkt seinen Interpretationsspielraum allerdings auch mit Blick auf den Zirkelverdacht ein.

So muss er plausibel darlegen können, dass der Zirkel nicht den Verdacht formuliert, die menschliche Willensfreiheit werde bisher deswegen illegitimer Weise angenommen, weil ihr Erweis unabhängig vom Sittengesetz noch aussteht. Die Überwindung des Zirkels kann in Puls' Sicht folglich auch nicht in einem solchen Beweis bestehen. In der Konsequenz ist aus seiner Sicht auch nicht zu erwarten, dass Kant in der Sektion 3 eine theoretisch-epistemische Freiheit in Ansatz bringt und erst recht keine Begründung der Willensfreiheit aus letzterer. Vielmehr beschreibt Puls das die dritte Sektion leitende Problem folgendermaßen:

Die [...] Analytizität von Freiheit und Autonomie reicht zur Begründung des Sittengesetzes nicht aus, wenn der Fokus auf der sittlichen Selbstgesetzgebung in einem *nicht rein* vernünftigen Willen liegt. Wie ließe sich der Umstand erklären, dass der Mensch als ein autonomes Wesen seine Maxime so wählt, dass er dabei nicht seinen sinnlichen Inklinationen, sondern einem allgemeinen, intersubjektiv nachvollziehbaren Gesetz folgt? Kant deutet die Antwort auf diese Frage schon

⁸ Wie Reinhard Brandt feststellt, legte Kant in seiner Logik-Vorlesung das Logik-Handbuch Georg Friedrich Meiers zugrunde, in dem sich folgendes zum *circulus vitiosus* findet: „Wenn ein Schlusssatz aus Vordersätzen hergeleitet wird, welche ebenso ungewiss sind, wie er selbst, so werden die Beweistümer erbettelt (*petitio principii seu quaesiti*). Wenn aber eine Schlusssatz zu seinem eigenen Vordersatz angenommen wird, so nennt diesen Fehler die Wiederkehr im Beweise (*circulus in probando*)“ (Meier, 1752, S. 774; vgl. Brandt, 1988, S. 181). Legt man diese Definitionen zugrunde, lautet die Frage, um welche Art von *circulus vitiosus* es sich handelt, um einen *circulus in probando*, wie dies die Mehrzahl der Interpreten annimmt oder um eine *petitio principii* in der oben zitierten Bedeutung (vgl. Brandt, 1988, S. 186; Ameriks, 1982, S. 206; Bittner, 1983, S. 133–134; Hill, 1992, S. 101; Kaulbach 1988, S. 131; Paton 1962, S. 279; Praus 1983, S. 119; Quarfood, 2006, S. 288).

Так, он должен убедительно показать, что «круг» не вызывает подозрения в том, что свобода человеческой воли по этой причине до сих пор понималась непозволительным образом, поскольку вне зависимости от нравственного закона она еще не доказана. Следовательно, и преодоление «крута», по мнению Пульса, не может состоять в таком доказательстве. Соответственно, с его точки зрения, также маловероятно, что Кант в третьей секции учитывает теоретико-познавательную свободу, и, конечно, он не выводит из нее обоснование свободы воли. Скорее, Пульс описывает руководящую проблему третьей секции следующим образом:

Аналитичность свободы и автономии недостаточна для обоснования нравственного закона, если фокус находится на нравственном самозаконотворчестве в *не чисто* разумной воле. Как можно объяснить то обстоятельство, что человек как автономное существо таким образом подбирает себе максимы, что он при этом следует не своим чувственным наклонностям, а всеобщему, intersubjektivem понятному закону? Кант намеревается ответить на этот вопрос уже отсылкой к возможному сознанию автономии, а тем самым и нравственного закона: чувственно-разумный человек, из чьей свободы — иначе чем у чисто разумного существа — нравственность не следует *eo ipso*, должен обладать сознанием своей автономии, а тем самым и эпистемической способностью *познавать* категорический императив, а именно — «сознанием закона действий», упомянутым на с. 449 в строках 8–9 и мыслимым только как идея (Puls, 2016, S. 75).

Таким образом, доказательство значимости категорического императива состоит, согласно Пульсу, прежде всего в нахождении и описании эпистемически-мотивационно охарактеризованного — как, пожалуй, можно добавить — сознания нравственной автономии.

Прежде чем перейти к анализу интерпретаций Пульсом третьей секции, следует сначала процитировать обе формулировки «крута» в третьей секции:

Здесь обнаруживается, надо в этом откровенно признаться, род круга, из которого, по-видимому, невозможно выбраться. Мы полагаем себя в порядке действующих причин свободными для того, чтобы в порядке целей мыслить себя подчиненными моральным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что мы приписали себе свободу воли; ибо свобода и собственное законотворчество воли, и то и другое суть автономия, следовательно, понятия взаимозаменяемые; поэтому-то именно одно из них не может быть употреблено для того, чтобы объяснить другое и привести его основание, но в самом крайнем случае только для того, чтобы в логическом отношении сводить к одному-единственному понятию кажущиеся различными понятия об одном и том же предмете (как различные дроби одинакового содержания к наименьшему знаменателю) (AA 04, S. 450; Кант, 1997, с. 233).

mit dem Hinweis auf ein mögliches Bewusstsein der Autonomie — und damit des Sittengesetzes — an: Der sinnlich-vernünftige Mensch, aus dessen Freiheit — anders als bei rein vernünftigen Wesen — die Sittlichkeit nicht *eo ipso* folgt, müsste ein Bewusstsein seiner Autonomie und damit ein epistemisches Vermögen haben, den kategorischen Imperativ zu *erkennen* — eben das in 449_{8,9}. Angesprochene und hier bloß als Idee gedachte ‚Bewusstsein eines Gesetzes zu handeln‘ (Puls, 2016, S. 75).

Der Geltungsausweis des kategorischen Imperativs besteht nach Puls zentral also im Auffinden und Beschreiben eines, so kann man wohl ergänzen, epistemisch-motivational ausgezeichneten Bewusstseins der sittlichen Autonomie.

Bevor im Folgenden Puls' Interpretationen zur dritten Sektion zur Analyse stehen sollen, seien zunächst beide in der Sektion 3 formulierten Fassungen des ‚Zirkels‘ zitiert:

Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen (GMS, AA 04, S. 450₁₈₋₂₉).

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbitung eines Principis, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erkennen die Autonomie des Willens samt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig (GMS, AA 04, S. 453₃₋₁₅).

Теперь устранено, наконец, подозрение, какое мы возбудили выше, как будто бы в нашем умозаключении от свободы к автономии и от последней к нравственному закону содержался скрытый круг, — а именно, не положили ли мы в основу идею свободы только ради нравственного закона для того, чтобы после опять-таки вывести этот закон из свободы? Если так, то мы не могли, следовательно, привести для нравственного закона никакого основания, но приняли его, только взывая к принципу, который благонамеренные души охотно допустят, но который мы никогда не могли бы выставить как доказанное положение. Все эти подозрения устранены, так как теперь мы убедились, что если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием — моральностью; если же мы мыслим себя обязанными, то мы смотрим на себя как на принадлежащих к чувственному миру и одновременно все же к миру умопостигаемому (AA 04, S. 453; Кант, 1997, с. 241 — 243).

Пульс перефразировал изложение «круга» следующим образом: «Мы как чувственно-разумные существа мыслим себя подчиненными нравственным законам, потому что мы приписали себе свободу — дабы было возможно вообще мыслить себя как нравственных существ — и заключаем от этой свободы к нашей подчиненности» (Puls, 2016, S. 100).

Из этого, на мой взгляд, совершенно верного⁹ переказа «круга» Пульс делает, однако, спорные выводы:

Таким образом, мы не можем рассматривать «собственное законодательство воли» в тезисе об аналитичности как *обоснованное* принятием свободы. Правда, с тезисом об аналитичности понятие свободы разделяется, и это разделение ведет к понятию автономии. Но это аналитическое отношение... не является отношением обоснования. ...Нам нельзя исходить из того, что, пренебрегая понятийной сферой, мы благодаря свободе (ни предположенной, ни даже доказанной) можем рассматривать «собственное законодательство» как обоснованное (Puls, 2016, S. 102).

Первая формулировка «круга», правда, действительно подводит к тому выводу, что нельзя исходить из того, что моральный закон может быть обоснован «свободой... даже доказанной». Но при ближайшем рассмотрении этот вывод оказывается не только ненадежным, но и, вероятно, ошибочным. Хотя Кант пишет в первой формулировке «круга», что «свобода и собственное законодательство воли, и то и другое суть автономия, следовательно, понятия взаимозаменяемые», однако ни понятие свободы для значимости нравственного закона «не может быть употреблено», «чтобы объяснить другое и привести его основание», ни наоборот. Правда, глаголу «объяснить» здесь следует уделить особое внимание, потому что в пятой секции Кант следующим образом определяет, что значит «объяснить»:

Puls paraphrasiert den Zirkel folgendermaßen: „Wir als sinnlich-vernünftige Wesen denken uns als den sittlichen Gesetzen unterworfen, weil wir uns — zu dem Zweck, uns überhaupt als sittliche Wesen denken zu können — Freiheit beigelegt haben und aus dieser Freiheit auf unsere Unterworfenheit schließen“ (Puls, 2016, S. 100).

Aus dieser m. E. durchaus zutreffenden⁹ Paraphrase des Zirkels zieht Puls allerdings diskussionswürdige Schlüsse:

Wir dürfen also die ‚eigene Gesetzgebung des Willens‘ in der Analytizitätsthese nicht als durch die Annahme der Freiheit *begründet* ansehen. Zwar leistet die Analytizitätsthese eine Zergliederung des Begriffs der Freiheit, die zum Begriff der Autonomie führt. Aber dieses analytische Verhältnis [...] ist kein Begründungsverhältnis. [...] Wir dürfen nicht davon ausgehen, dass wir über die begriffliche Sphäre hinaus durch die (weder angenommene noch möglicherweise bewiesene) Freiheit die ‚eigene Gesetzgebung‘ als begründet ansehen könnten (Puls, 2016, S. 102).

Vor allem der Schluss, man dürfe nicht davon ausgehen, das Sittengesetz könne „durch die [...] möglicherweise bewiesene Freiheit [...] begründet“ werden, wird zwar durch die erste Zirkelformulierung in der Tat nahegelegt. Näher besehen ist dieser Schluss aber nicht nur nicht zwingend, sondern wahrscheinlich auch unzutreffend. Zwar schreibt Kant im ersten Zirkel, weil „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens [...] beides Autonomie mithin Wechselbegriffe“ seien, könne weder der Begriff der Freiheit für die Geltung des Sittengesetzes „dazu gebraucht werden [...]“, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben“, noch umgekehrt. Allerdings sollte man dem Verb „erklären“ hier besondere Beachtung schenken. Denn in der fünften Sektion bestimmt Kant „erklären“ folgendermaßen:

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei. Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann [...] (GMS, AA 04, S. 458₃₆-459₁₅).

⁹ См.: (Porcheddu, 2013, S. 85; 2016a, S. 108; 2016b, S. 238 — 240).

⁹ Vgl. Porcheddu, 2013, S. 85; 2016a, 108; 2016b, 238-240.

Но разум преступил бы все свои границы, если бы он отважился на *объяснение* того, как чистый разум может быть практическим; ведь это было бы совершенно то же, что и задача объяснить, как возможна свобода.

Ибо мы в состоянии объяснить только то, что может быть сведено нами к законам, предмет которых может быть дан в каком-нибудь возможном опыте. Свобода же есть простая идея, объективная реальность которой никоим образом не может быть показана по законам природы, следовательно, также и ни в каком возможном опыте; поэтому, так как для нее никогда нельзя по какой-нибудь аналогии привести примера, она никогда не может быть понята или хотя бы только усмотрена нами (AA 04, S. 458–459; Кант, 1997б, с. 259–261).

Как видим, в этом месте Кант резервирует глагол «объяснять» для отношений вещей, данных в опыте, которые мы со ссылкой на закон причинности объясняем их причинами. Моральный закон проявляется в человеческом опыте в представленном в форме уважения сознании нравственной обязанности, но не может объясняться отсылкой к чистому практическому разуму как его причине, потому что, говоря в целом, речь идет о ноуменальной причинности. Это ограничение, правда, ничуть не исключает независимый от морального сознания аргумент для доказательства свободы человеческой воли в форме «критики способности разума» (AA 04, S. 445; Кант, 1997б, с. 219). Таким аргументом можно, к примеру, доказать, что из исходного устройства человеческого разума, который мыслится сперва как голая эпистема, необходимо следует также приписанная ему способность становиться причиной. Фактически ведь Кант говорит во второй формулировке «круга» в некотором смысле о свободе как основе морального закона, которая, по его словам, исключает то, чтобы понятие основы в принципе было не на своем месте в соотношении свободы и нравственности. Потому что во второй формулировке «круга» сказано: «подозрение, какое мы возбудили выше, как будто бы в нашем умозаключении от свободы... к нравственному закону содержался скрытый круг», наконец «устранено» (AA 04, S. 453; Кант, 1997б, с. 241). Это подозрение на «круг» в заключении от свободы к нравственности Кант отождествляет с подозрением в том, что мы не «могли» бы «привести для нравственного закона никакого основания» (курсив мой. — Р.П.) (Там же). Следовательно, подозрение на «круг» рассеивается при условии, что такое *основание* для нравственного закона может быть дано. Таким образом, применение глагола «объяснить» в рассуждении о недопустимом взаимном обосновании свободы и нравственности, равно как и имплицитное допущение возможности обоснования нравственности через свободу во второй формулировке «круга» дают более дифференцированное представление о «круге», нежели в интерпре-

Ан dieser Stelle reserviert Kant das Verb „erklären“ also für erfahrbare Sachverhalte, die wir mit Rekurs auf das Kausalgesetz auf ihre Ursache zurückführen. Das Sittengesetz, dessen erfahrbarer Ausdruck für den Menschen das in Form der Achtung präsente Bewusstsein sittlicher Verpflichtung ist, kann aber nicht auf die reine praktische Vernunft als seine Ursache zurückgeführt werden, weil es sich, allgemein gesprochen, um eine noumenale Kausalität handelt. Diese Einschränkung schließt allerdings keineswegs ein vom moralischen Bewusstsein unabhängiges Argument für den Erweis der menschlichen Willensfreiheit in Form einer ‚Kritik des Vernunftvermögens‘ (vgl. GMS, AA 04, S. 445₁₃) aus. Ein solches Argument könnte z. B. Nachweisen, dass aus der genuinen Verfassung der menschlichen Vernunft, zunächst bloß als Episteme gedacht, notwendig auch ein ihr zuzuschreibendes kausales Vermögen folgt. Tatsächlich spricht Kant in der zweiten Zirkelformulierung ja in einer Weise von der Freiheit als Grund des Sittengesetzes, die ausschließt, er meine, der Begriff des Grundes sei im Verhältnis von Freiheit und Sittlichkeit prinzipiell am falschen Orte. Denn in der zweite Zirkelfassung heißt es: „der Verdacht, den wir oben rege gemacht haben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit [...] aufs sittliche Gesetz“, sei nun „gehoben“ (GMS, AA 04, S. 453₄₋₅). Diesen Zirkularitätsverdacht im Schluss von Freiheit auf Sittlichkeit setzt Kant mit dem Verdacht gleich, wir „könnten“ von „jenem“, nämlich dem Sittengesetz, „gar keinen Grund angeben“ (Ebd., S. 453₈, Hvh. v. R. P.). Folglich ist der Zirkelverdacht dann ausgeräumt, wenn ein solcher Grund für das Sittengesetz angegeben werden kann. Die Verwendung des Verbs „erklären“ in der Thematisierung der nicht zulässigen wechselseitigen Begründung von Freiheit und Sittlichkeit sowie das implizite Einräumen einer Begründbarkeit der Sittlichkeit durch die Freiheit in der zweiten Zirkelfassung vermittelt also ein differenzierteres Bild des Zirkels als es Puls' Interpretation zeichnet. Aus den beiden Zirkelfassungen allein kann man also nicht, wie Puls meint, schließen, dass Sittlichkeit nicht durch Freiheit begründet werden kann. Vielmehr lassen die beiden Zirkelfassungen die Möglichkeit offen, dass sowohl die Willensfreiheit des Menschen als auch die Geltung des kategorischen Imperativs durch die m. E. Schon in der zweiten Sektion thematische Freiheit der epistemisch-theoretischen Vernunft begründet werden.

*Puls' Interpretation
von Kants „Auskunft“ zur Vermeidung
des Zirkels von Freiheit und Sittengesetz*

Die den Zirkel überwindende Argumentation beginnt mit dem folgenden Satz: „Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn

тации Пульса. Значит, только из двух формулировок «круга», вопреки доводам Пульса, нельзя заключить, что нравственность не может быть обоснована через свободу. Скорее, обе формулировки оставляют открытой возможность, что как свобода человеческой воли, так и значимость категорического императива обосновываются, на мой взгляд, уже во второй секции через свободу теоретико-познавательного разума.

**Интерпретация Пульсом кантовского «выхода»
во избежание «круга» свободы
и нравственного закона**

Аргументация, которая преодолевает «круг», начинается следующим предложением: «Однако нам остается еще один выход, именно, посмотреть: не станем ли мы на другую точку зрения в том случае, когда мыслим себя, благодаря свободе, а priori действующими причинами, чем в том случае, когда представляем самих себя на основании наших действий как результатов, которые мы видим перед собой» (AA 04, S. 450; Кант, 1997б, с. 233–235).

Слова «другая точка зрения» отсылают к учению о двух мирах или двух точках зрения, которое излагается в третьей секции¹⁰ и представляет собой ключевую теорему в доказательстве категорического императива. Под «выходом» исследователи обычно понимают ход аргументации, которую Кант предпосылает введению в учение о двух мирах, либо всю аргументацию [третьей секции], примыкающую к первому изложению «круга». Пассаж, непосредственно примыкающий к предложению, с которого начинается рассуждение о «выходе», выглядит так:

Не требуется никакого утонченного размышления, но достаточно даже самого обычного рассудка (который, правда, сделает это по-своему, при помощи смутного распознавания способности суждения, называемого им чувством) для того, чтобы заметить, что все представления, являющиеся нам помимо нашего произволения (как чувственные представления), дают нам познание предметов только такими, как они нас аффицируют, причем то, какими они могут быть сами по себе, остается нам неизвестным; следовательно, этот род представлений, даже при са-

¹⁰ Ср.: «Поэтому разумное существо должно признавать само себя в качестве интеллигенции (следовательно, не со стороны своих низших сил), принадлежащим не к чувственному, но к умопостигаемому миру; следовательно, для него возможны две точки зрения, с которых оно может рассматривать само себя и познавать законы употребления своих сил, — есть законы всех своих действий: во-первых, поскольку оно принадлежит к чувственному миру, оно может видеть себя подчиненным законам природы (гетерономия), во-вторых, как принадлежащее к умопостигаемому миру, — подчиненным законам, которые, будучи независимы от природы, обоснованы не эмпирически, но только в разуме» (AA 04, S. 452; Кант, 1997б, с. 239–241).

wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.“ (GMS, AA 04, S. 450³⁰⁻³⁴) Die Rede vom „anderen Standpunkt“ weist auf die in der dritten Sektion entwickelte Zwei-Welten- bzw. Zwei-Standpunkte-Lehre voraus,¹⁰ die ein Schlüsseltheorem im Erweis des kategorischen Imperativs darstellt. Mit der „Auskunft“ wird in der Forschung gemeinhin der Argumentationsgang verstanden, den Kant bis zur Einführung der Zwei-Welten-Lehre entwickelt oder auch die gesamte, sich der ersten Zirkelfassung anschließende Argumentation. Die sich unmittelbar dem einleitenden Satz der „Auskunft“ anschließende Passage lautet:

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können (GMS, AA 04, S. 450³⁵-451⁸).

Puls versucht nun, auch die „Auskunft“ so zu lesen, als thematisiere Kant in ihr primär, wenn nicht sogar ausschließlich die *praktische Vernunft* (vgl. Puls, 2016, S. 114-118). Ein entscheidendes Indiz für Puls' Interpretation bildet der „Begriff der ‚Willkür‘, welcher eindeutig in den praktischen Vernunftkontext gehört“ (Puls, 2016, S. 114). Den Ausdruck „Vorstellungen [...] ohne unsere Willkür“ interpretiert Puls als Vorstellungen, die „nicht auf [...] quasi von der Willkür einbezogene Inklinationen“ (Puls, 2016, S. 115) beruhen. Sie sind nach Puls Vorstellungen, „die uns von der Sinnlichkeit direkt diktiert werden und bei denen die Willkürfreiheit in gewisser Weise umgangen bzw. überwäl-

¹⁰ Vgl.: „Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind“ (GMS, AA 04, S. 452²³⁻³⁰).

мом напряженном внимании с нашей стороны и при всей ясности, какую только мог бы им дать рассудок, может привести нас только к познанию *явлений*, но никогда — к познанию *вещей самих по себе* (AA 04, S. 450–451; Кант, 1997б, с. 235).

Пульс пытается и этот «выход» прочесть таким образом, будто Кант здесь ведет речь прежде всего, если не исключительно, о *практическом разуме* (Puls, 2016, S. 114–118). Решающим свидетельством для такой интерпретации Пульса служит «понятие “произвола”, которое безусловно относится к контексту практического разума» (Puls, 2016, S. 114). Выражение «представления... помимо нашего произволения» Пульс толкует как такие представления, которые не основаны на «склонностях, как бы вовлеченных в произволение» (Puls, 2016, S. 115). Согласно Пульсу, это представления, «которые напрямую диктуются нам чувственностью и в которых свобода произвола в определенной степени обойдена или преодолена...» (Puls, 2016, S. 115)¹¹. Кроме того, по мнению Пульса, Кант уже в том месте, которое приведено в последней цитате, имеет в виду человека или человеческую субъектность, хотя говорит очень обобщенно о «предметах» (см.: Puls, 2016, S. 116–117).

Пульс также полагает, что эти представления для познания фундирующие, то есть это те представления, которые «дают нам *познание* предметов только такими, как они нас аффицируют» (курсив мой. — Р.П.) (AA 04, S. 450; Кант, 1997б, с. 235). Согласимся с Пульсом в том, что здесь идет речь только о тех представлениях, которые являются потенциальными определяющими основаниями произволения, а так-вы чувственные вожеления, но также и нравственность. Допустим вслед за Пульсом и то, что объектом познания изначально выступает человек. Присущие

¹¹ Хотя Пульс подкрепляет свою интерпретацию «выхода» двумя фрагментами из «Прологоменов», подробно разбирая их, он опускает то место, которое по смыслу соответствует процитированным выше фрагментам о «выходе», а оно, на мой взгляд, содержит сильное свидетельство против интерпретации Пульса:

«Уже с древнейших времен философии исследователи чистого разума мыслили себе кроме чувственно воспринимаемых вещей, или явлений (phaenomena), составляющих чувственно воспринимаемый мир, еще особые интеллигибельные сущности (noumena), составляющие интеллигибельный мир, и так как они... смешивали явление с видимостью, то они признавали действительность только за интеллигибельными сущностями.

<...> В самом деле, правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь сама по себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явление, то есть способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений, стало быть, о чисто интеллигибельных сущностях, не только допустимо, но и неизбежно» (AA 04, S. 314–315; Кант, 1994а, с. 74).

tigt wird [...]» (Puls, 2016, S. 115).¹¹ Puls ist zudem der Ansicht, dass Kant bereits an der zuletzt zitierten Stelle den Menschen bzw. die menschliche Subjektivität im Blick hat, obwohl er von ‚Gegenständen‘ ganz allgemein spricht (vgl. Puls, 2016, S. 116–117). Auch in der Sicht von Puls sind diese Vorstellungen erkenntnisbe- gründend, sie sind also die Vorstellungen, „die Gegen- stände nicht anders zu *erkennen* geben als sie uns afficie- ren“ (GMS, AA 04, S. 450, Hvh. v. R. P.) Gestehen wir Puls einmal zu, es gehe hier einzig um Vorstellungen, die potentielle Bestimmungsgründe der Willkür sind, also sinnliches Begehren oder aber Sittlichkeit. Und gestehen wir ferner Puls zu, das Erkenntnisobjekt sei von vornherein der Mensch. Die zum Menschen als Ge- genstand empirischer Erkenntnis gehörenden Vorstel- lungen wären dann die von Puls in Ansatz gebrachten „Inklinationen“, welche die Willkür „umgehen“ bzw. „überwältigen“ (Puls, 2016, S. 115). Diese Inklinationen wären, so muss man Puls wohl verstehen, sozusagen blinde, das Begehrensvermögen affizierende Kräfte — blind, weil sie gerade nicht von der Willkür und damit von Verstand und Vernunft „einbezogen“ sind. Denn wären sie Verstandes- bzw. Vernunftvorstellungen, hieße das eo ipso, sie müssten zugleich Bestimmungs- gründe der Willkür sein. Wenn diese ‚blinden Trieb- kräfte‘ Eingang in die Willkür finden, werden sie also automatisch Vernunft- und Verstandesvorstellungen. Es ist aber nicht einzusehen, inwiefern solchen ‚blinden Triebkräften‘, für sich genommen, Erkenntnischarakter zugeschrieben werden kann, den sie dem Zitat nach doch haben müssen.

Vielleicht gelingt doch noch eine Begründung der Lesart Puls’ durch die folgende, von Puls selbst nicht be- dachte Modifikation: Nehmen wir an, die ‚Vorstellun- gen ohne Willkür‘ seien nicht solche Inklinationen, „bei denen die Willkürfreiheit in gewisser Weise umgangen

¹¹ Puls führt zwar für seine Interpretation der Auskunft Stellen der *Prolegomena* an, die er auch ausführlich diskutiert, die Parallelstelle zur zuletzt zitierten Stelle der Auskunft allerdings nicht, obwohl sie m. E. ein starkes Indiz gegen Puls’ Lesart ist: „Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft außer den Sinnenwesen oder Erscheinungen (phaenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (noumena), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie [...] Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden. [Absatz] In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei“ (Prol, AA 04, S. 314₂₈–315₆).

человеку как предмет эмпирического познания представления были бы тогда принятыми Пульсом во внимание «наклонностями», которые «обходят» или «преодолевают» произволение (Puls, 2016, S. 115). Эти наклонности, как, видимо, следует понимать Пульса, должны быть, так сказать, слепыми силами, аффицирующими способность желания — слепыми, потому что они ведь не «вовлечены» в произволение, а тем самым в рассудок и разум. Потому что, если бы они были представлениями рассудка или разума, тогда бы они *eo ipso* должны были одновременно быть определяющими основаниями произволения. Если эти «слепые побудительные силы» находят вход в волю, они автоматически становятся представлениями рассудка и разума. Однако неясно, почему таким «слепым побудительным силам», взятым сами по себе, можно приписать познавательный характер, которым они должны обладать согласно цитате.

Возможно, интерпретацию Пульса все же удастся обосновать с помощью следующей, не предусмотренной им самим модификации: предположим, «представления помимо произволения» — это не такие наклонности, «в которых свобода произволения в определенной степени обойдена или преодолена...» (Puls, 2016, S. 115). Допустим, что это наклонности в самом общем виде, то есть, в конечном счете, определяющие волю удовольствие и неудовольствие. Эти наклонности, покуда они еще не *волеопределяющие* основания, были бы тогда просто представлениями, данными через аффицирование. Если же они, далее, были вовлечены в произволение, они могли бы обеспечить только эмпирическое познание нашей субъектности. Сам по себе этот подход очень убедительный. Правда, он больше не может объяснить, почему Кант пишет о представлениях «помимо нашего произволения», а не просто о склонностях или о чем-то подобном.

Решение для этого напрашивается очень простое: поскольку Кант здесь имеет в виду «самый обычный рассудок» (AA 04, S. 450; Кант, 1997б, с. 235), он, вероятно, хочет придать своим рассуждениям оттенок «доступного стиля» и заменяет менее «популярное» понятие спонтанности рассудка и разума понятием произволения либо представлений с нашим произволением или без такового. «Произволение» означало бы при таком прочтении эпистемическую спонтанность, а «все представления, являющиеся нам помимо нашего произволения» были бы такими, которые конститутивно обязаны нашей восприимчивости, — следовательно, «представлениями, которые даются нам откуда-нибудь извне¹² и при которых мы остаемся страдательными» (AA 04, S. 451; Кант, 1997б, с. 235) и

бzw. überwältigt wird [...]» (Puls, 2016, S. 115). Гehen wir einmal davon aus, sie seien ganz allgemein Inklinationen, also letztlich willensbestimmende Lust und Unlust. Diese Inklinationen wären dann, insofern sie noch nicht *willensbestimmende* Gründe sind, bloß durch Affektion gegebene Vorstellungen. Würden diese nun in die Willkür einbezogen, ließen sie eine bloß empirische Erkenntnis unserer Subjektivität zu. Dieser Ansatz ist für sich genommen durchaus plausibel. Allerdings kann er nicht mehr erklären, weshalb Kant von Vorstellungen *ohne* unsere Willkür spricht und nicht vielmehr schlicht von Neigungen oder dergleichen.

Dabei bietet sich eine sehr einfache Lösung an: Weil Kant hier den ‚gemeinsten Verstand‘ (vgl. GMS, AA 04, S. 450₃₇) im Blick hat, will er seinen Ausführungen vermutlich eine ‚populäre‘ Note geben und ersetzt den wenig ‚populären‘ Begriff der Spontaneität des Verstandes und der Vernunft durch den der Willkür bzw. der Vorstellungen mit oder ohne unsere Willkür. „Willkür“ würde, auf diese Weise gelesen, für epistemische Spontaneität stehen und die „Vorstellungen, die uns ohne Willkür kommen“ wären solche, die sich konstitutiv unserer Rezeptivität verdanken, mithin „Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden,¹² und dabei wir leidend sind“ (GMS, AA 04, S. 451₁₀) und welche den Grund für die empirische Erkenntnis abgeben. Diesen Vorstellungen würden die rein spontanen epistemischen gegenüberstehen, die wir, wie es wenig später heißt, „lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen“ (GMS, AA 04, S. 452₁₁₋₁₂). Diese spontanen Vorstellungen, sozusagen diejenigen ‚mit Willkür‘, würden alles umfassen, was unser Erkenntnisapparat spontan hervorbringt, beispielsweise Kategorien des Verstandes und Vernunftideen.

Kant fährt folgendermaßen fort:

Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer

¹² Следует отметить в выражении «представления, которые нам даются откуда-нибудь извне» очевидную параллель к формулировке аргумента о свободе во второй секции: «Ведь не можем же мы помыслить себе разум, который в отношении своих собственных суждений сам *сознавал* бы себя *направляемым чем-то извне*» (курсив мой. — Р.П.) (AA 04, S. 448; Кант, 1997б, с. 227).

¹² Man beachte in der Wendung der „Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden“ die ins Auge springende Parallele zur Formulierung des Freiheitsarguments der zweiten Sektion: „Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile *anderwärts her eine Lenkung empfinde* [...]“ (GMS, AA 04, S. 448₁₃₋₁₅ Hvh. v. R. P.).

которые образуют основу для эмпирического познания. Этим представлениям противостояли бы чисто спонтанные познавательные, которые, как указано чуть ниже, «мы производим исключительно из нас самих, проявляя этим нашу деятельность» (AA 04, S. 452; Кант, 1997б, с. 235). Эти спонтанные представления — можно сказать, представления «вместе с произволением» — охватывали бы все, что спонтанно продуцирует аппарат нашего познания, например категории рассудка и идеи разума.

В продолжение темы Кант пишет:

Коль скоро проведено это различие (хотя бы просто посредством подмеченной разницы между теми представлениями, которые даются нам откуда-нибудь извне и при которых мы остаемся страдательными, и теми, которые мы производим исключительно из нас самих, проявляя этим нашу деятельность), то отсюда сейчас же само собой следует, что за явлениями мы должны допустить и принять еще нечто другое, что не есть явление, именно, вещи сами по себе, хотя мы, конечно, сами в то же время признаемся себе, что так как они могут сделаться известными для нас всегда только так, как они нас аффицируют, то мы не можем подойти к ним ближе и никогда не можем знать, чем они являются сами по себе (AA 04, S. 451; Кант, 1997б, с. 235).

Пульс интерпретирует этот пассаж так:

«Подмеченная разница между теми представлениями, которые даются нам откуда-нибудь извне и при которых мы остаемся страдательными, и теми, которые мы производим исключительно из нас самих, проявляя этим нашу деятельность», не позволяет сделать конкретные выводы о том, говорит ли Кант здесь о представлениях как только чувственных восприятиях — в противоположность представлениям, которые через деятельность рассудка связаны с познаниями. Могут подразумеваться также и просто чувственные *вожделения* в противоположность вменяемым побуждениям к действиям, благодаря которым мы доказываем, что обладаем практическим разумом. Понятие «наша деятельность» может, опять же, означать только деятельность нашего рассудка; правда, Кант в «Основоположении...» считает также и разум наделенным «деятельностью» (Puls, 2016, S. 117).

«Представления, которые даются нам откуда-нибудь извне и при которых мы остаемся страдательными» — это явно «представления... помимо нашего произволения» из процитированного ранее пассажа. Если следовать изложенной выше интерпретации Пульсом «представлений... помимо нашего произволения», то это те представления, которые выражают простые слепые побудительные силы, дающие импульс нашей способности желания. Но, с его точки зрения, в последнем процитированном фрагменте представле-

нур, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können (GMS, AA 04, S. 451₈₋₁₇).

Пульс Interpretation dieser Passage lautet:

Die ‚bemerkte Verschiedenheit der Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen‘, lässt keine konkreten Rückschlüsse darauf zu, ob Kant hier von Vorstellungen als bloß sinnlichen Wahrnehmungen spricht — im Gegensatz zu Vorstellungen, die durch die Tätigkeit des Verstandes zu Erkenntnissen verknüpft sind. Es könnten auch bloß sinnlich *Begehungen* im Gegensatz zu zurechenbaren Handlungsimpulsen gemeint sein, durch die wir beweisen, dass wir mit praktischer Vernunft ausgestattet sind. Der Begriff ‚unserer Tätigkeit‘ könnte wieder allein an unsere Verstandestätigkeit denken lassen; allerdings sieht Kant in der GMS auch die praktische Vernunft durch ‚Tätigkeit‘ ausgezeichnet (Puls, 2016, S. 117).

Die „Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind“, sind klarerweise die „Vorstellungen [...] ohne unsere Willkür“ der vorher zitierten Passage. Folgt man Puls' obiger Interpretation der „Vorstellungen [...] ohne unsere Willkür“, sind das solche Vorstellungen, die bloße für das Begehungsvermögen impulsgebende, blinde Triebkräfte darstellen. In seiner Perspektive müssten dann aber die „Vorstellungen [...], [bei denen] wir unsere Tätigkeit beweisen“, allgemein potentielle Bestimmungsgründe der Willkür sein, die, um mit Puls zu reden, ‚von der Willkür einbezogen‘ werden, also vermutlich Zwecke und die sich daraus ableitenden praktischen Regeln und Imperative etc. Und so schreibt Puls auch, wir würden in Hinsicht auf letztere „beweisen, dass wir mit praktischer Vernunft ausgestattet sind“. Die Tätigkeit „die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen“ bezeichnet Kant noch in demselben Absatz als „reine Thätigkeit [...], ([die] gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt)“ (GMS, AA 04, S. 451₃₃₋₃₅). In „Ansehung“ dieser „reinen Thätigkeit“ müssen wir uns ein „Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag“, zuschreiben und uns „zur intellektuellen Welt zählen“. Das nun bringt Puls' Interpretation in Schwierigkeiten, weil die Beschreibung der „Thätigkeit“ als „reiner Thätigkeit“ die *ohne* „Affizierung der Sinne [...] unmittelbar zum Bewusstsein gelangt“, mit Puls' Bestimmung der „Thätigkeit“ als ‚zurechenbare Handlungsimpulse‘ kollidiert. Denn zurechenbar sind auch sinnliche Handlungsimpulse, insofern sie Bestimmungsgründe des Willens, also der *praktischen Vernunft* sind.

ния, посредством которых мы «проявляем» нашу деятельность», должны быть общими потенциальными определяющими основаниями произволения, которые, говоря словами Пульса, «вовлечены в произволение», то есть, надо полагать, целями и выведенными из них практическими правилами и императивами. Пульс так и пишет, что мы, принимая во внимание последние, «доказываем, что обладаем практическим разумом». Деятельность, «которую мы производим исключительно из нас самих», Кант в том же абзаце обозначает как «чистую деятельность... ([которая] достигает сознания не через аффицирование чувств, но непосредственно)» (AA 04, S. 451; Кант, 1997б, с. 237). В «отношении» этой «чистой деятельности» мы должны приписать себе «Я, каково оно само по себе» и причислить себя «к миру интеллектуальному» (Там же). И здесь интерпретацию Пульса поджидают трудности, потому что описание «деятельности» как «чистой деятельности», которая «достигает сознания не через аффицирование чувств, но непосредственно» (курсив мой. — Р. П.), противоречит определению Пульсом «деятельности» как «вменяемых побуждений к действию». Ведь вменяемы также и чувственные побуждения к действиям, насколько они служат определяющими основаниями воли, то есть *практического разума*.

Попытка Пульса задействовать практический разум в аргументе о «выходе» вполне понятна. Если бы он признал, что Кант в рассмотренном фрагменте ведет речь только об эпистеме, ему пришлось бы признать то же самое в отношении остальных пассажей вплоть до введения в учение о двух мирах. Поскольку это, со своей стороны, неизбежно означало бы, что Кант и в третьей секции имеет в виду переход от свободы познающего к свободе практического разума, то интерпретация Пульсом дедукции с позиций факта разума, вероятно, не устояла бы. И именно тот фрагмент, который непосредственно предшествует введению в учение о двух мирах, содержит самые явные, на мой взгляд, доказательства того, что до этого места Кант уже вел речь о познавательно-теоретическом разуме.

Переход к учению о двух мирах и свободе воли человека

Девятый абзац третьей секции содержит осевое место в ходе обоснования «выхода», поскольку сразу вслед за ним Кант излагает учение о двух мирах и вместе с ним объясняет свободу человеческой воли. Сперва процитируем этот абзац:

Но вот человек действительно находит в себе способность, благодаря которой он отличает себя от всех других вещей и даже от себя самого, поскольку он аффицируется предметами, и эта способность есть *разум*. Последний, как чистая самодеятельность, превосходит даже *рассудок*, кроме прочего, еще в следующем отношении. Хотя и рассудок есть самодеятельность и не содержит, подобно чувству, только представления, возникающие лишь тогда, когда мы аффицированы

Puls' Versuch, die praktische Vernunft im Argument der „Auskunft“ ins Spiel zu bringen, ist durchaus verständlich. Denn müsste er zugeben, dass Kant im behandelten Passus einzig die Episteme thematisiert, wäre er gezwungen, dies auch für die anderen Passagen bis zur Einführung der Zwei-Welten-Lehre zuzugeben. Weil das seinerseits unvermeidlich zur Konsequenz hätte, dass Kant auch in der dritten Sektion einen Übergang von der Freiheit der epistemischen zur Freiheit der praktischen Vernunft im Blick hat, wären Puls' Faktum-Interpretation der Deduktion wahrscheinlich nicht mehr zu halten. Nun enthält gerade der Passus, der unmittelbar der Einführung der Zwei-Welten-Lehre vorhergeht, die m. E. klarsten Belege dafür, dass Kant bis zu dieser gerade die epistemisch-theoretische Vernunft thematisiert.

Der Übergang zur Zwei-Welten-Lehre und der Willensfreiheit des Menschen

Der neunte Absatz der dritten Sektion bildet eine Gelenkstelle im Begründungsgang der „Auskunft“, weil Kant unmittelbar nach diesem die Zwei-Welten-Lehre einführt und mit dieser die menschliche Willensfreiheit. Der neunte Absatz sei zunächst zitiert:

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist und nicht wie der Sinn bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäfte darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen (GMS, AA 04, S. 452₇₋₂₁).

Auch mit Bezug auf diesen Absatz unternimmt Puls den Versuch, die sinnliche Unabhängigkeit und „reine Selbstthätigkeit“ der Vernunft als eine der *praktischen* Vernunft zu lesen: „Die Möglichkeit der Vernunft, von sinnlichen Affizierungen unabhängig zu sein, liegt darin, den sinnlichen Wirkungen auf das Begehungsvermögen nicht Folge leisten zu müssen“ (Puls, 2016, S. 122, vgl. auch S. 123-139). Im Folgenden soll in

вещами (то есть страдательны), тем не менее он при помощи своей деятельности может создать исключительно такие понятия, которые служат только к тому, чтобы чувственные представления подвести под правила и этим путем объединить их в одном сознании; без такого употребления чувственности рассудок не мог бы совершенно ничего мыслить. Разум же под именем идей показывает такую чистую спонтанность, что этим путем выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность, и выполняет свое главнейшее дело тем, что отличает чувственный мир от умопостигаемого, предначертывая, однако, этим самому рассудку его границы (AA 04, S. 452; Кант, 1997б, с. 239).

В отношении этого абзаца Пульс снова предпринимает попытку прочесть чувственную независимость и «чистую самодеятельность» разума как таковые свойства именно *практического* разума: «Способность разума быть независимым от чувственных аффицирований заключается в том, что чувственные воздействия на способность желания необязательно имеют последствия» (Puls, 2016, S. 122; ср. также S. 123–139).

Ниже будет исследовано в основных чертах, насколько адекватна интерпретация Пульса. Если сперва посмотреть на то, что Кант в этом фрагменте пишет о рассудке, то бросается в глаза, что это не что иное как резюме центрального определения понятия рассудка в главе о дедукции в первой «Критике» (ср. A 84–129 / B 113–169; Кант, 2006а, с. 131–183; Кант, 2006б, с. 181–247):

Выше мы различными способами определяли рассудок как спонтанность знания (в противоположность восприимчивости, [характерной для] чувственности), как способность мыслить, а также как способность образовывать понятия или суждения; и все эти дефиниции, если присмотреться к ним ближе, сводятся к одному. Теперь мы можем охарактеризовать рассудок как *способность давать правила*. ...Рассудок всегда занят тем, что рассматривает явления с целью найти в них какое-нибудь правило. Правила, поскольку они объективны (стало быть, необходимо причастны к познанию предмета), называются законами... из которых самые высшие... происходят *a priori* из самого рассудка и... сами должны придавать явлениям их закономерность и именно благодаря этому делать возможным опыт. Итак, рассудок... сам есть законодательство для природы, иными словами, без рассудка не было бы никакой природы, то есть не было бы синтетического единства многообразного в явлениях согласно правилам, так как явления... существуют только в нашей чувственности. Но наша чувственность как предмет познания в опыте вместе со всем тем, что она может содержать в себе, возможна только в единстве апперцепции. ...Это же самое единство апперцепции в отношении многообразного, [имеющегося] в представлениях... есть правило, и способность давать эти правила есть рассудок (A 127–128; Кант, 2006а, с. 179–181).

Параллельность обоих пассажей сразу бросается в глаза, если резюмировать приписанные рассудку свойства: в девятом абзаце третьей секции рассудок выступает как «самодеятельность» и отличается этой самодеятельностью от «чувства», потому что пред-

Grundzügen untersucht werden, wie plausibel Puls' Lesart ist. Schaut man zunächst auf Kants Thematisierung des Verstandes in diesem Passus, fällt auf, dass sie eine Zusammenfassung einer zentralen Definition des Verstandesbegriffs im Deduktionskapitel der ersten *Kritik* (vgl. A 84-129 / B 113-169) darstellt:

Wir haben den Verstand [...] auf mancherlei Weise erklärt: durch eine Spontaneität der Erkenntniß (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man sie beim Lichten besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln charakterisiren. [...] Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, so fern sie objectiv sind (mithin der Erkenntniß des Gegenstandes nothwendig anhängen), heißen Gesetze [...] unter denen die höchsten [...] a priori aus dem Verstande selbst herkommen und [...] den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand [...] selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. Ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln, geben: denn Erscheinungen [...] existiren nur in unsrer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntniß in einer Erfahrung mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. [...] Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen [...] ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand“ (KrV, A 127-128).

Die Parallelität beider Passagen springt sofort ins Auge, wenn man die dem Verstand zugeschriebenen Eigenschaften zusammenfasst: In Absatz 9 von Sektion 3 ist der Verstand „Selbstthätigkeit“ und unterscheidet sich in dieser Selbstthätigkeit vom „Sinn“, weil die Vorstellungen des Sinns durch bloße Affektion entstehen und der Sinn „mithin leidend ist“. Auch wenn der Verstand sich vom Sinn in seiner Selbstthätigkeit unterscheidet, sind seine Begriffe und die in ihm entspringenden Regeln funktional an die Sinnlichkeit gebunden. Durch die begrifflich-regelhafte Organisation der sinnlichen Vorstellungen vereint der Verstand diese „in einem Bewußtsein“ und kann nur so, also im „Gebrauch der Sinnlichkeit“, überhaupt etwas denken.

Auch gemäß der Stelle der KrV ist der Verstand „Spontaneität der Erkenntniß [...] im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit“, außerdem „ein Vermögen zu denken“ bzw. „ein Vermögen der Begriffe oder auch der Urtheile“. All diese Eigenschaften laufen in Kants Sicht auf die Bestimmung des Verstandes als Vermögen der Regeln bzw. Gesetze in Bezug auf die Sinnlichkeit

ставления чувства возникают на основе простого аффицирования и это делает чувство «страдательным». И если рассудок своей самостоятельностью отличается от чувства, то его понятия и порождаемые в нем правила функционально привязаны к чувственности. Упорядочивая посредством понятий чувственные представления, рассудок объединяет их «в сознании» и только так, то есть посредством «употребления чувственности», способен вообще мыслить.

Вдобавок, согласно цитате из «Критики чистого разума», рассудок — это «спонтанность знания... в противоположность восприимчивости, [характерной для] чувственности», а кроме того — «способность мыслить, а также... способность образовывать понятия или суждения». Все эти свойства, по мнению Канта, сводятся к определению разума как способности давать правила или законы в отношении чувственности. Наконец, в этом фрагменте «Критики» также встречается упомянутое в девятом абзаце третьей секции «единство сознания» в форме единства апперцепции. Подобно тому как рассудок в девятом абзаце третьей секции благодаря своей организации объединяет «чувственные представления в единое сознание», так и явление «как предмет познания в опыте, вместе со всем тем, что он[о] может содержать в себе, возможн[о] только в единстве апперцепции» (ср. также A 310 / B 367; Кант, 2006а, с. 397; Кант, 2006б, с. 475).

Таким образом, в девятом абзаце третьей секции третьего раздела «Основоположения...» мы находим все признаки дефиниции рассудка, ясно и обстоятельно данной Кантом в первой «Критике». Пассажи «Критики чистого разума» относятся еще к дедукции понятий рассудка, и не нужно специально обосновывать то, что Кант излагает ее в теоретико-познавательном контексте и, следовательно, имеет в виду теоретико-познавательный разум¹³. Этого краткого анализа должно быть достаточно для подтверждения гипотезы о том, что Кант в девятом абзаце третьего раздела «Основоположения...» также говорит о рассудке как познавательно-теоретической способности. Кроме того, если взглянуть на это место в «Критике чистого разума», те правила, посредством которых чувственные представления объединяются в сознании, — это законы, конституирующие природу, то есть законы природы. Если в девятом абзаце Кант очевидным образом рассматривает рассудок как познавательно-теоретическую способность конституировать природу, тогда маловероятно, что под разумом он в этом же девятом абзаце понимает практическую способность.

Самой аргументации следует вначале предположить редакторское замечание: в Академическом издании, по которому цитируется девятый абзац, обнаруживается важное изменение в формулировке, предложенной самим Кантом. Так, в формулировке Академиче-

ска. Schließlich findet sich in der Passage der *KrV* auch die im neunten Absatz der Sektion 3 angesprochene ‚Einheit des Bewusstseins‘ in Form der Einheit der Apperzeption wieder. Wie der Verstand des neunten Absatzes der Sektion 3 die „sinnlichen Vorstellungen“ durch seine Organisation ‚in einem Bewusstsein vereinigt‘, ist die Erscheinung „als Gegenstand der Erkenntnis in einer Erfahrung mit allem, was sie enthalten mag [...] nur in der Einheit der Apperzeption möglich“ (vgl. auch A 310 / B 367).

Im neunten Absatz Sektion 3 der *GMS* III finden wir also alle Merkmale der *expressis verbis* von Kant im Passus der ersten *Kritik* als umfassend vorgestellten Definition des Verstandes. Die Passage der *KrV* gehört noch zur Deduktion der Verstandesbegriffe, und es muss nicht eigens begründet werden, dass Kant sich dort in einem theoretisch-epistemologischen Kontext bewegt, er folglich die theoretisch-epistemische Vernunft anspricht.¹³ Diese kurze Analyse sollte als Bestätigung der Hypothese hinreichen, dass Kant den Verstand im neunten Absatz der *GMS* III ebenfalls als *epistemisch-theoretisches* Vermögen anspricht. Zudem sind, blickt man auf die Stelle der *KrV*, die Regeln, durch welche die sinnlichen Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigt werden, Gesetze, welche eine *Natur* konstituieren, also *Naturgesetze*. Behandelt Kant in Absatz 9 den Verstand nun offenbar als epistemisch-theoretisches Vermögen der *Naturkonstitution*, ist es unwahrscheinlich, dass er in Absatz 9 nun die *Vernunft* als *praktisches* Vermögen anspricht.

Der eigentlichen Argumentation sei zunächst eine editorische Bemerkung vorangeschickt: Die Akademieausgabe, welcher das obige Zitat des neunten Absatzes entnommen ist, weist gegenüber der von Kant selbst gebrachten Formulierung eine wichtige Änderung auf. So zeigt in der Formulierung der Akademieausgabe „die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität [...], daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht“ (Hv. v. R. P.). In der originalen Formulierung Kants heißt es hingegen, dass „die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht“ (Hv. v. R. P.) (vgl. Schönecker, 1999, S. 264). ‚Er‘ ist der Verstand und somit ist es *dieser*, der durch die „Vernunft unter dem Namen der Ideen“ weit über die Sinnlichkeit hinausgeht. In der originalen Version fügt sich die so entstehende Aussage nun bestens in das allgemeine Konzept der Ideen ein, das Kant in der *KrV* entwickelt. Denn es ist nur der Verstand [...], aus welchem reine und transscendentale Be-

¹³ В главе о дедукции Кант, к слову, ясно высказывается о том, что «мы вовсе не ведем здесь речь о каузальности посредством воли» (A 92 / B 125; Кант, 2006а, с. 139–141; Кант, 2006б, с. 195).

¹³ Kant äußert im Deduktionskapitel übrigens deutlich, dass „von deren Kausalität [der Vorstellungen — R. P.], vermittelt des Willens [...] hier gar nicht die Rede“ (A 92/B 125) sei.

ского издания, «разум... под именем идей показывает такую чистую спонтанность, что этим путем [он] выходит далеко за пределы всего, что только ему может дать чувственность» (курсив мой. — Р.П.). В оригинальной формулировке Канта иначе (см.: Schönecker, 1999, S. 224)¹⁴. «Он» — это рассудок, и именно рассудок посредством «разума под именем идей» выходит далеко за пределы чувственности. В оригинальной версии это высказывание наилучшим образом встраивается в общий концепт идей, который Кант развивает в «Критике чистого разума», потому что «чистые и трансцендентальные понятия могут возникнуть только из рассудка и... разум, собственно, не создает никаких понятий, а самое большее *освобождает понятие рассудка* от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и таким образом стремится расширить его за пределы эмпирического, хотя и в связи с ним» (A 408 — 409 / B 435 — 437; Кант, 2006б, с. 553).

Эта цитата взята из первой части главы об антиномиях под заголовком «Система космологических идей» (Там же). Она предшествует третьей антиномии и появляется задолго до напряженного исследования Кантом свободы произволения в диалектике (ср. A 532 — 558 / B 560 — 586; Кант, 2006б, с. 551 — 567). То, что Кант и здесь пишет о разуме как о познавательно-теоретической возможности, не нуждается, на мой взгляд, в специальном обосновании.

На это можно возразить, что, хотя, вероятно, разум и рассудок обсуждаются в девятом абзаце в качестве познавательных способностей, «главнейшее дело» отличать «чувственный мир от умопостигаемого, предначертывая, однако, этим самому рассудку его границы», относится к *практическому* разуму в форме нравственной автономии. Это допущение хорошо сочеталось бы даже с тезисом Пульса относительно имплицитной теоремы о факте в третьем разделе «Основоположения...», потому что — так можно повести рассуждение — именно факт априорного сознания нашей нравственной автономии как *ratio cognoscendi* свободы нашей воли накладывает ограничения на естественный закон рассудка применительно к каузальности человека. Такое рассуждение, правда, ничем не подтверждается в самом тексте, поскольку, следуя формулировке самого Канта, рассудок в его самом общем виде как способность производить правила, законы и категории — это именно то, что «разум под именем идей» вытесняет далеко за пределы всего эмпирического. Ни перед этим в пассаже о «выходе», ни, строго говоря, в десятом абзаце третьей секции, в котором вводится учение о двух мирах и понятие свободы воли, речь о сознании нравственной автономии в отношении наших действий не идет.

¹⁴ В немецком языке слово «разум» женского рода, слово «рассудок» — мужского. Редакторская правка в Академическом издании заключается в изменении местоимения с мужского рода на женский, что по-русски невозможно передать дословно, потому что оба слова — «рассудок» и «разум» — мужского рода. Автор статьи вслед за Шёнекером полагает, что под «[он]» и «ему» Кант подразумевает не разум, а рассудок. — *Примеч. пер.*

griffe entspringen können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den *Verstandesbegriff* von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung *frei mache* und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche (KrV, A 409 / B 436).

Данное цитирование относится к первому разделу антиномического раздела с заголовком *System der Kosmologischen Ideen* (vgl. KrV, A 408-420 / B 435-448) entnommen. Es befindet sich vor der dritten Antinomie und weit vor Kants intensiver Untersuchung der Willkürfreiheit in der Dialektik (vgl. KrV, A 532-558 / B 560-586). Dass Kant hier die Vernunft ebenfalls als epistemisch-theoretisches Vermögen thematisiert, bedarf m. E. Auch keiner eigenen Begründung.

Nun könnte man einwenden, dass zwar vielleicht Vernunft und Verstand als epistemische Vermögen im neunten Absatz thematisiert werden, das „vornehmste[...] Geschäfte [...], Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande [...] seine Schranken vorzuzeichnen“, liefere aber die *praktische* Vernunft in Form sittlicher Autonomie. Diese Annahme würde sogar mit Puls' These des impliziten Faktum-Theorems in der GMS III gut zusammengehen. Denn, so könnte eine mögliche Überlegung laufen, gerade das Faktum des apriorischen Bewusstseins unserer sittlichen Autonomie als *ratio cognoscendi* unserer Willensfreiheit weist das Naturgesetz des Verstandes, bezogen auf die Kausalität des Menschen, in die Schranken. Eine solche Überlegung findet allerdings keine Grundlage im Text selbst. Denn es ist, folgt man Kants eigener Formulierung, der Verstand ganz allgemein als Vermögen der Regeln, Gesetze und Kategorien, den „die Vernunft unter dem Namen der Ideen“ über alles Empirische hinaustreibt. Von einem Bewusstsein sittlicher Autonomie in Bezug auf unser Handeln ist weder vorher in der Auskunft, noch streng genommen im zehnten Absatz der Sektion 3 die Rede, in welchem die Zwei-Welten-Lehre und der Begriff der Willensfreiheit eingeführt werden.

Zudem lassen sich einige Kandidaten für mögliche Adressaten der Rede vom ‚vornehmsten Geschäft‘ in der KrV ausmachen. Die offenkundigste Parallelstelle zu Kants Rede vom ‚vornehmsten Geschäft der Vernunft‘ befindet sich in der Vorrede der A-Auflage. In dieser identifiziert Kant die überdrüssige Gleichgültigkeit gegenüber der Metaphysik als „Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urtheilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt“. Aus dieser gereiften *Urteilkraft* erwächst in Kants Sicht „eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte“, nämlich das der „Selbsterkenntniß“. Zum Zwecke dieser „Selbsterkennt-

К тому же некоторых кандидатов вполне можно исключить из числа возможных адресатов рассуждения о «главнейшем деле» в «Критике чистого разума». Наиболее явное параллельное место к словам о «главнейшем деле разума» находится в предисловии к первому изданию. В нем Кант описывает опостылевшее безразличие к метафизике как «результат не легкомыслия, а зрелой способности суждения века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием». Из этой зрелой способности суждения вырастает, по мнению Канта, требование к разуму, «чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий», а именно «самопознание». Для целей этого «самопознания» следует учредить «суд», который «есть не что иное, как критика самого чистого разума» (A XI–XII; Кант, 2006а, с. 13–15).

Однако «самое трудное» из занятий еще не обязательно «главнейшее». Поэтому следует уточнить, что «дело» разума в девятом абзаце третьей секции, а именно «отличать чувственный мир от умопостижаемого, предначертывая, однако, этим самому рассудку его границы», есть ведущая задача и цель «Критики чистого разума». Следует кратко напомнить, что под критикой чистого разума Кант понимает «решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики» (A XII; Кант, 2006а, с. 15). Возможность метафизики как науки, а тем самым и возможность познания предметов *a priori* у Канта, как известно, критически связана с успехом коперниканского переворота в метафизике (ср.: B XVI; Кант, 2006б, с. 17). Применительно к рассудку этот переворот состоит в предположении, что предметы опыта, а следовательно, и познания соотнобразуются с понятиями самого рассудка. И решающей здесь становится та роль, которая отводится в коперниканском перевороте разуму как способности образовывать идеи и, следовательно, *диалектике* как теории разума в структуре «Критики чистого разума»:

Если же при предположении, что наше опытное познание соотнобразуются с предметами как вещами самими по себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия*, и наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, соотнобразуются с этими вещами как вещами самими по себе, а напротив того, эти предметы как явления соотнобразуются с тем, как мы их представляем, данное противоречие отпадает и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [то есть] как в вещах самих по себе, — то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно (B XX–XXI; Кант, 2006б, с. 21–23).

Связь этих рассуждений с высказываниями девятого абзаца становится особенно ясной из следующих примечаний в предисловии ко второму изданию:

ниß“ ist ein „Gerichtshof einzusetzen“ und dieser „Gerichtshof“ wiederum „ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst“ (KrV, A XI–XII).

Nun ist das ‚beschwerlichste Geschäft‘ nicht unbedingt schon das ‚vornehmste‘. Es muss folglich plausibilisiert werden, dass das ‚Geschäft‘ der Vernunft im neunten Absatz der Sektion 3, nämlich „Sinnenwelt und Verstandeswelt [...] zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstand [...] seine Schranken vorzuzeichnen“, das entscheidende Anliegen und Ziel der Kritik der reinen Vernunft ist. Unter einer Kritik der reinen Vernunft, daran sei hier kurz erinnert, versteht Kant „die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben“ (KrV, A XII). Die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft und damit die Möglichkeit einer Erkenntnis von Gegenständen *a priori* steht und fällt für Kant bekanntlich mit dem Gelingen einer Kopernikanischen Wende in der Metaphysik (vgl. KrV, B XVI). Bezogen auf den Verstand besteht diese Wende in der Annahme, die Gegenstände der Erfahrung und folglich Erkenntnis richteten sich nach Begriffen des Verstandes selbst. Entscheidend ist nun die Rolle, die der Vernunft als Vermögen der Ideen und folglich der *Dialektik* als der sie behandelnden Theorie innerhalb der KrV für die Kopernikanische Wende zukommt:

Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniß richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte *ohne Widerspruch gar nicht gedacht* werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfallt; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei (KrV, B XX–XXI).

Besonders deutlich wird der Bezug zur Wendung des neunten Absatzes der folgenden Anmerkungen der B-Vorrede:

Die *Analysis des Metaphysikers* schied die reine Erkenntniß *a priori* in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst. Die *Dialektik* verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des *Unbedingten* und findet, daß

Произведенный метафизиком анализ разделил чистое познание *a priori* на два весьма разнородных элемента — познание вещей как явлений и познание вещей самих по себе. *Диалектика*, в свою очередь, приводит оба эти элемента к общему согласию с необходимой идеей разума — с идеей *безусловного* и считает, что это согласие получается не иначе как через упомянутое различие, которое, следовательно, есть истинное различие (B XXI, Anm.; Кант, 2006б, с. 23, сноска)¹⁵.

Следует констатировать: «самое трудное» и одновременно самое центральное «дело» разума — это «самопознание» путем *критики чистого разума*, которое представляет собой попытку спасти метафизику как науку. Эта попытка спасения состоит главным образом в намерении доказать возможность познания предметов *a priori* путем допущения, что рассудок сам посредством своих понятий конституирует предмет, а тем самым опыт и познание. *Диалектика* и прежде всего трансцендентальный идеализм как ее часть выполняют функцию «пробного камня» (ср.: B XVIII; Кант, 2006б, с. 19) или «испытания на истинность» (B XX; Кант, 2006б, с. 21). Успешно оно в том случае, если через различие вещи самой по себе и явления «имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой» (B XVIII, Anm.; Кант, 2006б, с. 21, сноска). Такое различие — одновременно и констатация того, что мы с рассудком, конституирующим предметы, «никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта» (B XIX; Кант, 2006б, с. 21). Этот очерк тесной взаимосвязи рассудка как познавательной способности, разума как способности образовывать идеи и «главнейшего дела» самой «Критики чистого разума» показывает, на мой взгляд, невозможность того, чтобы Кант в девятом абзаце писал о спонтанности *практического* разума. Какие следствия имеет этот вывод для интерпретации Пульса, станет понятнее в заключительном кратком взгляде на учение о двух мирах.

¹⁵ Ср. также следующий пассаж: «Этот метод, подражающий деятельности естествоиспытателя, состоит, стало быть, в следующем: найти элементы чистого разума в том, что *поддается подтверждению или опровержению в эксперименте*. Но ведь для испытания положений чистого разума, особенно когда он отваживается выходить за пределы всякого возможного опыта, нельзя провести ни одного эксперимента с его *объектами* (как это делается в естествознании). Следовательно, это возможно только по отношению к *a priori* принятым нами *понятиям* и *основоположениям*, причем они организуются именно так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться, с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют разве только для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума; следовательно, они могут быть рассмотрены с двух различных сторон. Если окажется, что при рассмотрении вещей с этой двойкой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то вопрос о правильности данного различия решает эксперимент» (B XX, Anm.; Кант, 2006б, с. 19–21, сноска)

дiese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist (KrV, B XXI Anm.).¹⁴

Halten wir fest: das ‚beschwerlichste‘ und zugleich zentralste ‚Geschäft‘ der Vernunft ist das der ‚Selbsterkenntnis‘ durch eine *Kritik der reinen Vernunft*, welche den Versuch darstellt, die Metaphysik als Wissenschaft zu retten. Dieser Rettungsversuch besteht zentral in dem Vorhaben, die Möglichkeit einer Gegenstandserkenntnis *a priori* durch die Annahme zu sichern, dass der Verstand selbst durch seine Begriffe den Gegenstand und damit Erfahrung und Erkenntnis konstituiert. Die *Dialektik*, und vor allem der transzendente Idealismus als Teil derselben, haben die Funktion eines ‚Probiersteins‘ (vgl. KrV, B XVIII) oder einer „Gegenprobe“ (KrV, B XX). Diese ist dann gelungen, wenn durch die Trennung von Ding an sich und Erscheinung „Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe“ (KrV, B XVIII Anm.). Diese Unterscheidung ist zugleich die Feststellung, dass wir mit dem gegenstandskonstituierenden Verstand „nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können“ (KrV, B XIX). Diese Skizze des engen Zusammenhangs von Verstand als epistemischem Vermögen, Vernunft als Vermögen der Ideen und dem ‚vornehmsten Geschäft‘ der *Kritik der reinen Vernunft* selbst macht es m. E. Unwahrscheinlich, dass Kant in Absatz 9 die Spontaneität der *praktischen* Vernunft thematisiert. Die Konsequenz dieses Befundes für Puls’ Interpretation wird durch einen abschließenden kurzen Blick auf die Zwei-Welten-Lehre deutlicher.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst [...] zur Verstandeswelt gehörig [...] ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte,

¹⁴ Vgl. auch den folgenden Passus: „Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir *a priori* annehmen, thunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolirte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung“ (KrV, B XX Anm.).

не только текстовые свидетельства отчетливо говорят против интерпретации Пульса и в пользу предположения, что Кант в разъяснении «выхода» вплоть до учения о двух мирах имеет в виду спонтанность и свободу теоретического разума. Сверх того, благодаря этому предположению можно провести реконструкцию consistente аргумента для преодоления «круга».

Полученные результаты в целом дают мало оснований согласиться с Пульсом в его интерпретации «тезиса о факте» из третьего раздела «Основоположения...», даже если, конечно, окончательное суждение только предстоит вынести. И все же на основе проведенного здесь анализа ценность работы Пульса следует усмотреть прежде всего в том, что она становится камнем преткновения в исследовании третьего раздела «Основоположения...» и тем самым снова оживляет дискуссию.

Список литературы

- Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997а.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Там же. 1997б.
- Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994а.
- Кант И. Рецензия на книгу И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» // Там же. Т. 8. М.: Чоро, 1994б.
- Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2, ч. 2. М.: Наука, 2006а.
- Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. // Там же. Т. 2, ч. 1. М.: Наука, 2006б.
- Beck L. W. Kants Kritik der praktischen Vernunft. München: Wilhelm Fink, 1995.
- Bittner R. Moralisches Gebot und Autonomie. Freiburg; München: Alber, 1986.
- Brandt R. Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Kant. Analysen – Probleme – Kritik / hg. von H. Oberer, G. Seel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1988. S. 169–191.
- Henrich D. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft // Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag / hg. von D. Henrich, W. Schulz, K. H. Volkmann-Schluck. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960. S. 77–115.
- Henrich D. Die Deduktion des Sittengesetzes // Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel / hg. von A. Schwan. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. S. 55–112.
- Hill T. Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Kaullbach F. Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Berlin; N.Y.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Meier G. F. Auszug aus der Vernunftlehre. Halle: Johann Justinus Gebauer, 1752.
- O'Neil O. Reason and Autonomy in Grundlegung III // Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar / hg. von O. Höffe. Frankfurt a/M: Klostermann, 1989. S. 282–298.
- O'Neil O. Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft, §§ 30–41 // Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft / hg. von O. Höffe. Berlin: De Gruyter, 2002. S. 81–97. (Klassiker Auslegen; Bd. 26).
- Paton H. J. Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie. Berlin: De Gruyter, 1962.

hat. Darüber hinaus kann unter dieser Annahme auch ein konsistentes Argument für die Zirkelüberwindung rekonstruiert werden.

Die erreichten Ergebnisse geben insgesamt wenig Anlass, Puls in seiner ‚Faktum-Interpretation‘ der GMS III zu folgen, wenn auch ein endgültiges Urteil selbstverständlich noch aussteht. Dennoch muss auf der Basis der hier vorgetragenen Analysen der Wert von Puls' Arbeit vor allem darin gesehen werden, ein Stein des Anstoßes für die Forschung zur GMS III zu sein und sie auf diese Weise neu zu beleben.

Literatur

- Beck, L. W., 1995. *Kants Kritik der praktischen Vernunft*. 3. Aufl. München: Wilhelm Fink.
- Bittner, R., 1986. *Moralisches Gebot und Autonomie*. Freiburg & München: Alber.
- Brandt, R., 1988. Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: H. Oberer, G. Seel, hg. 1988. *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 169-191.
- Henrich, D., 1960. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: D. Henrich, W. Schulz, K. H. Volkmann-Schluck, hg. 1960. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 77-115.
- Henrich, D., 1975. Die Deduktion des Sittengesetzes. In: A. Schwan, hg. 1975. *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 55-112.
- Hill, T., 1992. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kaullbach, F., 1988. *Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Berlin & New York: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Meier, G. F., 1752. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: Johann Justinus Gebauer.
- O'Neil, O., 1989. Reason and Autonomy in Grundlegung II. In: O. Höffe, hg. 1989. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a. M.: Klostermann, S. 282-298.
- O'Neil, O., 2002. Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft. Ch. 30-41. In: O. Höffe, hg. 2002. *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, S. 81-97. (Klassiker Auslegen, 26).
- Paton, H. J., 1962. *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin: De Gruyter.
- Porcheddu, R., 2013. Das Verhältnis von theoretischer und praktischer Freiheit in der Deduktion des kategorischen Imperativs. In: F. Rush, J. Stolzenberg, hg. 2013. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism 2011, vol. 9*. Berlin & Boston: De Gruyter, S. 79-99.
- Porcheddu, R., 2016a. *Der Begriff des Zwecks an sich selbst in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Berlin und New York: De Gruyter. (Kantstudien-Ergänzungshefte, 186).

Porcheddu R. Das Verhältnis von theoretischer und praktischer Freiheit in der Deduktion des kategorischen Imperativs // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus=International Yearbook of German Idealism. 2011 / Bd. 9, hg. von J. Stolzenberg und F. Rush. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2013. S. 79–99.

Porcheddu R. Der Begriff des Zwecks an sich selbst in Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2016a. (Kant-Studien Ergänzungshefte ; Bd. 186).

Porcheddu R. Wie argumentiert Kant in den Sektionen 2 und 3 des Deduktionskapitels der *Grundlegung*? // Con-Textos Kantianos. 2016b. №3. S. 231–252.

Prauss G. Kant über Freiheit und Autonomie. Frankfurt a/M : Klostermann, 1983.

Puls H. Sittliches Bewusstsein und Kategorischer Imperativ in Kants Grundlegung: Ein Kommentar zum dritten Abschnitt. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2016.

Quarfood M. The Circle and the Two Standpoints (GMS III, 3) // Groundwork for the Metaphysics of Morals / ed. by C. Horn, D. Schönecker. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2006. P. 285–300.

Schönecker D. Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs. Freiburg ; München : Alber, 1999.

Schönecker D. Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2005. (Kantstudien-Ergänzungshefte ; Bd. 149).

Schönecker D. How is a categorical imperative possible? Kant's deduction of the categorical imperative (GMS, III, 4) // Groundwork for the Metaphysics of Morals / ed. by C. Horn, D. Schönecker. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2006. P. 301–24.

Sensen O. Die Begründung des Kategorischen Imperativs // Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen / hg. von D. Schönecker. Münster : Mentis, 2015. S. 231–256.

Steigleder K. Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Stuttgart : J. B. Metzler, 2002.

Timmermann J. Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2003.

Wolff M. Warum der kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist. Eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* // Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen / hg. von D. Schönecker. Münster : Mentis, 2015. S. 257–320.

Об авторе

Рокко Поркедду, доктор философии, научный сотрудник школы философии факультета гуманитарных наук, Зигенский университет, Германия.
E-mail: rporcheddu@yahoo.de

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, младший научный сотрудник, Академия Кантиана, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Россия).

Для цитирования:

Поркедду Р. Кантовский аргумент о свободе. Обсуждение книги Хайко Пульса «Моральное сознание и категорический императив в Кантовом "Основоположении...": Комментарий к третьему разделу» (Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. 318 S.) / пер. с нем. А. С. Зильбера // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, №2. С. 64–89. doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-5.

Porcheddu, R., 2016b. Wie argumentiert Kant in den Sektionen 2 und 3 des Deduktionskapitels der *Grundlegung*? Directory of Open Access Journals. Con-Textos Kantianos, 3, S. 231-252.

Prauss, G., 1983. Kant über Freiheit und Autonomie. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Puls, H., 2016. Sittliches Bewusstsein und Kategorischer Imperativ in Kants Grundlegung: Ein Kommentar zum dritten Abschnitt. Berlin und Boston: De Gruyter.

Quarfood, M., 2006. The Circle and the Two Standpoints (GMS III, 3). In: C. Horn, D. Schönecker, hg. 2006. Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin: De Gruyter, pp. 285-300.

Schönecker, D., 1999. Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs. Freiburg und München: Alber.

Schönecker, D., 2005. Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie. Berlin & New York: De Gruyter. (Kantstudien-Ergänzungshefte, 149).

Schönecker, D., 2006. How is a Categorical Imperative Possible? Kant's Deduction of the Categorical Imperative (GMS III, 4). In: C. Horn, D. Schönecker, hg. 2006. Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin: De Gruyter, pp. 301-324.

Sensen, O., 2015. Die Begründung des Kategorischen Imperativs. In: D. Schönecker, hg. 2015. Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen. Münster: Mentis, S. 231-256.

Steigleder, K., 2002. Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Stuttgart: J. B. Metzler.

Timmermann, J., 2003. Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens. Berlin und New York: De Gruyter, S. 88-145.

Wolff, M., 2015. Warum der kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist. Eine Beschreibung der Argumentationsstruktur im Dritten Abschnitt seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: D. Schönecker, hg. 2015. Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen. Münster: Mentis, S. 257-320.

The Author

Dr Rocco Porcheddu, School of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Siegen, Germany.

E-mail: rporcheddu@yahoo.de

To cite this article:

Porcheddu, R., 2018. Kants Freiheitsargument. Diskussion von Heiko Puls: Sittliches Bewusstsein und Kategorischer Imperativ in Kants Grundlegung: Ein Kommentar zum dritten Abschnitt. Berlin und Boston: De Gruyter, 2016, 318 S. Kantian Journal, 37(2), pp. 64-89. http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-5.

РУССКОЕ НЕОКАНТИАНСТВО:
ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ¹В. Н. Белов, Т. В. Сальникова²

Рец. на кн.: Czardybon B. Problem wiedzy
w rosyjskim projekcie neokantowskim.
Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN,
2017. 356 s.

Рецензируемая книга — «Проблема знания в русском неокантианском проекте» — представляет собой несколько измененную версию докторской диссертации, которую Барбара Чардыбон защитила в 2014 г. на философском факультете Ягеллонского университета в Кракове. Следует отметить, что польская исследовательница истории русской философии имеет уже несколько публикаций на русском языке, вышедших в том числе в «Кантовском сборнике» (см.: Чардыбон, 2015; Белов, Чардыбон, 2016). Книга опубликована в серии «Русская философия», которая издается институтом философии университета Зелёна-Гуры. Серия объединяет польских исследователей, занимающихся изучением русской философской мысли XIX и XX вв. Редакторами серии являются известные польские ученые, профессора Лилианна Киейзик и Яцек Углик (Lilianna Kiejzik, Jacek Uglik). В качестве основной цели издатели серии декларируют пропаганду «богатых содержанием идей, рожденных в умах восточных философов». Книга Барбары Чардыбон составила девятый том серии. До этого в ней уже были опубликованы исследования, посвященные о. Сергию Булгакову, Николаю Бердяеву, Алексею Лосеву, о. Павлу Флоренскому, Фёдору Достоевскому и Александру Герцену.

Во введении Барбара Чардыбон намечает основные линии своего исследования. Прежде всего она трагирует определение неокантианства и этапов его исторического развития. Б. Чардыбон справедливо указывает на большое количество тенденций и направлений, выделяемых историками философии в неокантианстве. Тем не менее большинство исследователей истории неокантианства ведут речь о двух основных этапах этого философского направления: этапе так называемой кантовской филологии, то есть определенной экзегезы кантовских текстов и заключенных в них новаторских идей, и этапе более самостоятельного прочтения кантовской философии, приверженности ее духу, но не букве. Однако данная периодизация

RUSSIAN NEO-KANTIANISM:
AN EXTERNAL PERSPECTIVE¹V. N. Belov,² T. V. Salnikova³

Review: Barbara Czardybon,
*Problem wiedzy w rosyjskim projekcie
neokantowskim.*
Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN,
2017, 356 pp.

The book under review — *The Problem of Knowledge in the Russian Neo-Kantian Project* — is a somewhat amended version of the doctoral thesis that Barbara Czardybon wrote and defended at the Faculty of Philosophy of the Jagiellonian University in Kraków in 2015. Some of her earlier works were published in Russian — two of which previously appeared in the *Kantovsky Sbornik / Kantian Journal* (see: Czardybon, 2015; Belov & Czardybon, 2016). The book is part of the series “Russian Philosophy” published by the Institute of Philosophy of the University of Zielona Góra. Edited by famous Polish scholars Lilianna Kiejzik and Jacek Uglik, the series brings together Polish researchers focusing on the Russian philosophical thought of the 19th and 20th centuries. The books in the series seek to disseminate the “wealth of ideas that originated from the minds of Eastern philosophers.” Dr Czardybon’s book is the ninth in the series. The earlier instalments were dedicated to Father Sergey Bulgakov, Nikolai Berdyaev, Aleksey Losev, Father Pavel Florensky, Fyodor Dostoevsky, and Aleksandr Herzen.

In the introduction, Czardybon delineates the major strands of her research. At first, she gives a definition, and outlines the history, of Neo-Kantianism. In particular, she stresses the vast variety of Neo-Kantian trends and traditions described by historians of philosophy. Most researchers of the history of Neo-Kantianism distinguish between the period of “Kantian philology,” marked by the exegesis of Kantian texts and of the novel ideas contained in them, and that of an independent interpretation of Kantian philosophy and commitment to the spirit rather than to the letter of the

¹ Рецензия подготовлена в рамках инициативного проекта РУДН № 100412-0-000 «Наука и миф».

² Российский университет дружбы народов (РУДН) 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.

Поступила в редакцию: 07.04.2018 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-6

© Белов В. Н., 2018

© Сальникова Т. В., 2018

¹ This article was supported by the RUDN University’s *Science and Myth* project, № 100412-0-000.

² RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, Russia, 117198.

³ RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, Russia, 117198.

Received: 07.04.2018.

doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-6

© Belov V. N., 2018

© Salnikova T. V., 2018

неокантианского направления в европейской философии, по мнению автора книги, во-первых, вынуждена заканчивать его историю 20-ми гг. XX в. и не способна внятно объяснить современную актуальность неокантианства. Во-вторых, она опирается на узкую трактовку понимания духа кантовской философии, и, наконец, в-третьих, не может непротиворечивым образом истолковать эволюцию многих, в том числе русских, учеников марбургской и баденской школ неокантианства. Гораздо более продуктивной Б. Чардыбон считает периодизацию неокантианства, предложенную известным польским исследователем немецкого неокантианства А. Норасом в монографии «История неокантианства» (Noras, 2012) и предполагающую третий этап в развитии этого направления, а именно — этап постнеокантианства. Причем этот этап связан с радикальной сменой в приоритетах трактовки кантовской философии и так называемым онтологическим поворотом в европейской философии начала XX в. Чардыбон вслед за Норасом полагает, что этот онтологический поворот не был чем-то маргинальным для кантовской позиции в ее отношении к метафизике, а наоборот, выражал основную интенцию мысли философа о построении новой метафизики, свободной от предрассудков и догматических ограничений метафизики старой.

Вторая основная линия, последовательно проводимая автором книги, касается отношения западных исследователей к русской философии в целом и к русскому неокантианству в частности. Б. Чардыбон убеждена в ошибочности утверждений некоторых, в том числе авторитетных, польских ученых (например, А. Валицкого) о том, что русская философия представляет собой лишь вторичную рефлексию по сравнению с философскими размышлениями, рожденными в Западной Европе. Она стремится указать на недопустимость преувеличения в подчеркивании решающего влияния западноевропейских философов на интеллектуальную культуру России, поскольку это неизбежно ведет к маргинализации последней. Польская исследовательница истории русской философии разделяет точку зрения, согласно которой нельзя ни абсолютизировать, ни игнорировать особенности русской философии. При всех серьезных влияниях и заимствованиях русская философская культура всегда оставалась самостоятельной и самобытной частью мировой философии. Данное утверждение автор книги в полной мере относит и к характеристике русского неокантианства, которое, помимо очевидного влияния марбургского и баденского неокантианства (многие русские философы были учениками известных представителей этих немецких философских школ), имеет и свою глубокую традицию переводов, интерпретации и развития кантовской философии.

В первой главе «Проблема знания в немецком неокантианстве» (*Problem wiedzy w neokantyzmie niemieckim*) Б. Чардыбон подчеркивает известный факт особого «пристрастия» неокантианских школ

great Königsbergian's works. Czardybon criticises this periodisation on several grounds. Firstly, it views Neo-Kantianism as non-existent after the 1920s and it cannot account for the current relevance of Neo-Kantianism. Secondly, it uses a narrow interpretation of the spirit of Kantian philosophy. Thirdly, this periodisation cannot produce a consistent interpretation of the evolution of many, including Russian, students of the Marburg and Baden Schools of Neo-Kantianism. Czardybon favours the periodisation proposed by the authoritative Polish researcher of German Neo-Kantianism Andrzej Noras (see: Noras, 2012), who identifies a third stage that he labels "Post-Neo-Kantianism." This stage is associated with a dramatic change in the priorities of Kant studies and with the so-called ontological turn in European philosophy at the beginning of the 20th century. In agreement with Noras, Czardybon writes that the ontological turn was not marginal to the Kantian position with regards to metaphysics, but that, on the contrary, it embodied Kant's vision of a new metaphysics that should be free of the prejudice and the dogmatic limitations of the old metaphysics.

The second topic investigated in the book is the way Western researchers perceive Russian philosophy in general and Russian Neo-Kantianism in particular. Czardybon disagrees with some authoritative, including Polish (A. Walicki), scholars that Russian philosophy is a mere secondary reflection as compared to Western European philosophical thought. The monograph under review tries to disprove the marginalising thesis about the decisive influence of Western European philosophers on Russia's intellectual culture. Czardybon cautions against either ignoring or overemphasising the distinctive features of Russian philosophy. Although affected by strong influences and incorporating borrowings, Russian philosophical culture has always been an independent and original part of international philosophy. According to Czardybon, this thesis equally applies to Russian Neo-Kantianism. Alongside the evident influence of the Marburg and Baden Schools (many Russian philosophers studied under their members), Russian Neo-Kantianism is characterised by a rich tradition of translation, interpretation, and development of Kantian philosophy.

In the first chapter, titled "The Problem of Knowledge in German Neo-Kantianism" (*Problem wiedzy w neokantyzmie niemieckim*), Czardybon emphasises that the German schools paid particular attention to the problem of knowledge and cognition. She draws on the findings of the authoritative Polish researcher of Neo-Kantianism T. Kubalica, which were presented in his article "Knowledge in Neo-Kantianism" (Kubalica, 2013). The article offers a vast array of materials

к проблеме знания и познания. При этом она ссылается на оценки и размышления по данному вопросу авторитетного польского исследователя немецкого неокантианства Т. Кубалицы, озвученные им прежде всего в статье «Знание в неокантианстве» (Kubalica, 2013). При всем богатстве и разнообразии материала, представленного в данной статье (а этот материал возник в результате анализа взглядов Германа Гельмгольца, Якоба Ф. Фриза, Алоиса Рихля, Вильгельма Виндельбанда, Генриха Риккерта, Бруно Бауха и Пауля Наторпа), автор книги указывает и на то, что он не охватывает все же третий период — период так называемого постнеокантианства, для которого также характерно внимательное отношение к проблеме знания, однако уже на онтологическом, а не эпистемологическом основании. Подобная трактовка постнеокантианского периода в развитии критической философии в европейской традиции позволяет Чардыбон отнести к этому периоду философские позиции Н. Гартмана и М. Хайдеггера.

В главе «Рецепция философии Канта в России. Зарождение русского неокантианства» (*Recepcja filozofii i Kanta w Rosji. Narodziny rosyjskiego neokantyzmu*) автор книги опирается как на российские источники — работы Н. Лосского, Л. Столовича, А. Круглова, В. Ахутина и др., так и на польские исследования рецепции философии Канта в России, подчеркивает сложившуюся богатую традицию русских переводов кантовских работ и его интерпретаций русскими философами, концентрирует свое внимание на противоречивом восприятии Канта русскими религиозными философами. Одним из факторов интереса русской философской общественности к неокантианству Б. Чардыбон справедливо полагает активизацию изданий переводов на русский язык произведений философов, представлявших различные неокантианские концепции. Среди работ немецких неокантианцев, переведенных на русский язык на рубеже XIX и XX вв., оказались труды Куно Фишера, Фридриха Альберта Ланге, Фридриха Паульсена, Вильгельма Виндельбанда, Генриха Риккерта, Бруно Бауха, Пауля Наторпа, Эрнста Кассирера, Карла Форлендера и Алоиза Рихля.

В главах, посвященных истории русского неокантианства, автор монографии опирается на идеи и результаты исследований таких авторитетных российских специалистов, как В. Н. Белов, Н. А. Дмитриева, А. А. Ермичев, В. И. Повилайтис, причем наиболее часто и, заметим, вполне обоснованно польская исследовательница прибегает к материалу, изложенному в монографии Н. А. Дмитриевой (2007).

Глава «Русское академическое неокантианство» (*Rosyjski neokantyzm akademicki*) посвящена представлению неокантианского проекта Александра Введенского, родоначальника, по мнению польской исследовательницы, классического периода в истории русского неокантианства. Здесь автор анализирует статус логики в структуре знаний и проблему взаимосвязи между верой и знанием в философских построениях

compiled from an analysis of the works of Hermann Helmholtz, Jakob Fries, Alois Riehl, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Bruno Bauch, and Paul Natorp. However, Czardybon stresses that Kubalica's inquiry did not include the period of Post-Neo-Kantianism, which treated the problem of knowledge from an ontological rather than an epistemological perspective. Such an interpretation of the role of Post-Neo-Kantianism in the development of critical philosophy in Europe makes it possible to attribute the ideas of Nicolai Hartmann and Martin Heidegger to the period under consideration.

In the chapter "Receptions of Kantian Philosophy in Russia. The Emergence of Russian Neo-Kantianism" (*Recepcja filozofii i Kanta w Rosji. Narodziny rosyjskiego neokantyzmu*), Czardybon employs both Russian (N. Lossky, L. Stolovich, A. Kruglov, V. Akhutin) and Polish studies on the receptions of Kantian philosophy in Russia. She emphasises the rich Russian tradition of the translation and interpretation of Kant's works and addresses the conflicting perceptions of Kant by Russian religious philosophers. According to the author of the monograph, the interest of Russian philosophers in Neo-Kantianism is partly due to the abundance of Russian translations of German Neo-Kantians. At the turn of the 20th century, the works of Kuno Fischer, Friedrich Albert Lange, Friedrich Paulsen, Wilhelm Windelband, Bruno Bauch, Paul Natorp, Ernst Cassirer, Karl Vorländer, and Alois Riehl were translated into Russian.

The chapters focusing on the history of Russian Neo-Kantianism employ the ideas and findings of authoritative Russian experts — V. N. Belov, N. A. Dmitrieva, A. A. Ermichev, and V. I. Povilaitis. Most often, the Polish researcher refers to N. A. Dmitrieva's monograph (Dmitrieva 2007), which seems completely justified.

The chapter "Russian Academic Neo-Kantianism" (*Rosyjski neokantyzm akademicki*) presents the Neo-Kantian project by Aleksandr Vvedensky, whom Czardybon considers to be the forefather of classical Russian Neo-Kantianism. In this chapter, she analyses the place of logic in the structure of knowledge and addresses the correlation between faith and knowledge in the thought of the early Russian Neo-Kantian. Czardybon concludes that Vvedensky's theory of cognition can be reduced to logic and, thus, to epistemology. She emphasises the Russian Neo-Kantians' predisposition towards metaphysics — a characteristic feature of Russian philosophy in general. Czardybon sees this feature not as a weakness but as a strength of Russian thinkers that is in line with the intentions of Kantian idealism with regards to the construction of a

русского неокантианца, приходя к выводу о том, что теория познания Введенского сводится к логике и, таким образом, становится эпистемологией. Б. Чардыбон указывает также на метафизические пристрастия русских неокантианцев, что отличает, собственно, всю русскую философию. Однако данное обстоятельство польская исследовательница интерпретирует не как слабость, а, напротив, как сильную сторону русских мыслителей, соответствующую интенциям кантовского идеализма по построению новой метафизики. Причем автор книги замечает и то, что у Введенского в его отношении к метафизике были предшественники и в стане немецких неокантианцев. В частности, Чардыбон указывает на Йоханнеса Фолькельта, который считал, что Кант не только положил конец старой метафизике, но и заложил основу для развития «новой, морально обоснованной метафизики» (s. 139). Следует заметить, что на очевидные параллели позиции русского неокантианца со взглядами его немецких коллег, в частности Германа Когена, указывает один из авторов этой рецензии (Белов, 2013), а также Н. А. Дмитриева, которая подчеркивает влияние на Введенского К. Фишера и Ф. А. Ланге (Дмитриева, 2013; Dmitrieva, 2016). Однако вызывает некоторое недоумение тот факт, что в своем представлении классического периода в истории русского неокантианства польская исследовательница ограничивается анализом философских взглядов Александра Введенского, хотя известно, что она хорошо знакома и с позицией его ближайших последователей И. И. Лапшина и Г. И. Челпанова.

Следующая глава, «Русское неакадемическое неокантианство: проект трансцендентального плюрализма Бориса Яковенко» (*Rosyjski neokantyzm nieakademicki: projekt pluralizmu transcendentálnego Borysa W. Jakowienki*), представляет собой попытку автора книги охарактеризовать философскую систему русского неокантианца, одного из основателей и активных участников журнала «Логос» (1910–1914, 1925), Бориса Валентиновича Яковенко как интересный синтез неокантианства Германа Когена и феноменологии Эдмунда Гуссерля. Действительно, синтетические интенции в системе трансцендентального плюрализма, как сам русский философ обозначает свою философскую позицию, выражены достаточно четко (можно при этом сослаться и на тот факт, что философию Когена, одного из своих любимых авторов, Яковенко интерпретирует как синтез философии Канта и Гегеля). Однако для подтверждения того, что данный синтез является синтезом неокантианства и феноменологии, необходимы, на наш взгляд, более серьезные аргументы и более глубокий анализ работ Яковенко, к сожалению, отсутствующие в рецензируемой книге.

Если уж чью философию и рассматривать как попытку непротиворечивого синтеза неокантианства и феноменологии, то это философию В. Э. Сеземана. Анализ его философской позиции и эволюции взглядов произведен в последней, пятой главе кни-

new metaphysics. The author of the monograph stresses that Vvedensky's treatment of metaphysics stems from the works of some German Neo-Kantians. In particular, she mentions Johannes Volkelt, who believed that Kant had not only put an end to the old metaphysics but had also laid the basis for a new, morally grounded metaphysics (p. 139). The obvious parallels between the positions of the Russian Neo-Kantian and his German colleagues, for instance, Hermann Cohen, have been drawn by one of the authors of this review (Belov, 2013) and by N. A. Dmitrieva, who stresses the influence of K. Fischer and F. A. Lange on Vvedensky (Dmitrieva, 2016; Dmitrieva, 2013). It is quite surprising that, in analysing the classical period of Russian Neo-Kantianism, Czardybon limits herself to a consideration of Vvedensky's views, although she is well acquainted with the positions of his closest followers I. I. Lapshin and G. I. Chelpanov.

The next chapter is titled "Russian Non-academic Neo-Kantianism: Boris Yakovenko's Transcendental PluralismProject" (*Rosyjski neokantyzm nieakademicki: projekt pluralizmu transcendentálnego Borysa W. Jakowienki*). In this chapter, the author attempts to present the philosophical system of a co-founder of, and prolific contributor to, the journal *Logos* (1910–1914, 1925), Boris Yakovenko, as a peculiar synthesis of Hermann Cohen's Neo-Kantianism and Edmund Husserl's phenomenology. Indeed, the synthetic intentions in the system of transcendental pluralism – as Yakovenko labelled his philosophical position – are rather clear. Moreover, the Russian Neo-Kantian described the thought of one of his favourite authors, Cohen, as a synthesis of Kant's and Hegel's philosophies. However, to prove that this synthesis is indeed a synthesis of Neo-Kantianism and phenomenology one might need stronger arguments and a deeper analysis of Yakovenko's works. Alas, neither is presented in the book under review.

An obvious case of a consistent synthesis of Neo-Kantianism and phenomenology is V. E. Sesemann's philosophy. His thought and the evolution of his views are considered in the fifth chapter of the book, titled "The Russian Post-Neo-Kantian Project" (*Rosyjski projekt postneokantowski*). In this chapter, Czardybon carries out a comparative analysis of three "Russian thinkers" – N. Hartmann, V. Sesemann, and S. Frank. She believes that their ontological and Kantian intentions are similar enough to be classified as Post-Neo-Kantian ones. However, we believe that several points made by Czardybon require additional arguments. These include, firstly, the consideration of Nicolai Hartmann as a Russian rather than a German philosopher, secondly, the supposed similarity between Hartmann's and Frank's ontological views, and, thirdly, the classification of the thought of all the three philosophers as Post-Neo-Kantians.

ги — «Проект русского постнеокантианства» (Rosyjski projekt postneokantowski). Главный акцент в этой главе автор делает на сравнительном анализе взглядов трех «русских мыслителей» — Н. Гартмана, В. Сеземана и С. Франка, полагая их онтологические и кантианские интенции вполне сопоставимыми и достаточными для отнесения к разряду постнеокантианских. Однако опять же для того, чтобы, во-первых, отнести Николая Гартмана к русским, а не к немецким философам, во-вторых, считать вполне сопоставимыми онтологические построения Гартмана и Франка и, наконец, обозначить философские позиции всех троих как постнеокантианские, на наш взгляд, аргументов приведено недостаточно.

Обращаясь к анализу философии русских постнеокантианцев, польская исследовательница определяет и конкретное время появления этого философского феномена в пространстве русской и мировой философии. По ее мнению, это 10–20-е гг. XX столетия, отмеченные выходом таких работ русских мыслителей, как «Мистика и метафизика» С. И. Гессена (1910), «Рациональное и иррациональное в системе философии» В. Э. Сеземана (1911), «Путь философского познания» Б. В. Яковенко (1914), «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» С. Л. Франка (1915), «Иррациональность рассуждения» Г. Ланца (1926). «Если взвешенно говорить о существовании феномена “русского постнеокантианства”, — заявляет Чардыбон, — именно эти даты ознаменовали бы историческое начало этого образования. В свою очередь, 20-е и 30-е годы XX века будут связаны с полным расцветом творчества русских постнеокантианцев» (S. 208).

В заключение хотелось бы отметить, что рецензируемая книга содержит богатый и интересный материал, характеризующий интенсивность и высокий уровень исследований польскими авторами немецкой и русской философии.

Список литературы

Белов В. Н. А. И. Введенский — родоначальник русского неокантианства // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / под ред. В. Н. Брюшинкина, В. С. Поповой. М. : РОССПЭН, 2013. С. 74–93.

Белов В. Н., Чардыбон Б. Исследования по истории русского неокантианства в Польше // Кантовский сборник. 2016. №1 (55). С. 66–86.

Дмитриева Н. А. Критицизм или мистицизм? А. И. Введенский и русское неокантианство // Неокантианство в России: Александр Иванович Введенский, Иван Иванович Лапшин / Под ред. В. Н. Брюшинкина, В. С. Поповой. М. : РОССПЭН, 2013. С. 40–73.

Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : РОССПЭН, 2007.

Чардыбон Б. Философия Василия Сеземана и марбургское неокантианство // Кантовский сборник. 2015. №3. С. 66–85.

In analysing the philosophy of the Russian Post-Neo-Kantians, Czardybon dates the emergence of the corresponding phenomenon in Russian and international philosophy to the 1910s-1930s. In Russia, those decades were marked by the appearance of such philosophical works as S. I. Hessen's "Mysticism and Metaphysics" (1910), V. E. Sesemann's "The Rational and the Irrational in the System of Philosophy" (1911), B. V. Yakovenko's "The Path of Philosophical Cognition" (1914), S. L. Frank's *The Object of Knowledge: On the Foundations and Limits of Abstract Knowledge* (1915), and H. Lanz's "The Irrationality of Reasoning" (1926). "A thorough analysis of the phenomenon of 'Russian Post-Neo-Kantianism'," Czardybon writes, "would show that these very dates are associated with its historical beginnings. The 1920s and the 1930s would be the zenith of Russian Post-Neo-Kantianism" (p. 208).

To conclude, we would like to emphasise that the book under review contains a rich and interesting analysis, which attests to the high level and breadth of Polish research on German and Russian philosophy.

References

Belov, V. N., 2013. A. I. Vvednysky, the Forefather of Russian Neo-Kantianism. In: V. N. Bryushinkin, V. S. Popova, eds. 2013. *Neo-Kantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia: Aleksandr I. Vvedensky, Ivan I. Lapshin]. Moscow: ROSSPEN, pp. 74-93. (In Russ.)

Belov, V. N., Czardybon, B., 2016. Studies into the History of Russian Neo-Kantianism in Poland. *Kantovsky sbornik* [Kantian Journal], 1, pp. 66-86. (In Russ.)

Czardybon, B., 2015. The Philosophy of Vasily Sesemann and Marburg Neo-Kantianism. *Kantovsky sbornik* [Kantian Journal], 3, pp. 66-85. (In Russ.)

Czardybon, B., 2017. *Problem wiedzy w rosyjskim projekcie neokantowskim*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Dmitrieva, N. A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: 'Marburg' in Russia. Historico-Philosophical Essays]. Moscow: ROSSPEN.

Dmitrieva, N. A., 2013. Criticism or Mysticism? A. I. Vvedensky and Russian Neo-Kantianism. In: V. N. Bryushinkin, V. S. Popova, eds. 2013. *Neo-Kantianstvo v Rossii: Aleksandr Ivanovich Vvedensky, Ivan Ivanovich Lapshin* [Neo-Kantianism in Russia: Aleksandr I. Vvedensky, Ivan I. Lapshin]. Moscow: ROSSPEN, pp. 40-73. (In Russ.)

Dmitrieva, N. A., 2016. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism. *Russian Studies in Philosophy*, 54(5), pp. 378-394. <http://dx.doi.org/10.1080/10611967.2016.1290414>

Kubalica, T., 2013. Wiedza w neokantyzmie. *Studia Systematica*, 3, pp. 89-107.

Noras, A. J. 2012. *Historia neokantyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Dmitrieva N. A. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // *Russian Studies in Philosophy*. 2016. Vol. 54, no. 5: Neokantianism in Russia. P. 378–394. DOI: 10.1080/10611967.2016.1290414

Kubalica T. Wiedza w neokantyzmie // *Studia Systematica*. 2013. №3 (53). С. 89–107.

Noras A. J. Historia neokantyzmu. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012.

Об авторах

Владимир Николаевич Белов, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия.

E-mail: belovvn@rambler.ru

Татьяна Викторовна Сальникова, старший преподаватель, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия.

E-mail: l.ontology@rambler.ru

Для цитирования:

Белов В. Н., Сальникова Т. В. Русское неокантианство: взгляд со стороны // Кантовский сборник. Т. 37, № 2. С. 90–95. Рец. на кн.: Czardybon B. Problem wiedzy w rosyjskim projekcie neokantowskim. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2017. 356 s. doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-6.

The authors

Prof. Vladimir N. Belov, Head of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Social Sciences and the Humanities, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: belovvn@rambler.ru

Tatyana V. Salnikova, Senior Lecturer, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Social Sciences and the Humanities, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: l.ontology@rambler.ru

To cite this article:

Belov, V. N., Salnikova, T. V., 2018. Russian Neo-Kantianism: An External Perspective (Rev.: B. Czardybon, *Problem wiedzy w rosyjskim projekcie neokantowskim*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2017, 356 pp.). *Kantian Journal*, 37(2), pp. 90-95. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-6>.

О НЕДАВНИХ РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ РАБОТ СОЛОМОНА МАЙМОНА

А. Б. Паткуль¹

Рец. на кн.: Маймон С. Философские труды.
Т. 1: Опыт о трансцендентальной философии /
пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова;
под общ. ред. А. Иваненко;
Набег на область философии /
пер. с нем. А. Иваненко.
СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017. 499 с.
(Наследие Соломона Маймона; кн. II).

В минувшем году петербургское издательство ИЦ «Гуманитарная академия» выпустило в свет книгу, в которую вошли переводы, пожалуй, ключевых работ Соломона Маймона (ок. 1753—1800) в области теоретической философии. Издание снабжено информативной, но при этом не страдающей избыточным объемом вступительной статьей А. А. Иваненко, озаглавленной «Скептик Соломон Маймон». Перевод знаменитого «Опыта о трансцендентальной философии» (*Versuch über die Transcendentalphilosophie*) выполнен Г. Гимельштейном и И. Микиртумовым под редакцией А. Иваненко, перевод менее известной работы «Набег на область философии» (*Streifereien im Gebiete der Philosophie*) сделан А. Иваненко. В целом переводы выполнены на высоком уровне, делая доступной сравнительно широкому кругу читателей нетривиальную мысль Маймона.

Данная книга заявлена как вторая в серии «Наследие Соломона Маймона». Наряду с указанным изданием в данной серии уже увидели свет «Автобиография» (*Lebensgeschichte*) этого мыслителя, его «Комментарий к “Путеводителю заблудших” Моисея Маймонида» (*Kommentar zum Maimonides „Führer der Unschlüssigen“*), а также, отдельным томом, его «Критические исследования о человеческом уме, или высшей способности познания» (*Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*). По данным С. М. Якерсона, ответственного редактора серии, сейчас к изданию готовится Маймонова «Логика» (*Versuch einer neuen Logik*). Интересно, что уже в общих рамках упомянутой серии, судя по переплетам входящих в нее книг, имеет место особый ряд — это «Философские труды» Соломона Маймона, первый том которых и составляет рецензируемая публикация, а второй — «Критические исследования...».

¹ Санкт-Петербургский государственный университет.
199034 Санкт-Петербург, Россия
Поступила в редакцию: 26.03.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-7
© Паткуль А. Б., 2018

ON RECENT RUSSIAN TRANSLATIONS OF SALOMON MAIMON'S WORKS

A. B. Patkul¹

Review: Solomon Maimon, *Philosophical Works*.
Volume 1: *An Essay on Transcendental Philosophy*,
translated from German by G. Gimelshtein,
I. Mikirtumov; edited by A. Ivanenko;
Forays in the Field of Philosophy,
translated from German by A. Ivanenko.
St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya,
2017, 499 pp.

Last year, the publishing house *Gumanitarnaya Akademiya* released a volume of translations of Salomon Maimon's (circa 1753—1800) major works on theoretical philosophy. The book contains an informative yet concise introduction by A. A. Ivanenko, titled "Salomon Maimon the Sceptic." The *Essay on Transcendental Philosophy* (*Versuch über die Transcendentalphilosophie*) was translated by G. Gimelshtein and I. Mikirtumov and edited by A. Ivanenko. The lesser-known work, *Forays in the Field of Philosophy* (*Streifereien im Gebiete der Philosophie*), was translated by A. Ivanenko. The professional and accurate translations have made Maimon's non-trivial thought available to a wider of readership.

The volume is the second book in the "Legacy of Solomon Maimon" series, the first instalment of which contained Maimon's *Autobiography* (*Lebensgeschichte*) and the *Commentary on Maimonides' Guide for the Perplexed* (*Kommentar zum Maimonides „Führer der Unschlüssigen“*). The *Critical Investigations on the Human Mind, or the Highest Faculty of Knowledge and Will* (*Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*) appeared in a separate volume. According to S. M. Iakerson, the general editor of the series, the next volume will be Maimon's *Logic* (*Versuch einer neuen Logik*). The covers of the books in the series suggest that it is divided into two sub-series — *Critical Investigations* and *Philosophical Works*, the first volume of which is here under review.

¹ Saint-Petersburg State University, Mendeleyevskaya Liniya
5, 199034 Saint-Petersburg, Russia.
Received: 26.03.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-7
© Patkul A. B., 2018.

Активизация переводов и публикации трудов мыслителя, долгое время рассматривавшегося в качестве своеобразного и уже почти забытого переходного звена в истории ранней рецепции идей Канта и подготовившего своей критикой идей великого кёнигсбержца трансформацию трансцендентальной философии в более радикальные версии идеализма, не может не радовать. Хочется выразить надежду на то, что этот процесс будет способствовать интенсификации исследований философских находок Маймона, равно как и переосмыслению их значения для восприятия и оценки ключевых положений кантовской философии и для формирования последующей истории трансцендентальной мысли вплоть до неокантианства и феноменологии.

В самом деле, уже работы, опубликованные в рецензируемом томе «Наследия Соломона Маймона», дают для этого веские основания, часть которых стоит акцентировать в данной рецензии.

Во-первых, обращает на себя внимание то, что тенденция мышления Маймона направлена на последовательное сближение чувственности и мышления, на преодоление того трансцендентального различия, которым они разделены у Канта. Автор «Опыта...», пользуясь весьма характерной для него формулировкой «Я согласен с г-ном Кантом, но...», в частности, заявляет, что пространство и время «имеют свое основание в общих формах нашего мышления вообще» (с. 32). «Время и пространство являются настолько же понятиями, насколько и созерцаниями, и последние предполагают первые» (с. 33). И хотя слова Маймона могут быть истолкованы различно, в них уже проглядывает та склонность к редукции своеобразия пространства и времени как форм именно созерцания к понятийной стихии, соответственно, к логике, что станет мейнстримом уже в более поздних идеалистических учениях. При этом Маймон считает «логические формы вместе с условиями их употребления (заданные отношения объектов друг с другом) условиями самого восприятия» (с. 146) и отличает их от условий опыта.

Во-вторых, конечно же, невозможно пройти мимо ключевого для теоретической философии С. Маймона понятия *дифференциала объектов*. В известном смысле именно в нем сосредотачивается та критика кантовского понятия вещи самой по себе, которой автор «Опыта...» придал весьма своеобразное направление. Понятие дифференциала объектов появляется у него в связи с описанием работы рассудка и особенностей его отношения с другими способностями. Согласно Маймону, «чувственность предоставляет дифференциалы для определенного сознания; способность воображения создает из этого конечный (определенный) объект созерцания; рассудок производит из этих конечных дифференциалов, которые являются его объектами, соотношение возникающих из них чувственных объектов» (с. 41). Конструкция Маймона в

One cannot but welcome the translations of the works of a thinker who was long viewed as an original but almost forgotten transitional link in the history of early receptions of Kant's ideas. Maimon's critique of the great Königsbergian philosopher was considered a forerunner of the transformation of transcendental philosophy towards more radical versions of idealism. I hope that the new editions will invigorate studies into Maimon's philosophical findings and encourage a revision of his contribution to the perception and evaluation of the key Kantian ideas and to further developments in the history of transcendental thought all the way up to Neo-Kantianism and phenomenology.

In fact, the works published in this volume of "The Legacy of Solomon Maimon" series already give good reasons to believe that this hope will be realised. Some of these reasons will be emphasised in this review.

Firstly, it is noteworthy that Maimon's works evolve towards a gradual convergence between sensibility and understanding and towards the overcoming of the transcendental division found in Kant. Using his trademark phrasing "I agree with Herr Kant, but...", Maimon wrote that space and time "have their ground in the universal forms of our thought in general" (Maimon, 2010, p. 13). He maintained that "Space and time are as much concepts as intuitions, and the latter presuppose the former" (*ibid.*, p. 14). Although Maimon's words allow different interpretations, they already reveal his propensity to reduce the essence of space and time as the forms of intuition to elements of concepts and, thus, to logic. This tendency will become mainstream in later idealistic doctrines. At the same time, Maimon considers that "logical forms, along with the conditions of their use (given relations of objects to one another), are conditions of perception itself" (*ibid.*, p. 114) and thus distinguishes them from the conditions of experience.

Secondly, the concept of the *differential of objects* is central to Maimon's theoretical philosophy. In a way, this concept is the essence of the philosopher's original critique of Kant's thing in itself. The concept of the differential of objects is found in the descriptions of how understanding functions and how it relates to the other faculties. According to Maimon, "Sensibility thus provides the differentials to a determined consciousness; out of them, the imagination produces a finite (determined) object of intuition; out of the relations of these different differentials, which are its objects, the understanding produces the relation of the sensible objects arising from them" (*ibid.*, p. 21). The construction Maimon built is very intricate and deserves a separate study that requires a comparison with later works on transcendental philosophy. At this point, it is possible

данном случае довольно замысловата, она, вне всякого сомнения, потребует отдельного исследования и осмысления, причем и в этом случае в сопоставлении, насколько это возможно, с более поздними образцами трансцендентальной философии. Здесь же пока можно указать на то, что философ недвусмысленно объявляет конечные дифференциалы объектами рассудка, еще больше усиливая тем самым представление о его функциональном характере. При этом, по словам Маймона, «дифференциалы объектов есть так называемые *ноумена*, а возникающие из них объекты — *phänomena* (sic! — А. П.)» (с. 41), что трансформирует радикальным образом трактовку соотношения понятий *ноумена* и *феномена*, свойственную классическому кантовскому трансцендентализму, едва ли не транспонируя ее в диалектическую тональность.

С этим, *в-третьих*, связана примечательная трансформация трактовки сущности и статуса *идей*, осуществленная Маймоном, которая также требует подробного анализа и взвешенной оценки. Так, согласно автору «Опыта...», «эти *ноумена* являются идеями разума, которые служат принципами для объяснения возникновения (курсив мой. — А. П.) объектов согласно определенным правилам рассудка» (с. 42). Философ считает, что идея разума — это «формальная полнота понятия» (с. 69). Но особенность концепции Маймона состоит в том, что, в отличие от Канта и во многом вопреки ему, он допускает наряду с идеями разума, как бы конкретно они ни трактовались, также и *идеи рассудка*. От идей разума, с точки зрения Маймона, они отличаются тем, что представляют собой не формальную полноту понятия, но его *материальную полноту*. «Материальная полнота понятия, поскольку эта полнота не может быть дана в созерцании, есть идея рассудка», — пишет мыслитель (с. 66). Особенность идеи рассудка состоит в том, что для него в созерцании может быть показана возможность его правила, а стало быть, его собственная возможность. Но в его случае «материальная полнота (многообразия) не может быть дана в созерцании» (Там же). «Поэтому, — продолжает Маймон, — оно [это понятие] не является понятием рассудка, которому соответствует объект, но есть лишь идея рассудка, к которой можно бесконечно приближаться в созерцании... и, следовательно, представляет собой пограничное понятие» (Там же). Признанием идей рассудка объясняется также и то, что философ обнаруживает антиномичность мышления не только в сфере метафизики, «но также в физике и даже в самой ясной из всех наук, а именно в математике...» (с. 153).

В-четвертых, весьма специфическую модификацию получает у Маймона и критическое учение о Я. Особенно хорошо это заметно по «Краткому обзору всего трактата» (*Kurze Uebersicht des ganzen Werkes*), в котором подводятся итоги изложения «Опыта...». Здесь мы сталкиваемся с трактовкой Я как *чистого априорного созерцания*, декларируемой Маймоном в

to say that Maimon considered finite differentials as objects of understanding and thus reinforced the idea about its functional nature. Moreover, “These differentials of objects are the so-called *noumena*; but the objects themselves arising from them are the *phenomena*” (*ibid.*, p. 21). This way, he boldly transformed the classical Kantian transcendentalist interpretation of the noumenon and phenomenon and gave it an almost dialectic twist.

Thirdly, the overhaul Maimon gave to the interpretation of the essence and status of *ideas* warrants a thorough analysis and evaluation. “These *noumena* are ideas of reason serving as principles to explain how objects *arise* according to certain rules of the understanding” (second italics added — A. P.) (*ibid.*, pp. 21-22). The philosopher believed that ideas of reason equalled “the formal completeness of the concept” (*ibid.*, p. 44). Unlike, and to a degree contrary to, Kant, Maimon assumes the existence of *ideas of the understanding* alongside that of ideas of reason, no matter how broadly the latter are interpreted. According to the philosopher, ideas of the understanding differ from ideas of reason in that the former are associated with the material rather than formal completeness of a concept. “An idea of the understanding is the material completeness of a concept, insofar as this completeness cannot be given in intuition” (*ibid.*). For an idea of the understanding, the possibility of a rule dictated by the understanding to itself, and thus the possibility of the understanding itself, can be shown in intuition. However, “its material completeness (completeness of the manifold) cannot be given in intuition” (*ibid.*). “So,” Maimon continues, “this concept is not a concept of the understanding to which an object corresponds, but only an idea of the understanding, something that we can come infinitely close to in intuition [...], and consequently a limit concept” (*ibid.*, p. 45). The recognition of ideas of the understanding explains why the philosopher saw antinomies not only in metaphysics “but also in physics, and even in the most self-evident of all sciences, mathematics” (*ibid.*, p. 119).

Fourthly, Maimon presented a rather peculiar modification of the critical doctrine of the *I*. His ideas are expressed most evidently in the “Short Overview of the Whole Work” (*Kurze Uebersicht des ganzen Werkes*). In the overview, Maimon interprets the *I* as a *pure a priori intuition* that serves as an alternative to Kant’s understanding of the *I* as the object of psychology and, as Maimon puts it, as “a representation empty of content” (*ibid.*, p. 110) Maimon formulates his position as follows: “I maintain that the *I* is a pure *a priori* intuition accompanying all our representations, although we cannot assign any distinguishing marks to this in-

качестве альтернативы кантовскому истолкованию *Я* как предмета психологии в смысле, как он выражается, представления самого по себе, по своему содержанию пустого (с. 142). Свою позицию мыслитель формулирует следующим образом: «Я же, напротив, считаю *Я* чистым созерцанием *a priori*, которое сопровождает все наши представления, хотя мы уже не можем указать никаких признаков этого созерцания, ибо оно является простым» (Там же). Признание того, что *Я* является созерцанием, приводит Маймона к выводу о том, что к *Я* вполне обоснованно может быть применена категория субстанции. Соответственно, критике у Маймона подвергается и кантовский психологический паралогизм. Показательным здесь является не только расхождение Маймона с Кантом, но также и его предвосхищение связывания *Я* с созерцанием (пусть и интеллектуальным) в позднейшем немецком идеализме. Хотя, очевидно, выводы из этого сближения, к которым приходит Маймон, весьма отличны от тех положений о существе *Я*, которые мы можем найти, например, у Фихте.

Наконец, *в-пятых*, стоит отметить и переформулировку Маймоном ведущего вопроса трансцендентального исследования у Канта, поскольку это смещение может оказаться весьма значимым в контексте последующего развития такого типа философии. Говоря более определенно, можно утверждать, что автор «Опыта...» считает важным поставить вопрос не только о *quid juris*, но и о *quid facti*, прежде всего относительно применения рассудочных форм². Этот вопрос, по мнению Маймона, «применительно к дедукции категорий... имеет большую важность» (с. 64). А именно, при употреблении формы суждения «мы должны, прежде чем придать ей реальность в качестве формы мышления в логике, убедиться в несомненности самой реальности ее употребления, и не в силу того, употребляем ли мы ее по праву, что является ответом на вопрос о *quid juris*, а вследствие того, является ли также истинным сам факт, употребляем ли мы ее в отношении действительных предметов» (с. 64–65). Таким образом, очевидно, что Маймон может быть причислен к пионерам концептуализации и разработки понятия фактичности в рамках трансцендентальной философии.

Так или иначе, не вызывает сомнений то, что публикация переводов трудов Соломона Маймона — как в указанном томе, так и в других томах серии «Наследие Соломона Маймона» — событие для русскоязычного философского сообщества замечательное. Хочется выразить пожелание как можно скорее увидеть последующие издания, подготовленные в рамках этого проекта, тем более что, судя по уже опубликованным в данной серии томам, входящие в нее книги отличает удачное оформление и качественная печать, благодаря чему работа с ними представляет и будет представлять собой истинное удовольствие для истинных ценителей трансцендентальной философии.

² Ср. также в этой связи размышления, изложенные во вступительной статье А. А. Иваненко ко всему тому.

tuition because it is simple" (*ibid.*, pp.110-111). In identifying the *I* with an intuition, Maimon acknowledged that the *category of substance* could be applied to the *I*. Maimon attacked Kant's psychological paralogism. The philosopher did not only reject Kant's ideas but he also anticipated the connection between the *I* and the (intellectual) intuition characteristic of later German idealism. However, Maimon's conclusions are very different from those made by Fichte in a similar context.

Fifthly, Maimon formulated the central question of transcendental studies differently than Kant did. The resultant shift may seem very significant if one looks at the further development of transcendental philosophy. In particular, Maimon held it important to consider not only the problem of *quid juris* but also that of *quid facti*, particularly, as regards the application of the forms of the understanding.² The philosopher believed this problem "to be of great importance with respect to the deduction of the categories" (*ibid.*, p. 42). Concerning the application of the form of the judgement, he wrote: "we must put the reality of its use beyond doubt before ascribing reality to it as a form of thought in logic; but the question is not whether we can use it legitimately, which is the question: *quid juris*?, but whether the fact is true, namely that we do use it with actual objects" (*ibid.*). Therefore, Maimon can legitimately be called a pioneer of the conceptualisation and development of facticity in transcendental philosophy.

No doubt, the publication of the translations of Salomon Maimon's works — in the volume under review and the other instalments of the "Legacy of Salomon Maimon" series — is a remarkable event for the Russophone philosophical community. I am looking forward with anticipation to the project's next editions. The books already published are very well produced and they will be a pure delight to work with for the true connoisseurs of transcendental philosophy.

References

Maimon, S., 2010. *Essay on Transcendental Philosophy*. Translated by N. Midgley, H. Somers-Hall, A. Welchman and M. Reglitz. New York: Continuum International Publishing Group.

Maimon, S., 2017. *Filosofskie trudy. T. 1: Opyt transcendental'noy filosofii* [Philosophical Works. Volume 1: An Essay on Transcendental Philosophy], translated from German by G. Gimelshtein, I. Mikirtumov; edited by A. Ivanenko; *Nabegi na oblast' filosofii* [Forays in the Field of Philosophy], translated from German by A. Ivanenko. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya.

² See A. A. Ivanenko's introduction to the volume.

Список литературы

Маймон С. Философские труды. Т. 1 : Опыт о трансцендентальной философии / пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова ; под общ. ред. А. Иваненко ; Набег на область философии / пер. с нем. А. Иваненко. СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2017. 499 с. (Наследие Соломона Маймона ; кн. II).

Об авторе

Андрей Борисович Паткуль, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Для цитирования:

Паткуль А. Б. О недавних русских переводах работ Соломона Маймона // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 2. С. 96–100. Рец. на кн.: Маймон С. Философские труды. Т. 1: Опыт о трансцендентальной философии / пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова; под общ. ред. А. Иваненко; Набег на область философии / пер. с нем. А. Иваненко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017. 499 с. (Наследие Соломона Маймона; кн. II). doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-7.

The author

Dr Andrei B. **Patkul**, Senior Lecturer, Department of Ontology and Epistemology, Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University, Russia.

E-mail: a.patkul@spbu.ru

To cite this article:

Patkul, A. B., 2018. On Recent Russian Translations of Salomon Maimon's Works (Rev.: Solomon Maimon, *Filosophskie trudy. T. 1: Opyt transcendental'noy filosofii*, translated from German by G. Gimelshtein, I. Mikirtumov; edited by A. Ivanenko; *Nabegi na oblast' filosofii*, translated from German by A. Ivanenko. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya, 2017, 499 pp.). *Kantian Journal*, 37(2), pp. 96-100. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-7>.

МЕЖДУНАРОДНАЯ
НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«КАНТ И СОЛОВЬЁВ:
КОНВЕРГЕНЦИИ И ДИВЕРГЕНЦИИ»

15–16 ноября 2018 г.,
БФУ им. И. Канта (Калининград, Россия)

Академия Кантиана БФУ им. И. Канта организует серию конференций «**Иммануил Кант и русские философы: конвергенции и дивергенции**». Первая конференция, подготовленная в сотрудничестве с кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, посвящается вопросам рецепции и критики философии Иммануила Канта русским философом Владимиром Соловьёвым.

В ходе заседаний планируется рассмотреть самые разные стороны философского творчества Соловьёва — теоретико-познавательные, философско-политические, философско-религиозные, эстетические, — в которых проявилось интеллектуальное влияние Канта или полемика с ним. Однако тематической доминантой конференции станет практическая философия немецкого и русского философов: в 2018 г. исполняется 230 лет с момента выхода в свет основного этического сочинения Канта «Критика практического разума» (1788), а в 2019 г. — 120 лет с момента публикации сочинения Соловьёва «Оправдание добра» в его окончательной редакции (1899). Обе эти работы — вершины двух разных, но при этом теснейшим образом связанных традиций нравственной философии: германской и российской.

Заседания конференции будут посвящены изучению актуальных аспектов наследия Канта и Соловьёва в их пересечениях и влияниях. Освещение получат воззрения К. Д. Кавелина, Л. Н. Толстого, Б. Н. Чичерина, братьев Трубецких, Л. М. Лопатина, Н. Я. Грота, Н. И. Кареева и других в связи с их полемикой вокруг философии Канта и Соловьёва. Предполагается также уделить внимание влиянию идей Соловьёва на русское неокантианство.

Предварительные темы для обсуждения:

- Проблема реальности внешнего мира у Канта и Соловьёва.
- Познающий субъект в теоретической философии Канта и Соловьёва.
- Проблема автономии разума и свободы воли в моральной философии Канта и Соловьёва: сходство и различия.

INTERNATIONAL
SCIENTIFIC CONFERENCE
“KANT AND SOLOVYOV:
CONVERGENCES AND DIVERGENCES”

November 15–16, 2018
Immanuel Kant Baltic Federal University,
Kaliningrad, Russia

The *Academia Kantiana* at the Immanuel Kant Baltic Federal University organizes a series of conferences on the theme of “Immanuel Kant and Russian Philosophers: Convergences and Divergences.” The first conference, co-organized with the Department of the History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, is devoted to the reception and criticism of the philosophy of Immanuel Kant by the Russian philosopher Vladimir Solovyov.

The aim of the gathering is to examine diverse aspects of Solovyov’s philosophical works — epistemological, philosophico-political, philosophico-religious, aesthetic, etc. — in which an intellectual influence from Kant is discernible or in which a polemical stance is taken against him. But the prevailing theme of the conference will be the practical philosophy of the German and Russian philosophers: in 2018, 230 years have passed since the publication of Kant’s main ethical work, the *Critique of Practical Reason* (1788), and, in 2019, 120 years will have passed since the publication of Solovyov’s final version of *The Justification of the Good* (1899). Both of these works are the apexes of two different, yet closely related, traditions of moral philosophy — the German and the Russian.

The conference will be devoted to the study of overlaps and influences between currently relevant aspects of the legacies of Kant and Solovyov. These aspects will also be examined in light of the views of Solovyov’s contemporaries: K. D. Kavelin, L. N. Tolstoy, B. N. Chicherin, the brothers Trubetskoy, L. M. Lopatin, N. I. Grot, N. I. Kareev, and others in connection with their polemics around the philosophy of Kant and Solovyov. We also intend to pay attention to the influence of Solovyov on Russian Neo-Kantianism.

Possible topics include, but are not limited to:

- The problem of the reality of the external world in Kant and Solovyov.
- The cognizing subject in the theoretical philosophy of Kant and Solovyov.
- The problem of the autonomy of reason and freedom of will in the moral philosophy of Kant and Solovyov: similarities and differences.

- «Оправдание добра» в контексте жизненного проекта Соловьёва 1890-х гг. Можно ли считать «нравственную философию» Соловьёва свидетельством его «возвращения к Канту»?
- Эстетическое учение Соловьёва в кантианской перспективе: «эстетика» как дело практического разума.
- Воззрения «московской» идеалистической школы — Л.М. Лопатина, Н.Я. Грота, братьев Трубецких — в контексте пересечения и столкновения идей Канта и Соловьёва.
- Политическая философия Соловьёва и его спор с Б. Н. Чичериным и Л. Н. Толстым на фоне кантовской концепции «вечного мира».
- Неокантианство в России: между Кантом и Соловьёвым?

Участники конференции: В. Н. Белов (РУДН, Россия), А. Ю. Бердникова (ИФ РАН, Москва, Россия), И. В. Борисова (издательство «Наука», Москва), Н. А. Дмитриева (МПГУ / БФУ им. И. Канта, Россия), Э. Жирар (Университет Париж 1 Пантеон-Сорбонна, Франция), Э. ван дер Звейрде (Неймегенский университет им. Св. Радбода, Нидерланды), А. П. Козырев (МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия), А. Н. Круглов (РГГУ, Россия), Б. В. Межуев (МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия), Т. Немет (Нью-Йорк), В. Ойтинен (Хельсинкский университет, Финляндия), В. С. Попова (БФУ им. И. Канта, Россия), В. И. Савинцев (БФУ им. И. Канта, Россия), Э. Свидерски (Фрибурский университет, Швейцария), В. В. Сидорин (ИФ РАН, Москва, Россия), Ф. Тремблэй (БФУ им. И. Канта, Калининград, Россия / Софийский университет, Болгария), А. В. Черняев (ИФ РАН, Москва, Россия).

Председатель программного комитета — канд. филос. наук, доц. Б. В. Межуев (МГУ им. М. В. Ломоносова).

Председатель оргкомитета — д-р филос. наук, проф. Н. А. Дмитриева (МПГУ / БФУ им. И. Канта, Калининград).

Конференция поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта.

- The Justification of the Good in the context of Solovyov's life project in the 1890s. Can we understand his "moral philosophy" as a testimony of his "return to Kant"?
- The aesthetic doctrine of Solovyov from a Kantian perspective: "aesthetics" as a matter of practical reason.
- The views of the "Moscow" idealist school — L.M. Lopatin, N.I. Grot, and the brothers Trubetskoy — in the context of the convergence and confrontation of ideas between Kant and Solovyov.
- The political philosophy of Solovyov and his dispute with B.N. Chicherin and L.N. Tolstoy against the background of the Kantian conception of "perpetual peace."
- Neo-Kantianism in Russia: Between Kant and Solovyov?

Speakers: Vladimir N. Belov (RUDN University, Moscow, Russia), Alexandra Yu. Berdnikova (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), Irina V. Borisova (Publishing House "Nauka," Moscow), Nina A. Dmitrieva (MSPU, Moscow / IKBFU, Kaliningrad, Russia), Édouard Girard (L'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France), Evert van der Zweerde (Radboud Universiteit Nijmegen, the Netherlands), Aleksei P. Kozyrev (MSU, Russia), Aleksei N. Krouglov (RSUH, Moscow, Russia), Boris V. Mezhuiev (MSU, Russia), Thomas Nemeth (New York, USA), Vesa Oittinen (University of Helsinki, Finland), Varvara S. Popova (IKBFU, Kaliningrad, Russia), Vyacheslav I. Savintsev (IKBFU, Kaliningrad, Russia), Edward Swiderski (Université de Fribourg, Switzerland), Vladimir V. Sidorin (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), Frédéric Tremblay (IKBFU, Kaliningrad, Russia / Sofia University "St. Kliment Ohridski," Bulgaria), Anatoly V. Chernyaev (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia).

Chairperson of the program committee: Boris V. Mezhuiev, Lomonosov Moscow State University.

Chairperson of the organization committee: Nina A. Dmitrieva, Moscow State Pedagogical University / Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad.

This conference is supported by the Russian Academic Excellence Project at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2018

Том
Vol. 37

№ 2

Перевод на англ. *А.В. Брюшинкиной*
Редактор *Д. А. Малеваная*
Корректор *С. В. Ильина*
Компьютерная верстка *А. В. Иванов*

Translated into English by *A. V. Bryushinkina*
Copy-edited by *D. A. Malevanaya*
Russian version proofread by *S. V. Ilyina*
English version proofread by *F. Tremblay*
Layout by *A. V. Ivanov*

Подписано в печать 22.08.2018 г.
Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 10,8
Тираж 500 экз. (1-й завод 34 экз.). Заказ 237

Sent to the printers on August 22, 2018
Size 84×108¹/₁₆. 10.3 sheets
500 copies (first print: 34 copies). Order 237

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

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

