

ФИЛОСОФИЯ КАНТА

УДК 1(091):14:13

КАНТ — МИСТИК?
О ТЕЗИСЕ ИЗ DISSERTATIO PHILOSOPHICA
КАРЛА АРНОЛЬДА ВИЛМАНСАХристиан Рёсснер¹

Карл Арнольд Вилманс получил степень доктора философии в Галле в 1797 г. за смелый тезис: он заявил о неявном сходстве между просветительской философией религии у Канта, с одной стороны, и чистым мистицизмом некоторых так называемых сепаратистов — с другой, и отправил свою работу Канту. То, что последний на нее отреагировал, и то, как он это сделал, придает всей истории еще больший интерес. Мог ли Кант быть тайным мистиком? Дальнейшее исследование является попыткой дать дифференцированное представление об интеллектуальном отношении Канта к мистицизму, которое было не столь однозначным, как может показаться, учитывая его исторический фон, равно как и философский и теологический контексты диссертации Вилманса. Далее фокус моего исследования направляется на эссе Канта «О недавно возникшем барском тоне в философии». Я показываю, что центральная кантовская теорема о факте разума сближается с его доктриной уважения к моральному закону как умопостижаемого чувства. Это сближение позволяет последней играть такую аргументативную роль, которая, служа *ratio cognoscendi* свободы, имеет и познавательную ценность. Практическая философия Канта оказывается основанной на квазифеноменологическом интуиционизме конечного разума, в котором эстетические элементы имеют такое значение, которое позволяет оправдать утверждение Вилманса о ее скрытом сходстве с чистым мистицизмом.

Ключевые слова: Кант, Карл Арнольд Вилманс, философия религии, мистицизм, моральное чувство, факт разума, сверхчувственное, чувство уважения.

Введение

Кант — мистик? Может ли этот вопрос быть более, чем чисто риторическим? Ведь первый и даже не предварительный ответ на этот вопрос может звучать только: нет, конечно *нет!* Это настолько само собой разумеется, что иной кантианец, пожалуй, сочтет даже сам сформулированный вопрос до некоторой степени вводящим в заблуждение. Поэтому вспомним лучше

¹ Catholic Private University Linz, Institute of Theoretical Philosophy, Bethlehemstraße 20, 4020 Linz, Austria.
Поступила в редакцию: 31.07.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-1
© Рёсснер Х., 2018.

KANT'S PHILOSOPHY

KANT ALS MYSTIKER?
ZUR THESE VON CARL ARNOLD WILMANS'
DISSERTATIO PHILOSOPHICAChristian Rößner¹

Carl Arnold Wilmans received his degree of doctor in philosophy in Halle in 1797 for a bold thesis. He claimed a latent similarity between Kant's enlightened philosophy of religion and the pure mysticism of some so-called separatists — and sent his work to Kant. The fact that and how the latter reacted to it, makes the matter all the more interesting. Could Kant have been a secret mystic? The following study attempts to give a differentiated presentation of Kant's intellectual relationship with mysticism, which was not as unambiguous as it may seem, by first elaborating the historical background as well as the philosophical and theological contexts of Wilmans' dissertation. Furthermore, the focus of my study is directed towards Kant's essay *On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy*. I show that the central Kantian theorem of the fact of reason converges with his doctrine of respect to the moral law as intelligible feeling. This rapprochement allows the latter to play an argumentative role that, by serving as *ratio cognoscendi* of freedom, is also of epistemic value. Kant's practical philosophy turns out to be based on a quasi-phenomenological intuitionism of finite reason in which aesthetic elements are of such importance that Wilmans' assertion of its latent similarity to pure mysticism may be justified.

Keywords: Kant, Carl Arnold Wilmans, philosophy of religion, mysticism, moral feeling, fact of reason, supersensual, feeling of respect.

Einleitung

Kant als Mystiker? — kann diese Frage mehr sein als eine rein rhetorische? Denn die erste und keineswegs nur vorläufige Antwort auf diese Frage kann ja nur lauten: nein, natürlich *nicht!* So selbstverständlich ist dies, dass mancher Kantianer wohl allein schon die formulierte Frage als einigermaßen irritierend empfinden wird. Erinnern wir uns also besser gleich zu Beginn daran, was einer der ersten Biographen Kants über dessen persönliche Stellung zu allem, was man Mystik nennen oder mit ihr in Verbindung bringen

¹ Catholic Private University Linz, Institute of Theoretical Philosophy, 20 Bethlehemstr., 4020 Linz, Austria.
Received: 31.07.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-1
© Rößner C., 2018.

сначала о том, что сообщает один из первых биографов Канта о его личном отношении ко всему, что принято называть мистикой либо связывать с ней. Когда после ухода Канта из жизни в 1804 г. в некрологе на страницах «Готской научной газеты»² было сказано по какой-то причине, что усопший был приверженцем «некоторой тонкой мистики», преданный Канту Рейнгольд Бернхард Яхман поспешил в своей книге «Иммануил Кант в письмах другу» решительно опровергнуть это утверждение:

Если и были религиозные взгляды какого-либо человека заключением холодного рассудка, если исключал человек когда-либо связь всего, что называется чувством, со своими религиозными действиями и отрицал... всякую ощутимую общность с миром духов; если служение Богу когда-либо заключалось для человека лишь в чистом послушании закону разума и в очищенном от всего чувственного и чисто мотивированном исполнении долга; то это случай Канта. Если мы не хотим вести словесных баталий, если не хотим намеренно вложить в кантовские выражения... другой смысл, отличный от того, который задумывал автор, и выводить из чувств то, что он основал исключительно на разуме, то ни в сочинениях, ни в жизни Канта мы не обнаружим ничего мистического. По этому поводу Кант объяснился совершенно открыто и заверил меня, что ни одно его слово не следует интерпретировать в мистическом ключе, что он никогда не вкладывал в них мистический смысл и что он никогда не был любителем мистики. При случае он к тому же осуждал Гипшеля за склонность к мистике и в целом заявлял, что всякое пристрастие к мистическому энтузиазму является следствием и признаком некоторой умственной слабости (Jachmann, 1804, S. 117 – 119).

² «Свое убеждение, что во всех работах Канта, которые имеют отношение к религии, я не нахожу ни малейшего намека на мистические идеи, я представил ученому миру в своем сочинении “Проверка Кантовой философии религии с точки зрения приписываемого ей сходства с чистым мистицизмом”. В устных беседах Канта я также едва ли заметил какую-либо мистическую идею, и еще меньше мистических настроений я наблюдал при исполнении им своих обязанностей и во всех прочих обстоятельствах его жизни. Я должен, следовательно, опровергнуть содержание некролога, опубликованного в этом году в выпуске №19 “Готской научной газеты”, в котором утверждается, что “Кант был приверженцем некоторой тонкой мистики”. Если религиозное воспитание его ранней юности и было, в конечном счете, пие-тистским и даже мистически направленным, то всякий след от него был стерт последующими размышлениями» (Jachmann, 1804, S. 116 – 117). В некрологе, опубликованном 7 марта 1804 г., говорится дословно следующее: «Скромным и благородным был его образ жизни, и хотя он, согласно своей системе, не приветствовал и не мог приветствовать ту мистику, которая полагает возможными непосредственные контакты с божеством, и хотя он был заклятым врагом любых грез, все же сердцем он был склонен к подлинной мистике или религиозному чувству и к определенного рода пие-тизму» ([Ewald], 1804, S. 171). См. об этом: (Schröpfer, 2009; 2015).

mag, zu berichten weiß. Nachdem nach Kants Ableben 1804 in den *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* in einem Nekrolog – warum auch immer – behauptet worden war, der Dahingegangene habe „einer gewissen feineren Mystik angehangen“,² beeilt sich der getreue Reinhold Bernhard Jachmann in seiner Schrift *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, dieser Unterstellung sogleich mit Entschiedenheit entgegenzutreten:

Waren irgend eines Menschen Religionsmeinungen kalte Aussprüche der Vernunft; hat je ein Mensch Alles, was Gefühl heißt, von seinen religiösen Handlungen ausgeschlossen und alle fühlbare Gemeinschaft mit der Geisterwelt [...] abgeleugnet; bestand je eines Menschen Gottesdienst blos in einem reinen Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und in einer von allem Sinnlichen gereinigten und rein motivierten Pflichterfüllung, so war dies bei Kant der Fall. Will man also nicht mit Worten streiten, will man den Kantischen Ausdrücken [...] nicht absichtlich einen andern Sinn unterlegen, als der Verfasser sich dabei dachte, und das aus Gefühlen herleiten, was er einzig und allein auf Vernunft gründete, so wird man auch weder in den Schriften noch in dem Leben Kants irgend etwas Mystisches entdecken. Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverholen erklärt und versichert, daß keines seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, daß er nie einen mystischen Sinn damit verbinde und daß er nichts weniger als ein Freund mystischer Gefühle sey. Bei der Gelegenheit tadelte er noch den Hang Hippels zur Mystik und erklärte überhaupt jede Neigung zur mystischen Schwärmerei für eine Folge und für ein Zeichen einer gewissen Verstandesschwäche (Jachmann, 1804, S. 117-119).

² „Daß ich in allen Werken Kants, welche sich auf Religion beziehen, auch nicht das Mindeste von mystischen Vorstellungen finde, davon habe ich in meiner „Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus“ der gelehrten Welt meine Ueberzeugung vorgelegt. Eben so wenig habe ich in den mündlichen Gesprächen Kants irgend eine mystische Vorstellung bemerkt, und noch weniger in seiner Pflichterfüllung und in allen Verhältnissen seines Lebens irgend ein mystisches Gefühl an ihm wahrgenommen. Ich muß daher dem Nekrolog in dem 19ten Stück der *Gothaischen gelehrten Zeitung* dieses Jahres, widersprechen, wenn er behauptet: ‚Kant habe einer gewissen feineren Mystik angehangen‘. Mögen immerhin die Religionsübungen seiner frühern Jugend pietistisch und auch mystisch gewesen seyn, so war doch durch seine nachmaligen Speculationen davon jede Spur verwischt“ (Jachmann, 1804, S. 116-117). In jenem am 7. März 1804 erschienenen Nekrolog heißt es wörtlich: „Schlicht und fromm war sein Wandel, und, ob er gleich, seinem System nach, derjenigen Mystik nicht huldigte und nicht huldigen konnte, die unmittelbare Berührungen mit der Gottheit für möglich hält, und er jeder Schwärmerei abgsagter Feind war, so neigte sich sein Herz doch zu der echten Mystik oder dem religiösen Sinn und zu einer gewissen Art von Pietismus“ ([Ewald], 1804, S. 171). Vgl. dazu Schröpfer (2009; 2015).

Кому недостаточно свидетельства биографа, тот может получить схожие сведения из первых рук и обнаружить в объемистой переписке Канта, например, написанные Людвигу Эрнсту Боровски в марте 1790 г. строки, в которых Кант обсуждает «столь быстро расширяющуюся склонность к экзальтации»³, при этом не раздумывая отмахивается от любого рода мистицизма, спиритуализма или супранатурализма как от «невежества» (Кант, 1994в, с. 536) и объявляет мечтательных адептов подобного общественно опасного духовидения по меньшей мере просто недостойными в философском отношении оппонентами: «Пространное опровержение противоречит в данном случае достоинству разума и к тому же бесполезно. К подобному безумию более уместно отнестись с молчаливым презрением» (там же, с. 537–538).

Но и помимо полемического дистанцирования Кант не испытывал недостатка в развернутых аргументах против мистики и мистицизма, и ясность их изложения едва ли оставляет желать большего. «Мистицизм практического разума» (Кант, 1997а, с. 461), как сказано во второй «Критике», ошибочно и неправомерно превращает в *схему* то, что в смысле символического антропоморфизма служило лишь *символом*, и тем самым делает основой применения моральных понятий, с одной стороны, действительно воспринимаемые, а с другой — все же нечувственные созерцания (например, невидимого Царства Божьего), и ввиду этого неизбежно начинает блуждать в запредельном⁴ (Кант, 1997а, с. 461–463), то есть растворяться в том экзальтированном «раю для фантастов» (Кант, 1994а, с. 204), к которому критическая философия и чистый разум не имеют и не желают иметь доступа. В новом «Кантовском лексиконе» последовательно проводится тезис о том, что как понятие мистики и мистического, так и в особенности понятие мистицизма у Канта встречается, как правило, в «негативной коннотации» (Sans, 2015)⁵ и применяется в уничижительном смысле. Причем этот вывод сформулирован, кажется, еще довольно мягко по сравнению с суждениями самого Канта: «Рай Магомета или трогательное единение с божеством у теософов и мистиков, всяк на свой лад, навязывали бы разуму свои бредни, и тогда было бы лучше совсем не иметь разума, чем отдавать его на милость всяким мечтаниям» (Кант, 1997а, с. 613–615), — сказано в «Критике практического разума». А в «Религии в пределах только разума» говорится лаконично: «заблуждение религиозного самообольщения — это моральная смерть разума» (Кант, 1994д, с. 189)⁶.

³ Письмо И. Канта Л.Э. Боровскому, между 6 и 22 марта 1790 г. (Кант, 1994в, с. 535).

⁴ О понятии запредельного см.: (Zachhuber, 2000).

⁵ Обобщение результатов исследования о критике мистики Кантом см. также: (Langer, 2004, S. 29–30)

⁶ Об «умерщвляющем разум мистицизме» см. также пассаж в «Споре факультетов» (Кант, 1999, с. 146).

Wem der Bericht des Biographen nicht genügt, kann ähnliches auch aus erster Hand erfahren und aus Kants umfangreichen Briefwechsel etwa einige von Kant an Ludwig Ernst Borowski gerichtete Zeilen vom März 1790 herausgreifen, in denen er den „Hang zu der jetzt so überhandnehmenden Schwärmerei“ (Br, AA 11, S. 141) abhandelt, indem er jeden wie auch immer gearteten Mystizismus, Spiritualismus oder Supranaturalismus kurzerhand als „Unfug“ (Br, AA 11, S. 142) abtut und die verträumten Adepten solch gemeingefährlicher Geisterseherei für philosophisch schlechterdings nicht satisfaktionsfähig erklärt: „Weitläufige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen“ (Br, AA 11, S. 142-143).

Diesseits der polemischen Distanzierung hat es Kant auch an argumentativer Ausführlichkeit in der Auseinandersetzung mit der Mystik bzw. dem Mystizismus nicht fehlen und an Deutlichkeit der Darstellung wenig zu wünschen übrig gelassen. Der „Mysticism der praktischen Vernunft“ (KpV, AA 05, S. 70), so heißt es denn in der zweiten *Kritik*, mache das, was im Sinne des symbolischen Anthropomorphismus eben nur zum *Symbol* diene, fälschlich und unberechtigterweise zu einem *Schema*, lege damit der Anwendung der moralischen Begriffe also einerseits als wirklich angenommene, andererseits aber eben doch nicht sinnliche Anschauungen (etwa eines unsichtbaren Reichs Gottes) unter, und müsse dadurch unvermeidlich ins Überschwengliche³ hinausschweifen (KpV, AA 05, S. 70-71), d. h. in jenes exaltierte „Paradies der Phantasten“ (TG, AA 02, S. 317) sich verflüchtigen, zu dem kritische Philosophie und reine Vernunft Zugang weder haben noch zu erhalten wünschen. Im neuen *Kant-Lexikon* ist folgerichtig festgehalten, dass sowohl der Begriff der Mystik und des Mystischen als auch insbesondere jener des Mystizismus bei Kant in der Regel „negativ konnotiert“ (Sans, 2015)⁴ und pejorativ gebraucht sei. Und selbst diese Feststellung scheint noch freundlicher formuliert, als es die Rede bei Kant selbst ist: „Mahomets Paradies, oder der *Theosophen* und *Mystiker* schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben“ (KpV, AA 05, S. 120-121), so die *Kritik der praktischen Vernunft*. Und in der *Religionschrift* heißt es kurz und bündig: „der schwärmerische Religionswahn [ist] der moralische Tod der Vernunft“ (RGV, AA 06, S. 175).⁵

³ Zum Begriff des Überschwenglichen vgl. Zachhuber (2000).

⁴ Zusammenfassend zu Kants Kritik der Mystik vgl. auch Langer (2004, S. 29-30).

⁵ Zum „vernunfttötenden *Mysticism*“ vgl. auch SF, AA 07, S. 59.

Тем самым вопрос про Канта как мистика (ср.: Danckelmann, 1897)⁷ уже, казалось бы, получил ответ еще до того, как его, собственно, успели поставить. И что бы ни обнаружил, наконец, некий Карл Арнольд Вилманс, который в 1797 г. получил в Галле степень доктора философии за работу «*Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*» (Wilmans, 1797)⁸, — какие бы ни выявил параллели, соответствия, аналогии или сходства другого рода между критической философией религии у Канта и взглядами некоторых чудаков-отщепенцев, чей чистый мистицизм мог быть, вероятно, во всяком случае несколько менее фанатичным, несколько менее неразумным, — выражение «*similitudo*» в титуле диссертации, напечатанное в разрядку, может быть лишь таким, которое, говоря схоластически, всегда подразумевает *semper maior dissimilitudo*⁹ и отсылает к нему.

Почему же вообще возникает вопрос о Канте и мистике? Почему в этой дистанции все еще можно заподозрить затаенно-зловещую близость? Почему, скажем, если приводить авторитетный пример, Роберт Шпэман в своей хабилюационной работе «Рефлексия и спонтанность» мог мимоходом указать на «близость кантовской философии к мистической традиции» (Spaemann, 1963, S. 233–234 сн.) и при этом эксплицитно сослаться на того самого Карла Арнольда Вилманса и его диссертацию?

То, что эта диссертация, напечатанная в 1797 г. в издательстве Грунерта в Халле, а вовсе не в родном городе Вилманса Билефельде, который указывает Шпэман, с той поры ни разу не переизданная и до сих пор не переведенная с латыни, забыта, пусть и не совсем, — этому способствовал сам Кант. Когда экземпляр *dissertatio*, посланный автором вместе с сопроводительным письмом, достиг кёнигсбергской Принцессиненштрассе, Кант оказал молодому человеку «необычайную честь», о которой, по словам Дитера Хенриха, «мог мечтать и более достойный» и которую Кант, пожалуй, «не оказывал ни одному автору», «чья позиция грозила ему критикой» или казалась ему очень подозрительной (Henrich, 1966, S. 55). Большая

⁷ Исследование Данкельмана направлено против Карла Дю-Преля, который неоднократно пытался причислить Канта к спиритизму в духе Сведенборга: (Prel, 1888; 1889; 1896); об этом, а точнее, против этого, см.: (Lind, 1892); из первых источников в дискуссии о Канте и спиритизме см.: (Zimmermann, 1879); дальнейшая дискуссия прослеживается у следующих авторов: (Florschütz, 2003; Rauer, 2007, S. 210–212; Kvist, 2008; Stengel, 2008; 2011, S. 636–638; Prunea-Bretonnet, 2013; Schwenke, 2018).

⁸ «Философская диссертация о сходстве между чистым мистицизмом и религиозной доктриной Канта» (лат.). — *Примеч. пер.* Здесь и далее перевод с лат. С.В. Лугового.

⁹ Всегда больше несходства (лат.). — *Примеч. пер.*

Damit scheint die Frage nach „Kant als Mystiker“ (vgl. Danckelmann, 1897)⁶ bereits beantwortet zu sein, noch bevor sie recht eigentlich gestellt ist. Und was immer ein gewisser Carl Arnold Wilmans, der anno 1797 in Halle mit einer *dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* promoviert worden ist, auch an Parallelitäten, Entsprechungen, Analogien oder anderweitigen Ähnlichkeiten zwischen Kants kritischer Philosophie der Religion und den Ansichten einiger separatistischen Sonderlinge, deren reiner Mystizismus vielleicht allenfalls etwas weniger schwärmerisch, etwas weniger unvernünftig gewesen sein mag, eruiert haben wird, so dürfte diese im Titel seiner Dissertationsschrift gesperrt gedruckte *similitudo* doch nur eine solche sein, die, scholastisch gesprochen, stets von einer *semper maior dissimilitudo* unterlaufen und umfungen bliebe.

Warum stellt sich also überhaupt die Frage nach Kant und der Mystik? Warum kann in dieser Ferne immer noch und immer wieder eine heimlich-unheimliche Nähe vermutet werden? Warum etwa kann — um nur ein prominentes Beispiel zu nennen — Robert Spaemann in seiner Habilitationsschrift *Reflexion und Spontaneität* von 1963 en passant auf „die Nähe der kantischen Philosophie zur mystischen Tradition“ (Spaemann, 1963, 233f., Anm.) hinweisen und dabei explizit auf diesen Carl Arnold Wilmans und dessen Dissertation verweisen?

Dass diese 1797 bei Grunert in Halle und nicht wie von Spaemann angegeben in Wilmans' Heimatstadt Bielefeld gedruckte, seitdem nicht mehr aufgelegte und bis dato auch nicht aus dem Lateinischen übersetzte Doktorarbeit zwar weitestgehend, aber zumindest noch nicht vollständig in Vergessenheit geraten ist, liegt in erster Linie — an Kant selbst. Nachdem nämlich in der Königsberger Prinzessinnenstraße ein vom Verfasser samt Begleitschreiben dorthin gesandtes Exemplar der *dissertatio* eingegangen war, sollte Kant dem jungen Manne eine „ungewöhnliche Ehrung“ erweisen, die — so Dieter Henrich — „Größeren begehrenswert erschienen wäre“ und die Kant wohl „keinem Autor gewährt“ hätte, „dessen Standpunkt ihm für die Kritik bedrohlich“ oder ernsthaft verdächtig vorgekommen wäre (Henrich, 1966, S. 55). Die große Ehre, die dem Hallenser Doktor und Magister widerfahren sollte, besteht nicht allein darin, dass Kant öffentlich

⁶ Danckelmanns Studie ist gegen Carl du Prel gerichtet, der Kant verschiedentlich für einen Spiritismus im Sinne Svedenborgs zu vereinnahmen versucht hat: vgl. Prel (1888; 1889; 1896); dazu bzw. dagegen vgl. bereits Lind (1892); zur Auseinandersetzung um Kant und den Spiritismus vgl. schon Zimmermann (1879); zur weiteren Diskussion vgl. Florschütz (2003); Rauer (2007, S. 210-212); Kvist (2008); Stengel (2008; 2011, S. 636-638); Prunea-Bretonnet (2013); Schwenke (2018).

честь, которая выпала галльскому доктору и магистру, заключается не только в том, что Кант публично и прямо отзывается о Вилмансе «как о человеке», «посвятившем себя медицине... от которого следует ожидать многого также и в других областях науки» (Кант, 1999, с. 172 сл.); Кант даже дополняет свою работу «Спор факультетов» приложением к первому разделу, в котором, согласно заголовку, идет речь «о чистой мистике в религии», и в нем явным образом не только говорится о тезисе Вилманса, но и сама тема обсуждается с использованием выражений Вилманса. Говоря точнее, Кант позволил себе слово в слово и со всеми подробностями передать сопроводительное письмо Вилманса — с его согласия и опустив лишь вводные и заключительные обороты вежливости.

Письмо Вилманса: чистый мистицизм и Кантова философия религии

Вначале Вилманс подробно излагает классические *topoi* трансцендентально-критического идеализма, рассматривает, например, понимание Кантом взаимоотношений рассудка и разума, а также теоретической и практической философии, чтобы затем перейти к проблемам и вопросам, образующим специфику философии религии:

Дальнейший ход критического исследования способностей души человека поставил естественный вопрос: не имеет ли неизбежная и неукротимая идея разума о создателе вселенной, а следовательно, и нас самих, и морального закона, свое весомое основание, так как всякое теоретическое основание по своей природе не годится для укрепления и сохранения упомянутой идеи? Поэтому и возникло столь прекрасное моральное доказательство существования Бога, которое для всякого [человека], даже помимо его желания, обладает интуитивно ясной и достаточной доказательной силой. Из этой доказанной с его помощью идеи о творце мира выросла в конце концов практическая идея о всеобщей моральной законодательной инстанции, о творце присущего нам морального закона. Эта идея открывает человеку совершенно новый мир. Он чувствует, что создан для совершенно иного царства, чем царство чувственности и рассудка, а именно — для царства морали, для царства Господа. Огненные он сознает свои обязанности одновременно и как божественные заповеди, и в нем рождается новое знание, новое чувство, а именно — религия (Кант, 1999, с. 182).

Так пишет Вилманс в своем кратком реферате, который вплоть до этого места можно считать как достаточно основательным, так и весьма непримечательным. Но все предшествующее было только общим вступлением и философской прелюдией, и вот Вил-

und ausdrücklich von Wilmans als einem „jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden jungen Mann“ spricht, „von dem sich auch in anderen Fächern der Wissenschaft viel erwarten läßt“ (SF, AA 07, S. 69, Anm.); Kant erweitert sogar seine Schrift *Streit der Fakultäten* um einen Anhang zum ersten Abschnitt, der nun — so die Überschrift — „Von einer reinen Mystik in der Religion“ (SF, AA 07, S. 69-71) handelt und der erkennbar von Wilmans' These nicht nur handelt, sondern das Thema in Wilmans' Worten behandelt. Kant erlaubt es sich nämlich, Wilmans' Begleitbrief — mit dessen Einverständnis und gekürzt bloß um die das Sendschreiben einleitenden und abschließenden Höflichkeitstopoi — Wort für Wort und in aller Ausführlichkeit wiederzugeben.

Wilmans' Brief: Reiner Mystizismus und Kants Religionsphilosophie

Wilmans geht zunächst ausführlich auf klassische *Topoi* des transzendental-kritischen Idealismus ein, erörtert etwa Kants Verhältnisbestimmungen von Verstand und Vernunft oder auch von theoretischer und praktischer Philosophie, um anschließend zu speziellen religionsphilosophischen Problem- und Fragestellungen überzuleiten:

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist? Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Dasein Gottes, der jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend sein muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Welterschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes, — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion (SF, AA 07, S. 73-74).

So weit Wilmans in seinem brieflichen Referat, das man bis hierhin ebenso als einigermaßen solide wie als einigermaßen unspektakulär empfinden mag. Das Bisherige war aber auch nur allgemeiner Auftakt und philo-

манс совершает небывалый кульбит, решаясь на то, чтобы сопоставить Канта с некими мистиками и вдобавок приписать ему определенную близость к ним, своего рода семейное сходство и родство душ:

Вот как далеко продвинулся я в изучении Ваших работ, высокочтимый муж, когда познакомился с людьми, которых называют сепаратистами, но которые сами себя именуют *мистиками*; у них обнаружил я почти буквально Ваше учение в действии. Правда, вначале было сложно обнаружить его под мистическим способом выражения этих людей, но мне все же удалось сделать это после длительных усилий. Мне бросилось в глаза, что эти люди жили совершенно без богослужения, отвергая все, что носит название *служения* Богу и что не является исполнением своего долга; они считали себя религиозными людьми и даже, более того, христианами и все же не рассматривали Библию в качестве своего кодекса, а говорили лишь о внутреннем извечно живущем в нас христианстве. — Я изучил историю жизни этих людей и обнаружил у них (за исключением отдельных паршивых овец, которые в своем стремлении к выгоде имеются в каждом стаде) чистый в моральном отношении образ мыслей и почти стоическую последовательность в их поступках. Я проанализировал их учение и их принципы и в целом вновь обнаружил Ваше моральное и религиозное учение, с тем лишь постоянным различием, что внутренний закон, как они его называют, принимается у них за внутреннее откровение, и они считают со всей определенностью Бога его творцом. Действительно, они считают Библию книгой, имеющей определенным образом (каким — не уточняется) божественное происхождение; но при более пристальном анализе выясняется, что это самое происхождение Библии они выводят прежде всего из [факта] совпадения Библии и содержащегося в ней учения с их внутренним законом... Именно потому они и не считают ее кодексом своих законов, а только лишь историческим свидетельством, в котором они вновь находят то, что уже изначально было заложено внутри их самих. Одним словом, эти люди могли бы быть (простите меня за это выражение) истинными кантианцами, если бы были философами. Но они по большей части относятся к классу торговцев, ремесленников и крестьян, но я время от времени встречал их и в более благородных сословиях и среди ученых; однако среди них никогда не было ни одного теолога, для которых эти люди являются настоящим бельмом в глазу, так как они не принимают участия в богослужениях и им, ввиду их образцового жизненного поведения и послушания закону, нельзя предъявить никаких обвинений (Кант, 1999, с. 184 — 186).

Кажется, здесь идет речь о совершенно особенном типе: о мистиках, которые не являются фанатиками, о христианах, которые не отправляют богослужение

sophisches Präludium, bis Wilmans nun zu einem unerhörten Paukenschlag ausholt, indem er sich getraut, Kant mit gewissen Mystikern zu konfrontieren, zu denen ihm noch dazu eine gewisse Nähe, eine Art Familienähnlichkeit und Wahlverwandschaft unterstellt wird:

So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Classe von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst *Mystiker* nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; alles verwarfen, was *Gottesdienst* heißt und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; daß sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen. — Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde ihres Eigenntzes wegen findet) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Consequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze und fand im Wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forschet, so findet man, daß sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Übereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren, mit ihrem inneren Gesetze schließen [...]. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wiederfinden. Mit einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck!) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind größtentheils aus der Classe der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen und ihnen doch wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben können (SF, AA 07, S. 74-75).

Man scheint es hier mit einer ganz besonderen Spezies zu tun zu haben: Mystiker, die keine Schwärmer sind, Christen, die keinen Gottesdienst feiern und

и для которых Библия является не сводом законов, а историческим свидетельством и подтверждением их сугубо внутренней религиозности. Правда ли, что этим людям недостает для кантианства только профессионального философствования?

Вилманс в сопроводительном письме не раскрывает, где, когда и как, при каких обстоятельствах и в каком контексте он познакомился с этим «классом людей»; и в его диссертации приводится лишь одна ссылка на источник, в которой не указаны ни даты, ни места, ни имена, а речь идет лишь о том, что свои познания о мистическом образе мысли Вилманс считает почерпнутыми не только из «Апологии истинно-христианского богословия» Роберта Баркли (Barclay, 1776), но отчасти также напрямую «ex consuetudine cum mysticis»¹⁰ (Wilmans, 1797, praefatio [vi]). Об этих чистых мистиках, оставшихся у Вилманса неназванными, можно окольным путем, косвенно узнать несколько подробнее, если привлечь упомянутую им уже в первом предложении диссертации в качестве источника вдохновения статью «О сходстве сокровенного слова некоторых новых мистиков с моральным значением кантовской экзегезы», которая вышла годом ранее, то есть в 1796 г., из-под пера гёттингенского теолога Кристофа Фридриха Аммона¹¹.

Аммон называет этих новых мистиков по именам, в частности ему известны некоторые мистики шестнадцатого и семнадцатого столетий, которые говорили о сокровенном слове Бога в человеческом духе, зачастую, правда, весьма однобоко и не вполне справедливо выступали против явленного слова, но при этом с усердием и с теплотой защищали истинную моральную религию, которая совсем не заслужила той резкости и того поношения, которые столь часто доставались им (мистикам. — Пер.) от оппонентов. Хотя основы их учения начиная со времен Шпенера приняли также пиетисты и многие теологи аскетического толка, рамки этой статьи не позволяют включить их в наше исследование и вынуждают ограничиться проведением параллели между учением Карлштадта, Швенкфельда, Вайгеля и Бёма о сокровенном слове и моральным значением новейшей экзегезы (Ammon, 1796, S. 6).

Названные персоны относятся к так называемым «оригиналам» (Querdenker der Reformation, 2001) или «аутсайдерам» (Seebaß, 1997) радикализованной Реформации (ср.: Williams, 1962), как, например, Андреас Боденштейн из Карлштадта (1486–1541), который отделился от своего коллеги Мартина Лютера в ходе недавно описанной Фолькером Леппином «мистиче-

денеи die Bibel nicht Gesetzbuch ist, sondern historische Urkunde und Bestätigung einer rein innerlichen Religiosität. Fehlt diesen Leuten zum Kantianertum tatsächlich nur ein professionelles Philosophentum?

Wilmans läßt in seinem Sendschreiben unerwähnt, wo, wann und wie, unter welchen Umständen und in welchen Zusammenhängen er diese „Classe von Menschen“ kennengelernt hat; auch seine Dissertation macht nur eine unspezifische Quellenangabe, in welcher weder Orte und Zeiten noch auch nur Namen genannt werden, sondern lediglich davon die Rede ist, dass Wilmans seine Kenntnisse der mystischen Denkungsart nicht allein aus Robert Barclays *Apologie der wahren christlichen Gottesgelahrtheit* (Barclay, 1776), sondern zum Teil auch direkt „ex consuetudine cum mysticis“ (Wilmans, 1797, praefatio [vi]) geschöpft haben will. Über einen Umweg kann man sich diesen bei Wilmans nicht namentlich genannten reinen Mystikern womöglich indirekt annähern, wenn man nämlich die bereits im ersten Satz der Dissertation als Quelle der Inspiration Erwähnung findende Abhandlung *Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung* hinzuzieht, die ein Jahr zuvor, also 1796, aus der Feder des Göttinger Theologen Christoph Friedrich Ammon erschienen war.⁷

Ammon nämlich nennt diese neueren Mystiker beim Namen, kennt er doch einige Mystiker des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die von einem inneren Worte Gottes in dem menschlichen Geiste, freylich oft einseitig und ungerecht gegen das äußere, aber doch mit einem Eifer und mit einer Wärme für die wahre moralische Religion sprachen, welche die Härte und Lästerungen gar nicht verdiente, die ihnen so oft von der Gegenparthey zu Theil wurden. An ihre Grundsätze reihen sich zwar seit Speners Zeiten auch die Pietisten und mehrere ascetische Theologen an; allein die Grenzen dieser Abhandlung erlauben es nicht, unsere Untersuchung auch auf sie auszudehnen, sondern nöthigen uns, sie auf eine Parallele dessen, was Karlstadt, Schwenkfeld, Weigel, und Böhm von einem inneren Worte lehrten, mit dem moralischen Worte der neuesten Schriftauslegung einzuschränken (Ammon, 1796, S. 6).

Genannt sind damit „Querdenker“ (Bubenheimer & Oehmig, 2001) und „Außenseiter“ (Seebaß, 1997) einer radikalisierten Reformation (vgl. Williams, 1962) wie Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486–1541), der sich im Zuge einer von Volker Leppin unlängst nachgezeichneten „mystische[n] Radikalisierung“ (Leppin, 2017, S. 192) der Wittenberger Theologie

¹⁰ Из общения с мистиками (лат.). — Примеч. пер.

¹¹ Реферат этой статьи Аммона представляет Фишер (Fischer, 2018, S. 374–376).

⁷ Für ein Referat von Ammons Abhandlung vgl. Fischer (2018, S. 374-376).

ской радикализации» (Leppin, 2017, S. 192) виттенбергской теологии и предпринял в тюрингском Орламюнде попытку «целиком и полностью переустроить общество на основе личной набожности» (ibid., S. 193):

Профессор переехал в провинцию и построил здесь общину по модели священства каждого верующего. Пастор был «соседом Андресом» и сам возделывал свое поле. Он жил как равный среди равных, Орламюнде стал идеальным городом Реформации мистического толка, свободным от политического давления местной столицы — города Виттенберга. Чем сильнее акцентировалась внутренняя душевная жизнь, тем менее весомыми становились внешние формы (Leppin, 2017, S. 194).

Карлштадт, равно как и проповедник визионерского хилиазма Томас Мюнцер, — известные примеры своего рода «стихии реформации» (Lau, 1959, S. 81; ср.: Leppin, 2017, S. 200). Также под влиянием проповедей Каспара фон Швенкфельда (1489—1561) о «сокровенном слове» во многих местах были основаны тайные общества мистического толка. Влияние такого рода спиритуализма распространялось подспудно, в том числе через Валентина Вайгеля (1533—1588) и Якоба Бёме (1575—1624), которых упомянул Аммон, — вплоть до квакеров¹². Последнее для Вилманса безусловно имеет особое значение постольку, поскольку он в *dissertatio* приводит в качестве источника по чистому мистицизму наряду с *consuetudo cum mysticis*¹³ также «Апологию» Баркли, которая была своего рода *summa theologica* для квакерства, от которого сепаратисты, указанные Вилмансом, в основах своего вероучения не отличались:

От квакеров эти сепаратисты отличаются не религиозными *принципами*, а их применением в обычной жизни. Они одеваются, например, как это принято, и платят все как государственные, так и церковные налоги. Среди образованной их части я никогда не встречал фанатизма, а напротив, свободную от предрассудков рассудительность и свое мнение по религиозным вопросам (Кант, 1999, с. 186).

Таким образом, по крайней мере в общих чертах, изображена та интеллектуальная среда, в которой Вилманс в своем, в том числе личном, контакте с ква-

¹² См. об этом: (Jones, 1925; Hegler, 1906; Windel, 1925; Bornkamm, 1926); о «Влиянии на фланговые движения пиетистского времени» см.: (Hirsch, 1964, S. 208—210); ср. также: «мечтательный сепаратистский пиетизм» (Weigelt, 1965, S. 25—26); о радикальном пиетизме см.: (Wallmann, 2005, S. 136—138; *Der radikale Pietismus*, 2011); о «мистике в радикальной Реформации» см.: (McGinn, 2017, S. 88—90; Weeks, 1993, S. 143—145).

¹³ Общение с мистиками (лат.). — *Примеч. пер.*

von seinem Kollegen Martin Luther absetzte und im thüringischen Orlamünde den Versuch unternahm, „die Gesellschaft ganz und gar von der persönlichen Frömmigkeit her umzugestalten“ (ebd., S. 193):

Der Professor zog in die Provinz und lebte hier ein Gemeindemodell nach dem Priestertum aller Glaubenden. Der Pfarrer war der ‚Nachbar Andres‘ und bestellte seinen Acker selbst. Als Gleicher lebte er unter Gleichen, Orlamünde wurde zur idealen Stadt mystisch inspirierter Reformation, fernab vom politischen Druck der Residenzstadt Wittenberg. Je stärker die Innerlichkeit betont wurde, desto mehr verloren die äußeren Formen an Gewicht (ebd., S. 194).

Karlstadt oder der im Sinne seines visionären Chiliasmus agitierende Thomas Müntzer sind prominente Beispiele für einen gewissen „Wildwuchs der Reformation“ (Lau, 1959, S. 81; vgl. Leppin, 2017, S. 200). Auch das von Kaspar Schwenckfeld von Ossig (1489—1561) gepredigte „innere Wort“ führte an mehreren Orten zur Gründung mystisch-inspirierter Konventikel, deren Spiritualismus unterschwellig wirkmächtig wurde und sich in seinem Einfluß über die ebenfalls von Ammon angeführten Valentin Weigel (1533—1588) und Jakob Böhme (1575—1624) bis auf das Quäkertum erstreckt.⁸ Letzteres ist für Wilmans ohnehin von besonderer Relevanz insofern, als er in der *dissertatio* neben der *consuetudo cum mysticis* eben auch Barclays *Apologie* als Quelle für den reinen Mystizismus anführt, welche als eine Art *summa theologica* des Quäkertums gilt, von dem sich Wilmans Separatisten in den Glaubensgrundsätzen ihrer Religion auch nicht unterscheiden:

Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wahl in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B., wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies, vorurtheilloses Raisonement und Urtheil über religiöse Gegenstände (*SF*, AA 07, S. 75).

Damit ist zunächst und zumindest das intellektuelle Umfeld umrissen, in dem Wilmans in einen auch

⁸ Vgl. Jones (1925); Hegler (1906); Windel (1925); Bornkamm (1926); insbesondere zu Böhmes „Einwirkung auf die Seitenbewegungen der pietistischen Zeit“ vgl. Hirsch (1964, S. 208-210); vgl. auch Weigelt (1965, S. 25-26): „Der schwärmerische separatistische Pietismus“; zum radikalen Pietismus vgl. auch Wallmann (2005, S. 136-138); Breul, Meier und Vogel (2011); zur „Mystik in der Radikalen Reformation“ vgl. McGinn (2017, S. 88-90), Weeks (1993, S. 143-145).

зикакерством, коснулся той особой сепаратистской формы мистики, которую он в своей диссертации пытается изобразить как близкую к кантовской философии религии.

**Ответ Канта: мистика —
«противоположность всякой философии»**

Первая реакция Канта — сплошные цитаты, почти без комментариев — выказывает спокойное великодушное, в котором сочетаются благожелательная учтивость и вежливое дистанцирование. Так, сразу после любезной похвалы в адрес автора Кант прописывает ограничение: «При этом я не склонен непременно признавать идентичность моих воззрений с его воззрениями» (Кант, 1999, с. 172 сл.). Как можно заключить из сохранившегося наброска письма Канта Вилмансу, речь здесь идет в первую очередь, пожалуй, вовсе не о мистике, но о том, что, согласно интерпретации Вилманса, у Канта «все различие между разумом и рассудком только лишь материальной природы»¹⁴, причем одно предложение в этой интерпретации сформулировано так, что, как пишет сам Кант, «в его смысл и содержание я, по меньшей мере, не могу вникнуть»¹⁵. Сближение с чистыми мистиками Канту, напротив, по вкусу — он оставляет это без каких-либо комментариев.

Этим дело, будучи сочтенным за курьез, могло бы и кончиться. Но этого не произошло. Кант отправляет сочинение Вилманса дальше, своему ученику — тому, кто позднее стал его выше процитированным биографом — Рейнгольду Бернхарду Яхману, с просьбой о тщательной проверке того тезиса, который выдвинул Вилманс. *Dissertatio* Вилманса провозглашает своим названием *sходство*, описывая которое автор придерживался структуры Кантовой «Религии в пределах только разума» и соответственно разделил свое сочинение на четыре раздела, где сперва излагаются *Kantii placita*¹⁶ согласно «Религии...», прежде чем какая-либо часть учения мистиков комплиментарно берется под защиту или конфронтативно противопоставляется.

Результат, представленный Яхманом в изданной в Кёнигсберге у Фридриха Николовиуса в 1800 г. «Проверке кантовской философии религии на предмет ее предполагаемого сходства с чистым мистицизмом»¹⁷, оказывается отрицательным. Уже в предисловии Яхман обозначает тот пункт, который отделяет его и Канта от Вилманса и мистиков:

¹⁴ Подробнее об этом см. текст Вилманса: (Кант, 1999, с. 172 — 176).

¹⁵ Набросок письма И. Канта к К.А. Вилмансу (после 4.05.1799 г.) (AA 12, S. 281).

¹⁶ Взгляды Канта (лат.). — *Примеч. пер.*

¹⁷ Переиздание этой работы в 1999 г., которому способствовал Р. Тайс, имеет большое значение.

лический контакт с тем Quasi-Quäkertum jener separatistischen Sonderform von Mystik gekommen sein dürfte, die er in seiner Dissertationsschrift der kantischen Religionsphilosophie anzunähern sucht.

**Kants Antwort:
Mystik als „Gegentheil aller Philosophie“**

Kants erste Reaktion — kaum Kommentar, aber viel Zitat — ist von einer gelassenen Großzügigkeit, in der sich wohlwollende Duldung und höfliche Distanznahme verbinden. In unmittelbarem Anschluß an das konziliante Lob des Verfassers fügt Kant nämlich eine Einschränkung hinzu: „Wobei ich gleichwohl jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seini-gen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin“ (SF, AA 07, S. 69 Anm.). Wie sich aus einem enthaltenen Briefentwurf Kants an Wilmans erschließen läßt, geht es dabei aber wohl noch nicht einmal primär um die Mystik, sondern darum, dass nach Wilmans' Kant-Interpretation „nämlich zwischen Vernunft und Verstand ein ganzlicher Unterschied der letztere aber ein bloß materielles Wesen sey“, ⁹ womit aber für Kant ein Satz formuliert ist, „in dessen Sinn und Behauptung ich schlechterdings mich nicht versetzen kann“ (Br, AA 12, S. 281). Die Annäherung an die reinen Mystiker dagegen läßt Kant sich gefallen, ohne auch nur mit einem Wort näher darauf einzugehen.

Damit könnte die Sache ihr Bewenden haben und als *Curiosum ad acta* gelegt werden. Doch das geschieht nicht. Kant schickt Wilmans' Schrift vielmehr weiter, und zwar eben an seinen späteren, einleitend zitierten Biographen und Schüler Reinhold Bernhard Jachmann, mit der Bitte um eingehende Prüfung der von Wilmans aufgestellten These. Wilmans' *dissertatio* hatte die titelgebende *similitudo* behauptet, indem ihr Verfasser sich recht schematisch an Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* gehalten und seine Abhandlung entsprechend ebenfalls in vier Abschnitte gegliedert hatte, worin jeweils zunächst *Kantii placita* gemäß der *Religionsschrift* referiert werden, ehe diesen die entsprechende Lehrmeinung der Mystiker komplementär zur Seite oder konfrontativ entgegengestellt wird.

Das Ergebnis der 1800 in Königsberg bei Friedrich Nikolovius erschienenen Jachmann'schen *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism* (1999)¹⁰ fällt negativ aus. Schon in Jachmanns „Vorrede“ kommt der entscheidende, ihn und Kant von Wilmans und den Mystikern trennende Punkt zur Sprache:

⁹ Vgl. dazu Wilmans in extenso in SF, AA 07, S. 70-72.

¹⁰ R. Theis hat dieser Schrift zu einer wichtigen Neuauflage verholfen.

Господин Вилманс, который в своей диссертации сопоставляет некоторые положения мистики и «Религии в пределах только разума», чтобы доказать их сходство, превосходно свидетельствует в своем письме (см. «Спор факультетов», стр. 115¹⁸), что он вник в дух критической философии, так что ему, пожалуй, по силам сравнить эту философию с какой-либо иной системой. Тем более удивительным оказывается то, что между мистицизмом и критической философией он сумел найти так много соответствий, поскольку сам он в своем письме утверждает: «Среди мистиков я по сути обнаружил кантовское моральное и религиозное учение, с тем лишь постоянным различием, что внутренний закон, как они его называют, принимается у них за внутреннее откровение, и они считают со всей определенностью Бога его творцом». И это с очевидностью доказывает, что господин В. не нашел у мистиков кантовского морального и религиозного учения именно по сути, но [обнаружил,] что мистик в своих принципах совершенно расходится с критической философией (Jachmann, 1999, S. 10–12).

Сам Кант добавил к работе Яхмана «Prospectus», в котором он не только сформулировал определяющий и отделяющий его от мистиков Вилманса вопрос, но и сразу ответил на него в форме, максимально далекой от того дружелюбного спокойствия, с которым он ранее встречал тезис о кантовском криптомистицизме:

Ниспосылается ли человеку мудрость свыше (путем вдохновения), или возносится снизу вверх внутренней силой его практического разума, вот каков вопрос. Тот, кто утверждает первое как пассивное средство познания, — тот выдумывает себе химеру возможности сверхчувственного опыта¹⁹, которая находится в прямом противоречии с самой собой (представлять трансцендентное как имманентное) и опирается на некое тайное учение, называемое мистикой, которое образует прямую противоположность всякой философии — и как раз тем, что именно она (подобно алхимику) создает богатую почву для того, чтобы, избегая всяких усилий разумного, но многотрудного изучения природы, блаженно предаваться грезам в приятном состоянии улады (AA 08, S. 441).

¹⁸ Указанная страница по первому изданию «Спора факультетов» соответствует с. 172 русского перевода (Кант, 1999). — *Примеч. пер.*

¹⁹ Об этой «противоречащей себе уже в самом понятии химере... сверхчувственного опыта» см. также «Черновой набросок к яхмановской проверке кантовской философии религии (Prospectus)» (AA 23, S. 468).

Herr Willmanns [sic], der in seiner Dissertation einige Sätze aus der Mystik und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft neben einander stellt, um ihre Aehnlichkeit zu beweisen, zeigt vorzüglich in seinem Briefe (S. Streit der Facultäten S. 115), daß er in den Geist der kritischen Philosophie eingedrungen und also wohl im Stande sey, diese Philosophie mit einem andern System zu vergleichen. Desto auffallender ist es aber, daß er zwischen dem Mystizism und der kritischen Philosophie so viele Übereinstimmungen finden konnte, da er selbst in seinem Briefe sagt: ‚ich fand unter den Mystikern im Wesentlichen die Kantische Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterschiede, daß sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten‘. Dies beweiset doch offenbar, daß Herr W. gerade im Wesentlichen die Kantische Moral und Religionslehre nicht bei den Mystikern wieder fand, sondern daß der Mystiker in seinen Prinzipien von der kritischen Philosophie gänzlich abweicht (Jachmann, 1999, S. 10-12).

Кант selbst steuert zur Schrift Jachmanns einen „Prospectus“ bei, in welchem er nicht nur die entscheidende, ihn von Wilmans’ Mystikern scheidende Frage formuliert, sondern diese auch gleich in einer Weise beantwortet, die von der freundlichen Gelassenheit, mit der er der These von einem kantischen Krypto-Mystizismus bislang begegnet war, denkbar weit entfernt ist:

Ob nun Weisheit von oben herab dem Menschen (durch Inspiration) *eingegossen*, oder von unten hinauf durch innere Kraft seiner praktischen Vernunft *erklimmt* werde, das ist die Frage. Der, welcher das erstere als passives Erkenntnißmittel behauptet, denkt sich das Unding der Möglichkeit einer *übersinnlichen Erfahrung*,¹¹ welches im geraden Widerspruch mit sich selbst ist, (das Transscendente als immanent vorzustellen) und fußt sich auf eine gewisse Geheimlehre, Mystik genannt, welche das gerade Gegentheil aller Philosophie ist und doch eben darin, daß sie es ist, (wie der Alchemist) den großen Fund setzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühsamer Naturforschung überhoben, sich im süßen Zustande des Genießens selig zu träumen (AA 08, S. 441).

¹¹ Zum „sich selbst schon im Begriffe widersprechendes Unding [...] einer *Übersinnlichen Erfahrung*“ vgl. auch „Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (Prospectus)“ (AA 23, S. 468).

Здесь не только мистика определяется как «прямая противоположность всякой философии»²⁰, но вдобавок Кант в следующем предложении, увлекшись, провозглашает в некоторой степени безжалостное требование «искоренить эту псевдофилософию или не давать ей расти там, где она зарождается» (AA 08, S. 441).

«Скрытая под покровом богиня»

В предисловии к Яхману Кант, как и четырьмя годами ранее, порицает «недавно возникший барский тон в философии», против которого он уже аргументировал и с которым полемизировал в одноименном небольшом трактате 1796 г. Целью его нападок являются те дерзкие «гении духа»²¹ и любящие загадочность «богатыри, что в последнее время воодушевленно проповедуют мудрость, не стоящую им никакого труда, потому что все они, как уверяют сами, ухватили [скрытую под покровом] богиню Мудрости за подол ее платья и вполне овладели ею» (Кант, 1994е, с. 513–515 сн.). Пока она пытается взглянуть в ясные очи и ухватить руками то, что предназначено чуткому уху и открытому сердцу²², эта «теофания делает из Платоновой идеи *идол*, почитание которого может быть только суеверным» (Кант, 1994е, с. 515 сн.), поскольку ведь это не что иное, как наше «собственное творение»²³. Если Кант, в противоположность этому, призывает не «*философствовать посредством чувства*», но лишь «придать нравственному *чувству* силу и живость *посред-*

²⁰ Ср. «Черновой набросок к яхмановской проверке...»: «Философия (в собственном смысле слова) как учение о мудрости, то есть как наука о конечной цели человеческого разума, — это прямой антипод философии, который выставляется под названием мистики... Мистика — это антиподическая позиция философии, в которой учение о мудрости вращается вокруг оси, которая сама нуждается в креплении, но не содержит в себе ничего прочного... Мистика есть прямой антипод философии» (AA 23, S. 467).

²¹ «Дерзость гениев духа, которые мнят, что выросли из помочей церковной веры, будь то теофилантропы, проповедующие в общественных, предназначенных для этого храмах, или мистики, предающиеся при свете лампы внутренним откровениям, вскоре заставит правительство пожалеть о своем им послаблении, о том, что оно пренебрегло этим мощным средством установления и наведения гражданского порядка и спокойствия, отдав его в легкомысленные руки» (Кант, 1999, с. 162).

²² Ср. пассажи о «небесном голосе» разума (Кант, 1997а, с. 361); ср. также: (Кант, 1997а, с. 489–491; Кант, 2001, с. 277; Кант, 1994л, с. 47; Кант, 1994е, с. 515–525); Refl. 6314 (AA 18, S. 617); Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27, S. 664); Opus Postumum (AA 21, S. 149; AA 22, S. 64–65, 290); см. об этом: (Ruffing, 2015); в этой связи см. также: (Rößner, 2018, S. 304–306, 403–406); о «первенстве голоса закона перед каким бы то ни было „видением“» см. также: (Gartler, 2002, S. 62, 67 Anm.; Derrida, 2005, S. 35–37).

²³ «...ибо в этом случае вы покоряетесь не *идеалу*, который представляет вам ваш собственный разум, а *идолу*, сотворенному вами самими» (Кант, 1994г, с. 480).

Nicht nur wird die Mystik nun als „das gerade Gegenheil aller Philosophie“¹² bestimmt, sondern Kant läßt sich einen Satz später sogar zu der einigermaßen erbarmungslosen Forderung hinreißen, „diese Afterphilosophie auszuliegen, oder, wo sie sich regt, nicht aufkommen zu lassen“ (AA 08, S. 441).

„Die verschleierte Göttin“

Kant rügt hier in der Jachmann-Vorrede wie auch schon vier Jahre zuvor einen *Neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, gegen welchen er bereits in der gleichlautenden kleinen Schrift von 1796 argumentiert und polemisiert hatte: Ziel seiner Angriffe sind jene kecken „Kraftgenies“¹³ und kryptophilen „Kraftmänner [...], welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese [verschleierte] Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben“ (VT, AA 08, S. 401-402 Anm.). Indem sie mit Händen zu greifen und ins ahnende Auge zu fassen sucht, was für offene Ohren und hörende Herzen bestimmt ist,¹⁴ macht solche „*Theophanie* [...] aus der Idee des Plato ein *Idol*, welches nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann“ (ebd., S. 402 Anm.), da es ja auch nichts anderes ist als unser „eigenes Gemächsel“¹⁵. Wenn Kant dagegen nicht „*durch Philosophie das sittliche Gefühl* in Bewegung und *Kraft*

¹² Vgl. auch „Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung...“ (AA 23, S. 467): „Philosophie (in der eigentümlichen Bedeutung des Worts) als Weisheitslehre d. i. als einer Wissenschaft des Endzwecks der menschlichen Vernunft ist das gerade Widerspiel der Philosophie die man unter dem Titel der Mystik aufstellt [...]. Mystik ist der antipodische Standpunkt der Philosophie in welchem die Weisheitslehre sich um eine Achse dreht die selbst einer solchen bedarf und für sich selbst nichts haltbares enthält. [...] Mystik ist das gerade Widerspiel der Philosophie“.

¹³ „Die Keckheit der Kraftgenies, welche diesem Leitbände des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen dazu errichteten Kirchen, oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauern machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben“ (SF, AA 07, S. 65).

¹⁴ Vgl. die „himmlische Stimme“ der Vernunft in *KpV*, AA 05, S. 35; vgl. auch *KpV*, AA 05, S. 80; *KU*, B 91 / A 90; *RGV*, AA 06, S. 45; *VT*, AA 08, S. 402, 405; *Refl* 6314, AA 18, S. 617; *V-MS/Vigilantius*, AA 27, S. 664; *OP*, AA 21, S. 149; *OP*, AA 22, S. 64-65, 290; vgl. dazu Ruffing (2015); vgl. im Zusammenhang Rößner (2018, S. 304-306, 403-406); zum „Vorrang der Stimme des Gesetzes vor jeder noch so vornehmen „Vision““ vgl. auch Gartler (2002, S. 62, 67 Anm.); vgl. Derrida (2005, S. 35-37).

¹⁵ „... ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem *Ideal*, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem *Idol*, was euer eigenes Gemächsel ist“ (*MS TL*, AA 06, S. 436-437).

ством философии» (Кант, 1994е, с. 513), то, по собственной оценке, он придерживается «теологии, исходящей из понятий нашего собственного разума», которая тем самым «выдвигает идеал, который понуждает нас к поклонению, потому что сам возникает из священнейших обязанностей наших, от теологии не зависящих»²⁴ (Кант, 1994е, с. 515).

Та опасность, с которой борется Кант и от которой он упорно пытается оградить понятие Бога, «которое должно проистекать из нашего разума, должно быть произведено нами же самими» (Кант, 1994е, с. 515 сн.)²⁵, — это опасность «смерти всякой философии» (Кант, 1994е, с. 505, 525, см. также с. 497 сн.). И мистические фанатики, гиперфизические спекулянты, участники тайных клубов мистагогов или иного рода иллюминаты легко мирятся с этой опасностью, если они со ссылкой на обладание эксклюзивным «тайночувствием» (Кант, 1994е, с. 513–517)²⁶ вооружаются интеллектуальным созерцанием, чтобы заглянуть за вуаль «богини Мудрости» (Кант, 1994е, с. 509). Но, если говорить словами Гёте, «в мир другой для нас дороги нет»²⁷ (Гёте, 1954, с. 337), и поэтому такого свободно платонизирующего «философа-прорицателя» (Кант, 1994е, с. 521)²⁸ нужно определить, согласно Канту, не в Академию, а к врачу.

²⁴ «Из морального закона, авторитетно предписываемого нашим собственным разумом, а не из теории природы вещей самих по себе, происходит понятие о Боге, самостоятельно создавать которое нас принуждает чистый практический разум» (Кант, 1994е, с. 513 сн.).

²⁵ Ср.: «Звучит хотя и сомнительно, но отнюдь не предсудительно, когда говорят, что каждый человек сам себе творит Бога и, по моральным понятиям (будучи наделен бесконечно великими свойствами, которые относятся к способности представлять себе соответствующий им в мире предмет), даже обязан его творить, дабы уважать в нем того, кто создал его самого. Ибо какими бы способами некая сущность ни была изучена и описана другим как Бог и даже, быть может (если допустить это), являлась ему самому, — все же подобное представление он должен прежде всего согласовать со своим идеалом, чтобы решить, имеет ли он право принимать и почитать эту сущность как божество. Следовательно, из одного лишь откровения — если только в основе уже не заложено, как пробный камень, моральное понятие во всей своей чистоте — не может возникнуть никакой религии и всякое почитание Бога будет идолослужением» (Кант, 1994л, с. 182).

²⁶ См. также «Спор факултетов»: «... фантазия в делах религии неизбежно переходит в запродажное, если она не связывает сверхъестественное (что должно мыслиться во всем, что называется религией) с определенными понятиями разума, каковы моральные понятия, и ведет к иллюминатизму внутренних откровений, причем каждый в таком случае имеет свои собственные откровения, и тем самым утрачивается общий критерий истины» (Кант, 1999, с. 112, 114).

²⁷ «Фауст». Часть вторая, действие пятое. Полночь. — Примеч. пер.

²⁸ О «философах созерцания» ср.: (Кант, 1994е, с. 485); см. уже в «Опыте о болезнях головы»: «фанатик... собственно говоря, помешан на своем, как ему кажется, непосредственному вдохновении и на близком общении с небесными силами. Человеческая природа не знает более опасного наваждения» (Кант, 1994з, с. 153).

zu versetzen“ vermag (VT, AA 08, S. 401), vertritt er nach eigener Auskunft eine „Theologie, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht“ und also „ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt“ (VT, AA 08, S. 402 Anm.)¹⁶

Die Gefahr, gegen die Kant kämpft und die er im Beharren auf einem Gottesbegriff zu vermeiden versucht, „der aus unserer Vernunft hervorgehen muß, von uns selbst gemacht sein“ (VT, AA 08, S. 401 Anm.)¹⁷ muss, ist der drohende „Tod aller Philosophie“ (VT, AA 08, S. 398, 405),¹⁸ den die mystischen Schwärmer und hyperphysischen Spekulant, mystagogischen Geheimbündler oder anderweitig Illuminierten leichtfertig in Kauf nehmen, wenn sie unter Berufung auf das von ihnen je exklusiv gepachtete „Geheimnisgefühl“ (VT, AA 08, S. 402)¹⁹ eine intellektuelle Anschauung in Anschlag bringen, um der „Göttin Weisheit“ durch den Schleier zu spähen (VT, AA 08, S. 399). Doch nach dort drüben bleibt, mit Goethe gesprochen, „die Aussicht uns verrannt“ (Faust II, 11442) und darum gehört solch ein frei platonisierender „Philosoph der Vision“ (VT, AA 08, S. 403)²⁰ für Kant nicht in die Akademie, sondern zum Arzt.

¹⁶ „Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt“ (VT, AA 08, S. 402 Anm.).

¹⁷ Vgl.: „Es klingt zwar bedenklich, ist aber keinesweges verwerflich, zu sagen: daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen (begleitet mit den unendlich-großen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen) sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihm gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammen halten, um zu urtheilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit, als Probestein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben, und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein“ (RGV, AA 06, S. 168-169).

¹⁸ Vgl. VT, AA 08, S. 394 Anm.

¹⁹ Vgl.: „die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwengliche, wenn sie das Übersinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralische sind, knüpft, und führt zu einem Illuminatism innerer Offenbarungen, deren ein jeder alsdann seine eigene hat und kein öffentlicher Probestein der Wahrheit mehr Statt findet“ (SF, AA 07, S. 46).

²⁰ Zum „Philosophen der Anschauung“ vgl. VT, AA 08, S. 390; vgl. schon VKK, AA 02, S. 267: der „Fanatiker (Visionär, Schwärmer) [...] ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk“.

Сопrotивляясь развращающему всякую религию «догматическому антропоморфизму» (Кант, 1994к, с. 122) такого «идолопоклонничества» (Кант, 1994е, с. 513 сн.)²⁹, Кант опасается угрожающе-дерзкого «перескакивания», которое с места совершает «salto mortale... от понятий к немислимому» (Кант, 1994е, с. 503)³⁰. На его место ставится «медлительный, неповоротливый» (Кант, 1994м, с. 231), зато хорошо подготовленный и методически выверенный «переход к сверхчувственному», к которому нас как раз «необоримо побуждает разум», менее всего экзальтированный, поскольку стал смиренным в результате критики. И разум может совершить этот метафизический пограничный переход в интеллигибельный мир «лишь в морально-практическом отношении» (Кант, 1994е, с. 523). Соответственно, «мистическое просветление» «сверхъестественного сообщения»³¹ (Кант, 1994е, с. 505) заменяется исключительно косвенным и приемлемым во всех случаях благодаря *speculum in aenigmate*³² созерцанием сверхчувственного «в отражении (в морально просветляющем душу разуме)»³³ (Кант, 1994е, с. 509).

В соответствии с различием между моральным и мистическим чувством отличие «этой подлинной тайны» (Кант, 1994е, с. 519) от завуалированного секрета заключается в том, что тайна, откровенная «для нас в нашем собственном разуме» (Кант, 1994л, с. 155)³⁴, — это такая тайна, «которая может сделаться доступной чувству лишь после долгого развития понятий рассудка и тщательного испытания основоположений, то есть благодаря труду» (Кант, 1994е, с. 519). Эта тайна, которая остается непроницаемой для отважного чувства, но тщательнейшим образом через «геркулесов

Wider den alle Religion verderbenden „dogmatischen Anthropomorphismus“ (Prol, AA 04, S. 357) einer solchen „Idololatrie“ (VT, AA 08, S. 400 Anm.)²¹ scheut Kant den gefährlich-kühnen „Übersprung“, der aus dem Stand einen „salto mortale [...] von Begriffen zum Undenkbaren“ (VT, AA 08, S. 398) schlägt.²² An seine Stelle tritt der „langsame, schwerfällige“ (WDO, AA 08, S. 145), dafür aber auch wohlpräparierte und methodisch abgesicherte „Übergang [...] zum Übersinnlichen“, zu welchem uns nämlich auch jene am wenigsten überschwängliche, da durch Kritik demütig gewordene „Vernunft unwiderstehlich treibt“, die diese metaphysische Passage der Grenzüberschreitung in die intelligible Welt „nur in moralisch-praktischer Rücksicht tun kann“ (VT, AA 08, S. 404). Entsprechend ersetzt wird die „mystische Erleuchtung“ einer „übernatürliche[n] Mitteilung“²³ (VT, AA 08, S. 398) durch eine bloß indirekte und allenfalls per *speculum in aenigmate* akzeptable Anschauung des Übersinnlichen „in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft)“²⁴ (VT, AA 08, S. 399).

Entsprechend der Differenz zwischen moralischem und mystischem Gefühl besteht auch der Unterschied „dieses wahren Geheimnisses“ (VT, AA 08, S. 403) zum verschleierte[n] Arkanum darin, dass das „uns durch unsre eigne Vernunft geoffenbarte Geheimnis“ (RGV, AA 06, S. 142)²⁵ ein solches ist, „welches nur nach langsamer Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit, fühlbar werden kann“ (VT, AA 08, S. 403). Dieses nicht durch Gefühl kühn zu lüftende, sondern durch

²⁹ Ср.: (Кант, 1994л, с. 182 сн., с. 202; Кант, 2001, с. 767–769; Кант, 1994л, с. 218; AA 23, S. 122, 445); Opus Postumum (AA 21, S. 150; AA 22, S. 113); Praktische Philosophie Herder (AA 27, S. 31); Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27, S. 722).

³⁰ Об «опасном прыжке» см.: (Кант, 1994е, с. 493); о «прыжке отчаяния (salto mortale)» см.: (Кант, 1994ж, с. 331); см. также: (Кант, 1994л, с. 130); Opus Postumum (AA 22, S. 279, 512).

³¹ Ср.: «Принимаемую затем максимум, лишаящую значения высший законодательный разум, мы, простые смертные, называем мечтательностью, а эти баловни благосклонной природы — озарением» (Кант, 1994м, с. 231).

³² Зеркальная символика (лат.). — Примеч. пер.

³³ Ср. «очень смутные и сомнительные виды» в «Критике практического разума», где «мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это, моральный же закон в нас, не обещая с несомненностью ничего и не угрожая ничем, требует от нас бескорыстного уважения, хотя, впрочем, только тогда, когда это уважение становится деятельным и преобладающим, позволяет нам в силу этого заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного» (Кант, 1997а, с. 693).

³⁴ Ср. «открытую ему через разум волю миродержца» (Кант, 1994л, с. 131).

²¹ Vgl. RGV, AA 06, S. 168-167 Anm.; RGV, AA 06, S. 185; KU, AA 05, S. 459; RGV, AA 06, S. 199; HN, AA 23, S. 122, 445; OP, AA 21, S. 150; OP, AA 22, S. 113; V-PP/Herder, AA 27, S. 31; V-MS/Vigil, AA 27, S. 722.

²² Zum „gefährlichen Sprung“ vgl. VT, AA 08, S. 393; zum „Verzweifelungssprung (salto mortale)“ vgl. auch TP, AA 08, S. 306; RGV, AA 06, S. 121; OP, AA 22, S. 279, 512.

²³ Vgl.: „Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung“ (WDO, AA 08, S. 145).

²⁴ Vgl. die „sehr dunkle und zweideutige Aussicht“ in KpV, AA 05, S. 147, wo „der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken, oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt“.

²⁵ Vgl. den „durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltregierers“ in RGV, AA 06, S. 122.

труд» (Кант, 1994е, с. 485)³⁵ раскрывается в понятии, дана «не эмпирически (как задача для разрешения разуму), но *a priori* (как действительное усмотрение в границах нашего разума) и расширяет даже познание разума в область сверхчувственного, но лишь в практическом отношении» (Кант, 1994е, с. 519)³⁶.

Все это выглядит так, будто Кант, с одной стороны, настаивает на специфическом отличии своей философии религии даже от чистейшего мистицизма, но с другой — предлагает мистикам с миролюбивой учтивостью если не вечный мир, то по меньшей мере долговременное перемирие в аргументативной полемике. Ибо «к чему, — любезно вопрошает Кант, — вся эта тяжба между двумя сторонами, имеющими, по сути дела, одно и то же благое намерение: сделать людей мудрыми и справедливыми? Это шум из ничего, раздор по недоразумению, нуждающийся не в примирении, а лишь в обоюдном объяснении» (Кант, 1994е, с. 525), которое гласит:

Скрытая под покровом богиня, пред которой преклоняют колена обе стороны, есть моральный закон в нас в его ненарушимом величии. Хотя мы слышим его голос и вполне ясно понимаем его предписания, но, слушая этот голос, сомневаемся, исходит ли он от человека, из полновластия самого его собственного разума, или от некоего Другого, сущность которого человеку

³⁵ Ср.: «двигаясь снизу вверх, ...геркулесов труд самопознания» являет противоположность «ничего... не стоящего апофеоза», на который взирают сверху вниз, и который имеет обыкновение практиковать лениво-избалованный «философ созерцания» (Кант, 1994е, с. 485), который как раз не считает необходимым «затратить много труда на разделение и новое составление своих понятий согласно принципам и мучительно всходить по многим ступеням, чтобы преуспеть в познании» (Кант, 1994е, с. 481), но всегда полагает все уже «непосредственно и раз навсегда» (там же) усмотренным и схваченным, «одним-единственным проникновением в глубины своей души» (Кант, 1994е, с. 485) и, конечно, лишь одним удачным ходом; такое елейное духовидение, пожалуй, только для кантовского трудового этоса не может быть ни солидным, ни надежным: вместо того, чтобы помочь «честному Кандиду» в возделывании сада (Кант, 1994а, с. 266) и прилежно подводить почву для понятий, эти милостивые государи «интеллектуалисты» (В 881 / А 853; Кант, 2006б, с. 1067; В 323 / А 267; Кант, 2006б, с. 425 / 2006а, с. 347; АА 18, S. 21, № 4894) предпочитают нежиться в шезлонге всякого филонающего хвастуна, элегантно-пророчески щуриться на притворное солнце интеллектуального созерцания и совершенно расслабленно предаваться легкой музыке «так называемой философии, для занятия которой не трудиться надобно, а только с упоением прислушиваться к оракулу в самом себе» (Кант, 1994е, с. 483), чтобы, будучи «избавленным от всякой работы», «блаженно предаваться грезам в приятном состоянии услады» (АА 08, S. 441).

³⁶ Ср.: «...познание сверхчувственного (которое лишь в теоретическом отношении есть подлинная тайна), — выяснение чего, по крайней мере в практическом отношении, вполне возможно для человеческого рассудка» (Кант, 1994е, с. 481); см. также: (Кант, 1994и, с. 440).

„herkulische Arbeit“ (VT, AA 08, S. 390)²⁶ am Begriff akribisch freizulegende Geheimnis „ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Gränze unserer Vernunft) gegeben und erweitert sogar das Vernunfterkennniß, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen“ (VT, AA 08, S. 403).²⁷

Кант scheint damit einerseits auf der spezifischen Differenz seiner Religionslehre auch noch zum reinsten Mystizismus zu beharren, den Mystikern andererseits in irenischem Entgegenkommen und dialektischer Diplomatie einen wenn nicht ewigen Frieden, so doch zumindest dauerhaften Waffenstillstand der argumentativen Auseinandersetzung anzubieten. Denn wozu, so fragt nun Kants Konzilianz, wozu „aller dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die Menschen weise und rechtschaffen zu machen [...] — Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverstände, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf“ (VT, AA 08, S. 405). Letztere lautet:

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen aus der Machtvollkommenheit seiner ei-

²⁶ Die „herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses [...] von unten hinauf“ steht der „nichts kostende[n] Apotheose von oben herab“ entgegen, wie sie vom faul-verwöhnten „Philosophen der Anschauung“ (VT, AA 08, S. 390) praktiziert zu werden pflegt, der es eben nicht nötig zu haben glaubt, „viele Arbeit zu der Auflösung und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien [zu] verwenden und viele Stufen mühsam [zu] besteigen, um im Erkenntniß Fortschritte zu thun“, sondern immer schon alles „unmittelbar und auf einmal“ (VT, AA 08, S. 389) überblickt und eingesehen zu haben meint, „durch einen einzigen Scharfblick auf [sein] Inneres“ (VT, AA 08, S. 390) und natürlich nur auf einen Geniestreich; solch salbungsvolle Geisterseherei kann für ein kantisches Arbeitsethos freilich weder seriös noch solide sein: statt dem „ehrlichen *Candide*“ (TG, AA 02, S. 373) bei der Gartenarbeit zu helfen und fleißig den Boden der Begriffe zu bestellen, bequemen sich die gnädigen Herren „*Intellectualphilosophen*“ (vgl. *KrV*, B 881 / A 853; *KrV*, B 323 / A 267; *Refl* 4894, AA 18, S. 21) lieber in den Liegestuhl aller arbeitsscheuen Angeber, blinzeln vornehm-visionär in die gleißende Sonne ihrer intellektuellen Anschauung und frönen ganz entspannt dem *Easy Listening* ihrer „vorgebliche[n] Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen“ (VT, AA 08, S. 390) braucht, um so „aller Arbeit [...] überhoben“ lieber „im süßen Zustande des Genießens selig zu träumen“ (AA 08, S. 441).

²⁷ Vgl. VT, AA 04, S. 389: „ein Erkenntniß des Übersinnlichen (das in theoretischer Absicht allein ein wahres Geheimniß ist) [...], welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist“; vgl. auch FM, AA 20, S. 310.

неизвестна и который говорит с ним через посредство этого его разума. В сущности, нам, быть может, лучше было бы целиком, совсем воздержаться от этого исследования, ибо оно сугубо спекулятивно, и то, что нам (объективно) надлежит делать, остается неизменно тем же, положим ли мы в основу один или другой принцип; но только дидактический метод, согласно логическим приемам приводящий моральный закон в нас к отчетливости понятий, является собственно и единственно *философским*; метод же, персонифицирующий этот закон и делающий морально повелевающий разум какой-то скрытой под покровом Изидой (хотя бы ей и не приписывали иных свойств, кроме тех, которые могут быть установлены первым из методов), есть *эстетический* способ представления того же самого предмета; таковым можно, правда, пользоваться впоследствии, когда уже прояснены первым способом принципы, с тем чтобы оживить эти идеи с помощью чувственного, хотя и прибегающего лишь к аналогиям, изображения, — но здесь всегда, однако ж, остается опасность впасть в мечтательное визионерство, которое есть смерть всякой философии (Кант, 1994e, с. 525).

Можно ли не позволить себе довольствоваться этим и ответить на вопрос о Канте как мистике словами «Нет, но...»? Еще не вполне.

Потому что при всем дипломатическом искусстве, с которым Кант пытается сгладить весь спор о моральной метафизике и мистике и перевести основной конфликт между антропомическим конструктивизмом и супранатуралистической *divine command theory*³⁷ на пропедевтический уровень сугубо дидактического различия, нельзя не заметить, что Кант со своей стороны пытается кое-что замаскировать, когда отрывается от всех эстетических компонентов, которые обнаруживает его собственная аргументация (по крайней мере, с тех пор как Бернд Людвиг тщательно осветил «последовательно-критический» поворот учения о факте в «Критике практического разума»³⁸), в пользу чистой философии по «логическому методу». Ведь хотя нравственный закон в своей абстрактности был и остается идеей разума и ее понятие невозможно созерцать или даже хотя бы наглядно представить, однако именно в этой величественной возвышенности закон прорывается через конечность своего субъекта в этическом опыте квазиэстетическим образом как «аналог созерцания» (Krüger, 1924, S. 125; 1967) и «характеристика разума» (Rößner, 2011; 2018, S. 189–191). Это подтверждается центральным положением «предварительных эстетических понятий восприимчивости

генен Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie bloß speculativ ist, und, was uns zu thun obliegt (objectiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein *philosophisch*, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine *ästhetische* Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in schwärmerische Vision zu gerathen, die der Tod aller Philosophie ist (VT, AA 08, S. 405).

Könnte man es damit nun nicht sein Bewenden haben lassen und die Frage nach Kant als Mystiker mit einem entsprechenden *Nein, aber* beantworten? Noch nicht ganz.

Denn bei allem diplomatischen Geschick, mit dem Kant all den Streit um die moralische Metaphysik und Mystik zu schlichten und die basale Alternative zwischen einem anthropomischen Konstruktivismus und einer supranaturalistischen *divine command theory* auf die propädeutische Stufe einer lediglich didaktischen Differenz zu depotenzieren bemüht ist, darf man dennoch nicht darüber hinwegsehen, dass Kant seinerseits etwas zu verschleiern scheint, wenn er alle ästhetischen Anteile, die seine eigene Argumentation aufweist, spätestens seit der von Bernd Ludwig akribisch nachgezeichneten „konsequent-kritischen“ Kehre der Faktumslehre der *Kritik der praktischen Vernunft*,²⁸ zugunsten einer reinen Philosophie von „logischer Lehrart“ zu verleugnen versucht. Denn zwar ist und bleibt das Sittengesetz in seiner Bilderlosigkeit eine Vernunftidee, deren Begriff keine Anschauung oder auch nur Veranschaulichung verstattet, doch in eben dieser majestätischen Erhabenheit drängt sich der Endlichkeit seines Subjekts das Gesetz in der ethischen Erfahrung quasi-ästhetisch auf als ein „Analogon der Anschauung“ (Krüger, 1924, S. 125; 1967) und „Datum der Vernunft“ (Rößner, 2011; 2018, S. 189-191). Davon gibt

³⁷ (Этическая) теория божественного повеления (англ.). — Примеч. пер.

³⁸ См.: (Ludwig, 2010; 2012; 2013; 2014a; 2014b; 2017).

²⁸ Vgl. Ludwig, 2010; 2012; 2013; 2014a; 2014b; 2017.

души к понятиям долга вообще» (Кант, 1994г, с. 440)³⁹ в учении о добродетели, равно как и эпистемологической реабилитацией морального чувства уважения, которое как парадоксальный пограничный феномен между чистой интеллигибельностью и фактической данностью начиная со второй «Критики» должно связывать то, что разделила трансцендентальная философия первой «Критики». Очевидная и демонстративная попытка Канта вытеснить все аффективные искушения из содержащегося в чистоте сердца его морали обращается, таким образом, против него самого (см.: Henry, 2011, р. 651 – 652), когда после неудачи «логического метода» в «Основоположении к метафизике нравов» именно тот самый вытесненный аффект возвращается с учением о факте разума в качестве эффекта чистого разума в конечном сознании. В этом «незаинтересованном интересе»⁴⁰ Кант теперь – после определенного конца всякого возможного «объяснения»⁴¹, где ничего больше не остается, кроме отчаянной попытки «защиты»⁴² – находит свое последнее убежище, чтобы еще спасти то, спасение чего, собственно, всегда было его единственной страстью, – свободу.

И не только в том дело, что «такое чувство неразрывно связано с представлением о моральном законе в каждом конечном разумном существе» (Кант, 1997а, с. 489), но требуется уже «иметь уважение к закону в себе самом, чтобы вообще... мыслить себе долг» (Кант, 1994г, с. 445). Таким образом, моральное чувство это не только *principium executionis*⁴³, но, согласно Людвигу, «в конечном счете также единственное и независимое эпистемическое основание нашего (субъективно-

³⁹ С учением Канта о доморальных предрасположенностях к моральности как экспликацией факта разума исследователи долгое время обходились без должного внимания, если не вовсе игнорировали. См. об этом учении новейшие исследования Шёнекера (Schönecker, 2010; 2013а; 2013б); Декенса (Dekens, 2000) и не в последнюю очередь Вальденфельса (Waldenfels, 2006, S. 37 сн., S. 222 и далее), Рёсснера (Rößner, 2018, S. 318–319).

⁴⁰ О «необычной идее незаинтересованного интереса» см.: (Levinas, 2004, S. 179–180): «Долг... не имеет чувственного интереса и исполняется из чистого уважения к универсальности закона, но нравственный акт... при этом обнаруживает некоторое подобие интереса в том факте, что уважение – а это, по Канту, исключительное чувство, интеллектуальное чувство – все же сохраняет в себе нечто чувственное». – Пер. с фр. Ф. Трэмбля.

⁴¹ См. также: «Однако в данном случае способность разума лишь в идее закона подниматься над всеми противодействующими побуждениями совершенно необъяснима» (Кант, 1994л, с. 58 сн.).

⁴² «Но, где прекращается определение по законам природы, там нет места также и объяснению, и не остается ничего, кроме защиты, то есть устранения возражений всех тех людей, которые уверяют, будто они глубже прозревают сущность вещей и поэтому дерзко объявляют свободу невозможной» (Кант, 1997б, с. 261).

⁴³ Принцип побудительной силы (лат.). – Примеч. пер.

die Zentralstellung der „Ästhetische[n] Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ (MS TL, AA 06, S. 399-401)²⁹ in der *Tugendlehre* ebenso Zeugnis wie die epistemologische Rehabilitation des moralischen Gefühls der Achtung, das als paradoxes Schwellenphänomen zwischen reiner Intelligibilität und faktischer Gegebenheit ab der zweiten *Kritik* verbinden muß, was die Transzendentalphilosophie der ersten *Kritik* getrennt hat. Das offensive und ostentative Bemühen Kants, alle affektiven Anfechtungen aus dem rein zu haltenden Herzen seiner Moral zu drängen, wendet sich insofern gegen sich selbst (Vgl. Henry, 2011, S. 651-652), als nach dem Scheitern der „logischen Lehrart“ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* eben jener abgedrängte *Affekt* mit der Faktumslehre wiederkehrt als *Effekt* der reinen Vernunft im endlichen Bewußtsein. Zu diesem „interesselosen Interesse“³⁰ nimmt Kant nun – nach dem definitiven Ende aller möglichen „*Erklärung*“,³¹ wo nichts mehr übrig bleibt als ein vehementer Versuch der „*Vertheidigung*“³² – seine letzte Zuflucht, um noch zu retten, was zu retten doch stets seine einzige Begierde war: die Freiheit.

Nicht nur ist „ein solches Gefühl [...] unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden“ (KpV, AA 05, S. 80), sondern man muß schon „Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können“ (MS TL, AA 06, S. 403). Damit ist das moralische Gefühl nicht nur *principium executionis*, sondern nach Ludwig „am Ende auch die einzige und eigenständige epistemische Basis

²⁹ Zu dieser von der Forschung lange Zeit eher stiefmütterlich behandelten, wenn nicht schlechthin ignorierten Lehre Kants von den vor-moralischen Prädispositionen zur Moralität als einer Explikation des Faktums der Vernunft vgl. nun in erster Linie Schönecker (2010); Schönecker (2013а); Schönecker (2013б); vgl. auch Dekens (2000) sowie nicht zuletzt Waldenfels (2006, S. 37 Anm., S. 222-224); Rößner (2018, S. 318-319).

³⁰ Zur „idée singulière d'un intérêt désintéressé“ vgl. Levinas (2004, S. 197–198): „Le devoir [...] n'a pas d'intérêt sensible et s'accomplit par pur respect pour l'universalité de la loi, mais l'acte moral [...] trouve ainsi comme un intérêt dans ce que le respect – sentiment exceptionnel, sentiment intellectuel selon Kant – conserve encore de sentimental“.

³¹ Vgl. auch RGV, AA 06, S. 59 Anm.: „Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich“.

³² GMS, AA 04, S. 459: „Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Vertheidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreust für unmöglich erklären“.

го сознания свободы» (Ludwig, 2014a, S. 124) вообще, поскольку ведь нравственный закон имеется в форме факта разума, то есть через *априорно ощущаемое в совести* или как совесть сознание долга представляет собой «*ratio cognoscendi*⁴⁴ свободы» (Кант, 1997а, с. 281), а значит, как пишет Дитер Шёнекер, «это принуждение — что человек *должен действительно* выбирать свои максимы как универсальные — без чувства уважения останется совершенно неизвестным (следовательно, не распознанным)» (Schönecker, 2013а, S. 104).

Кантово притязание и «метод, согласно логическим приемам приводящий моральный закон в нас к отчетливости понятий», пожалуй, невозможно отделить от сугубо эстетического способа представления с той тщательностью, как внушает Кант и как «едиственно философски» намеревается это сделать. Если ту гибридную форму аргументации, которая применяется во «внутренне хрупкой кантовской этике» (Adorno, 2003, S. 257; ср.: Адорно, 2003, с. 235) начиная с «последовательно-критического» поворота, обозначить как «*феноменологический интуитивизм из перспективы конечного практического разума*» (Rößner, 2018, S. 410), то этот способ представления, уже не чисто рационалистический⁴⁵, придется в качестве квазиэстетического гораздо строже отграничивать от сугубо эстетического только с помощью многократно повторенного Кантом уверения в том, что абсолютно несомненную данность морального чувства уважения в качестве единственного *ratio cognoscendi* свободы можно понимать исклю-

⁴⁴ Основание познания (лат.). — Примеч. пер.

⁴⁵ Ср.: «Установление высшего принципа нравственности... в случае конечных разумных существ — это такой вопрос, который невозможно решить сугубо рационально» (Zimmermann, 2014, S. 125); сходным образом Милз усматривает здесь «темное место, которое, как признает сам Кант, невозможно лучше осветить рациональными средствами», потому что «заявить, что чистый разум сам порождает моральное чувство уважения, — это уже толкование нравственного сознания, а не знание, которое могло бы преодолеть интуитивную основу. В самом сознании зависимость морального чувства от разума обнаруживается вовсе не с очевидностью. Кто этим пренебрегает, тот находится в плену интеллектуалистского заблуждения относительно своего опыта: он путает феномен нравственного сознания с его толкованием и рационалистическим объяснением... Что чувство, которое направлено на исключительно безусловное признание ценности морального закона чистого разума и “сокрушает” всякий интерес чувственности [Кант, 1997а, с. 469, 481, 511 — 513], происходит не от чувственности, а имеет “интеллектуальную причину” [Кант, 1997а, с. 487], а именно — этот самый разум, — это приемлемая трактовка в рамках кантовского деления способностей души, но даже в этих рамках не единственно возможная. Эта трактовка не смогла бы пройти картезианскую проверку сомнением на ясность и отчетливость познания, потому что мы вовсе не обладаем познанием (не говоря уже о ясном и отчетливом) о том, каким образом из познавания морального закона согласно необходимому правилу следует чувство уважения» (Milz, 2014, S. 247 — 248).

унес (subjektiven) Freiheitsbewusstseins“ (Ludwig, 2014a, S. 124) überhaupt, da ja das Sittengesetz in Form des Faktums der Vernunft, d. h. über ein *im* bzw. *als* Gewissen *apriorisch gefühltes* Pflichtbewußtsein „die *ratio cognoscendi* der Freiheit“ ist (KpV, AA 05, S. 4 Anm.) und also auch, so Dieter Schönecker, „dieses Nötigende — dass man *wirklich* seine Maximen als universale wählen *soll* — ohne das Gefühl der Achtung schlechterdings nicht erfahren (also erkannt) wird“ (Schönecker, 2013а, S. 104).

Kants Anspruch und „Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen“, ließe sich von der bloß ästhetischen Vorstellungsart dann freilich nicht so fein säuberlich separieren, wie es Kant suggeriert und auch als „allein *philosophisch*“ intendiert. Kennzeichnet man die hybride Argumentationsform, deren sich „Kants Ethik, brüchig in sich“ (Adorno, 2003, S. 257), seit der „konsequent-kritischen“ Kehre bedient, als einen „*phänomenologischen Intuitionismus aus der Perspektive endlicher praktischer Vernunft*“ (Rößner, 2018, S. 410), so wäre diese Vorstellungsart keine rein rationalistische mehr,³³ sondern als eine quasi-ästhetische von der bloß ästhetischen vielmehr einzig und allein durch die von Kant wiederholt vorgetragene Versicherung abzugrenzen, dass die absolut unhinterfragbare Gegebenheit des moralischen Gefühls der Achtung als einziger *ratio cognoscendi* der Freiheit anders als alle anderen (pathologischen) Affekte ausschließlich als ein (praktischer)

³³ Vgl. Zimmermann (2014, S. 125): „Die Festsetzung des obersten Sittenprinzips ist [...] im Falle endlicher vernünftiger Wesen keine rein rational zu erledigende Angelegenheit“; auch Milz (2014, S. 247-248) sieht hier „eine dunkle Stelle, die sich, wie Kant selbst eingesteht, nicht mehr rational aufhellen lässt“, denn: „Zu sagen, dass die reine Vernunft selbst das moralische Gefühl der Achtung hervorbringt, ist bereits eine Deutung des sittlichen Bewusstseins, kein Wissen, das die intuitive Basis überschreiten könnte. Im Bewusstsein selbst liegt nicht evidenterweise die Abhängigkeit des moralischen Gefühls von der Vernunft. Wer dies unterstellt, sitzt einem intellektualistischen Missverständnis seiner Erfahrung auf: Er verwechselt das *Phänomen* des sittlichen Bewusstseins mit seiner *Deutung* und rationalistischen *Erklärung*. [...] Dass ein Gefühl, das ganz auf die unbedingte Wertschätzung des moralischen Gesetzes der reinen Vernunft ausgerichtet ist und alles Interesse der Sinnlichkeit ‚niederschlägt‘ [KpV, AA 05, S. 73, 77, 87], nicht aus der Sinnlichkeit stammt, sondern eine ‚intellektuelle[...] Ursache‘ [KpV, AA 05, S. 79] hat, nämlich eben diese Vernunft, ist im Rahmen der kantischen Einteilung der Seelenvermögen eine plausible Deutung, aber schon hier nicht zwingend. Den cartesianischen Zweifelstest klarer und deutlicher Erkenntnis würde die Deutung nicht bestehen, weil wir gar keine Erkenntnis (geschweige denn eine klare und deutliche) haben, wie das Gefühl der Achtung nach einer notwendigen Regel aus der Kognition des moralischen Gesetzes folgt“.

чительно как (практический) эффект чистого разума в отличие от всех иных (патологических) аффектов⁴⁶. Этим так называемым учением о факте Кант отсылает к квазиоткровению парадоксальной данности разума, которая имеется только благодаря тому, что дает (познать и понять) *саму себя из себя самой* и проявляется в самоманифестации как очевидная тайна чистого разума, которую субъект не может обосновать условиями возможности разума, но может засвидетельствовать и удостоверить *post factum* только следствиями его действительности. Подобно тому, как в эмпирических «данных опыта» (Кант, 2006б, с. 425)⁴⁷ скрывается отсылка к «тайне происхождения нашей чувственности» (Кант, 2006б, с. 437), так и «*произошедшее*» (Ludwig, 2014a, S. 139) «практических данных» (Кант, 2006б, с. 23)⁴⁸ разума указывает на тайну происхождения нашей нравственности.

Потому-то «не так уж и ошибались те, кто предполагали, что библейская экзегеза Канта с позиций практического разума близка некоей мистике. По их мнению, учение Канта о факте разума в виде морального закона оставляет возможность такого искушения, в которое Кант впал однажды сам» (Henrich, 1966,

⁴⁶ См.: «Свобода являет себя как обязывающая сила, которая влияет на способность желания через моральный закон: мы находим себя и других ответственными за что-либо безусловно, не обязательно зная, за что именно. Существование свободы подтверждается в целом тем влиянием, которое моральный закон оказывает на обязываемых им существ» (Basterra, 2015, p. 9); см. также: «Ибо нельзя, разумеется, отрицать того, что... побуждение к добрым действиям... — не что иное, как воздействие морального закона, наполняющего человека сердечным уважением, и закон поэтому заслуживает, чтобы на него смотрели как на божественную заповедь. Но как из какого-либо чувства с трудом можно вынести знание законов и того, что они моральны, столь же трудно и даже еще труднее с помощью чувства логически вывести и точно установить несомненный признак непосредственного божественного влияния. Ведь это воздействие можно объяснить и более чем одной причиной, хотя в данном случае только моральность закона (и учения), познанная через разум, и является его причиной. Поэтому, даже если такое объяснение лишь возможно, следует считать своим долгом избрать именно его, чтобы не поощрять всякую мечтательность и, более того, не лишать достоинства недвусмысленное моральное чувство, сближая его со всевозможными фантастическими ощущениями» (Кант, 1994л, с. 121).

⁴⁷ См. также: (Кант, 2006б, с. 119, с. 395; Кант, 2006а, с. 473; Кант, 2001, с. 715–717, 755–757; Кант, 1994б, с. 403; Кант, 1994д, с. 333–334); Кант — Мендельсону, 8 апреля 1766 г. (Кант, 1994в, с. 477); Refl. 3951 (AA 17, S. 362); Refl. 4573 (AA 17, S. 598); Opus Postumum (AA 22, S. 459); Logik Blomberg (AA 24, S. 91); Logik Busolt (AA 24, S. 657); Kant Metaphysik L 2 (Pölit, Original) (AA 28, S. 531); Metaphysik Mrongovius (AA 29, S. 794).

⁴⁸ См. также: (Кант, 2006б, с. 31–33; Кант, 2001, с. 789–791; Кант, 1994м, с. 219–221); в строгом смысле под этими практическими данными подразумевается, пожалуй, одна-единственная данность, а именно один-единственный факт чистого разума.

Effekt der reinen Vernunft verstanden werden kann.³⁴ Mit dieser sogenannten Faktumslehre rekurriert Kant auf die Quasi-Offenbarung eines paradoxen Datums der Vernunft, das es nur dadurch gibt, dass es *sich selbst von sich selbst her* (zu erkennen und zu verstehen) gibt und auto-manifestativ zur Erscheinung bringt als ein offenes Geheimnis der reinen Vernunft, das nicht aus den Konditionen seiner Möglichkeit vom Subjekt begründet, sondern von diesem allein in den Konsequenzen seiner Wirklichkeit bezeugt und *post factum* beglaubigt werden kann. Wie in den empirischen „*datis der Erfahrung*“ (KrV, B 323 / A 267)³⁵ der Verweis auf „das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit“ (KrV, A 278 / B 334) verborgen liegt, so deutet das „*Widerfahrnis*“ (Ludwig, 2014a, S. 139) der „*praktische[n] Data*“ (KrV, B XXII)³⁶ der Vernunft auf das Geheimnis des Ursprungs unserer Sittlichkeit.

Darum „waren die nicht ganz ohne Recht, welche vermuteten, dass Kants Bibelexegese aus praktischer Vernunft einer Mystik nahesteht. Sie gewahrten in Kants Lehre vom Faktum der Vernunft in der Gestalt des Moralgesetzes die Möglichkeit jener Versuchung, in die Kant selbst einst geraten war“ (Henrich, 1966,

³⁴ Vgl.: „freedom manifests itself as a power to obligate that affects the faculty of desire through the moral law: we find ourselves and others responding to something unconditionally, without necessarily knowing to what. The existence of freedom is attested to, in sum, by the effect the moral law has on the beings it obligates“ (Basterra, 2015, S. 9); vgl. auch: „Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß [...] [das innere Gefühl] nichts anders, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniß der Gesetze, und daß diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden: weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache statt finden kann, in diesem Falle aber die bloße Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der bloßen Möglichkeit dieses Ursprungs es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem andern phantastischen um seine Würde bringen will“ (RGV, AA 06, S. 113-114).

³⁵ Vgl. KrV, B 58 / A 41, B 298 / A 239, A 377; KU, AA 05, S. 438, 454; BDG, AA 02, S. 80; MAN, AA 04, S. 534; Br, AA 10, S. 72; Refl 3951, AA 17, S. 362; Refl 4573, AA 17, S. 598; OP, AA 22, S. 459; V-Lo/Blomberg, AA 24, S. 91; V-Lo/Busolt, AA 24, S. 657; V-Met-L2/Pölit, AA 28, S. 531; V-Met/Mron, AA 29, S. 794.

³⁶ Vgl. KrV, B XXVIII; KU, AA 05, S. 468; WDO, AA 08, S. 141; *sensu stricto* handelt es sich bei diesen praktischen Daten freilich um ein einziges Datum, nämlich um das einzige Faktum der reinen Vernunft.

S. 54)⁴⁹. Вместе с Карлом Арнольдом Вилмансом, таким образом, Канта вопреки его воле можно осмыслить как чистого мистика, если даже это не совпадает с тем, как он сам себя понимал и как желал быть понятым. Но это расхождение с самоидентификацией Канта в то же время оказалось бы глубокой преданностью ему, поскольку, согласно самому Канту, «нет ничего необычного» в том, чтобы понимать автора «даже лучше, чем он сам себя понял»⁵⁰. Нет ничего более кантовского, чем мыслить вместе с Кантом и против Канта и выходя за его пределы. Побуждение и аргументы к этому дает Карл Арнольд Вилманс⁵¹.

Благодарность: Исследование осуществлено благодаря Стипендии для исследований Просвещения, выделенной Междисциплинарным центром исследований европейского Просвещения (IZEA) Университета им. М. Лютера Галле-Виттенберга. Автор выражает глубокую благодарность Центру, его директору профессору Даниэлю Фульда, а также профессору Юргену Штольценбергу.

Список литературы

Адорно Т. В. Негативная диалектика / пер. с нем. Е. Л. Пятренко. М.: Научный мир, 2003.

Гёте И. Г. Фауст / пер. с нем. Н. Холодковского. М.: Изд-во детской литературы, 1954.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собр. соч. : в 8 т. М.: Чоро, 1994а. Т. 2. С. 203–266.

Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога // Собр. соч. : в 8 т. М.: Чоро, 1994б. Т. 1. С. 383–498.

Кант И. Избранные письма // Собр. соч. : в 8 т. М.: Чоро, 1994в. Т. 8. С. 463–588.

Кант И. Метафизика нравов : в 2 ч. Ч. 2 : Метафизические начала учения о добродетели // Собр. соч. : в 8 т. М.: Чоро, 1994г. Т. 2.

⁴⁹ Далее о «достоинствах, которые можно использовать в поддержку проникательных наблюдений Вилманса», см.: (Palmquist, 2000, p. 307–309); о том, что «вся трансцендентальная философия являет собой помимо всего прочего масштабную попытку секуляризации мистики», см.: (Stamer, 2001, S. 124, а также Mahnke, 1939); о «наблюдении, что философия Канта имеет мистические черты», см.: (Manstetten, 1995, S. 38); см. на эту тему также: (Höfliger, 1997, S. 61). Ср. также: «... абсолютно верно подмечено, что Кант в самой глубинной сути своей философии религии соглашается с учением подлинной мистики» (Leisegang, 1949, S. 17).

⁵⁰ «Замечу только: нет ничего необычного в том, что и в обыденной речи, и в сочинениях, когда мы сравниваем мысли, высказываемые автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал в противоречии со своими собственными замыслами» (Кант, 2006б, с. 479).

⁵¹ Статья написана на основе доклада, прочитанного автором 11 декабря 2017 г. в Междисциплинарном центре исследований европейского Просвещения (IZEA) в Университете им. М. Лютера Галле-Виттенберга. Текст доклада в основном сохранен и дополнен некоторыми примечаниями.

S. 54).³⁷ Mit Carl Arnold Wilmans ließe sich demnach Kant als reiner Mystiker *malgré lui* verstehen, wenn auch damit eben nicht so verstehen, wie dieser sich selbst verstand und verstanden wissen wollte. Doch wäre diese Differenz zu Kants Selbstverständnis zugleich die tiefere Treue zu ihm, ist es doch nach Kant „gar nichts Ungewöhnliches“, einen Verfasser „sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“.³⁸ Nichts ist kantischer, als mit Kant gegen Kant und über Kant hinaus zu denken. Carl Arnold Wilmans liefert dazu Anregung und Argument.³⁹

Danksagung. Für ein großzügig gewährtes Stipendium für Aufklärungsforschung herzlich gedankt sei dem gastgebenden Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und seinem Direktor Herrn Professor Dr. Daniel Fulda sowie Herrn Professor Dr. Jürgen Stolzenberg.

Literatur

Adorno, Th. W., 2003. *Negative Dialektik*. In: *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Bd. 6. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ammon, Ch. Fr., 1796. *Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung – als Ankündigung der ersten Vertheilung des neuen homiletischen Preißes für das Jahr 1796*. Göttingen: J. Ch. Dieterich.

Barclay, R., 1776. *Apologie. Oder Vertheidigungs-Schrift der wahren christlichen Gottesgelahrheit. Wie solche unter dem Volk, so man aus Spott Quaker, das ist, Zitterer nennet, vorgetragen und gelehret wird. Oder Völlige Erklärung und Rettung ihrer Grundsätze und Lehren, durch viele aus der Heil. Schrift, der gesunden Vernunft, und den Zeugnissen so wohl alter als neuer berühm-*

³⁷ Für weitere „evidence that could be used to support Wilmans’ astute observations“ vgl. Palmquist (2000, S. 307-309); zur These, dass Kants „gesamte Transzendentalphilosophie [...] auch einen großangelegten Versuch der Säkularisierung der Mystik“ darstellt, vgl. Stamer (2001, S. 124), vgl. auch Mahnke (1939); zur „Beobachtung, daß Kants Philosophie selbst mystische Züge enthält“, vgl. Manstetten (1995, S. 38); vgl. dazu auch Höfliger (1997, S. 61); vgl. Leisegang (1949, S. 17): es ist „ganz richtig gesehen, daß Kant im innersten Kern seiner Religionsphilosophie mit der Lehre der echten Mystik übereinstimmt“.

³⁸ Vgl. KrV, B 370 / A 314: „Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte“.

³⁹ Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, den der Verfasser am 11. Dezember 2017 am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg zu halten Gelegenheit hatte. Die Vortragsfassung wurde weitgehend beibehalten und um einige Anmerkungen ergänzt.

Kant I. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 4. С. 247–372.

Kant I. О недавно возникшем барском тоне в философии // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994е. Т. 1. С. 479–528.

Kant I. О поговорке: «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994ж. Т. 1. С. 239–352.

Kant I. Опыт о болезнях головы // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994з. Т. 2. С. 143–158.

Kant I. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994и. Т. 7. С. 377–459.

Kant I. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994к. Т. 4. С. 5–152.

Kant I. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994л. Т. 6. С. 5–222.

Kant I. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994м. Т. 1. С. 193–238.

Kant I. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 276–733.

Kant I. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 38–275.

Kant I. Спор факультетов. Калининград : Изд-во Калинингр. гос. ун-та, 1999.

Kant I. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4.

Kant I. Критика чистого разума. 1-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 2.

Kant I. Критика чистого разума. 2-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 1.

Adorno Th. W. Negative Dialektik // Gesammelte Schriften : in 20 Bänden. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2003. Bd. 6.

Ammon Ch. Fr. Ueber die Aehnlichkeit des inneren Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung – als Ankündigung der ersten Vertheilung des neuen homiletischen Preißes für das Jahr 1796. Göttingen : Dieterich, 1796.

Barclay R. Apologie. Oder Vertheidigungs-Schrift der wahren christlichen Gottesgelahrheit. Wie solche unter dem Volk, so man aus Spott Quaker, das ist, Zitterer nennet, vorgetragen und gelehret wird. Oder Völlige Erklärung und Rettung ihrer Grundsätze und Lehren, durch viele aus der Heil. Schrift, der gesunden Vernunft, und den Zeugnissen so wohl alter als neuer berühmten Scribenten gezogene Beweisthümer. Nebst einer gründlichen Beantwortung der stärksten Einwürffe, so gemeinlich wider sie gebraucht werden. Anjetzo nach der zweyten Lateinischen und neunten Englischen Herausgebung ganz von neuen ins Deutsche übersetzt. Germantown : Christoph Saur der Jüngere, 1776.

Basterra G. The Subject of Freedom. Kant, Levinas. N.Y. : Fordham University Press, 2015.

Bornkamm H. Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum. Gießen : Töpelmann, 1926.

Danckelmann E. von. Kant als Mystiker?! Eine Studie. Leipzig : H. Haacke, 1897.

Dekens O. Les droits du coeur. Réceptivité de la raison et application de la loi morale chez Kant // Giornale di Metafisica. 2000. Vol. 22. P. 497–517.

ten Scribenten gezogene Beweisthümer. Nebst einer gründlichen Beantwortung der stärksten Einwürffe, so gemeinlich wider sie gebraucht werden. Anjetzo nach der zweyten Lateinischen und neunten Englischen Herausgebung ganz von neuen ins Deutsche übersetzt. Germantown: Christoph Saur der Jüngere.

Basterra, G., 2015. The Subject of Freedom. Kant, Levinas. New York: Fordham University Press.

Bornkamm, H., 1926. Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum. Gießen: Töpelmann.

Breul, W., Meier, M., Vogel, L., hg. 2011. Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bubenheimer, U., Oehmig, S., hg. 2001. Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung. Würzburg: Religion & Kultur.

Danckelmann, E. von, 1897. Kant als Mystiker?! Eine Studie. Leipzig: H. Haacke.

Dekens, O., 2000. Les droits du coeur. Réceptivité de la raison et application de la loi morale chez Kant. Giornale di Metafisica, 22, pp. 497-517.

Derrida, J., 2005. D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. Paris: Galilée.

[*Ewald, S.H.*], 1804. Nekrolog. Immanuel Kant. *Gothaische gelehrte Zeitungen auf das neunzehnte Jahrhundert.* Neunzehntes Stück, den 7. März 1804, S. 169-171.

Fischer, N., 2018. Kants Idee „est Deus in nobis“ und ihr Verhältnis zu Meister Eckhart. Zur Beziehung von Gott und Mensch in Kants kritischer Philosophie und bei Eckhart. In: W. Erb, N. Fischer, hg. 2018. Meister Eckhart als Denker. Stuttgart: Kohlhammer, S. 367-406.

Florschütz, G., 2003. Mystik und Aufklärung. Kant, Swedenborg und Fichte. In: H. Traub, hg. 2003. Fichte und seine Zeit. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03.-08. Oktober 2000. Amsterdam & New York: Rodopi, S. 89-107.

Garlter, W., 2002. Das Sittengesetz. Kants verschleierte Göttin. Maria Enzersdorf: Roesner.

Hegler, A., 1906. Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit, hg. von W. Köhler. Berlin: Schwetschke.

Henrich, D., 1966. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung. In: F. Kaulbach, J. Ritter, hg. 1966. Kritik und Metaphysik: Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag. Berlin: De Gruyter, S. 40-59.

Henry, M., 2011. L'essence de la manifestation. 4^{ème} ed. Paris: Presses universitaires de France.

Hirsch, E., 1964. Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Band 2. 3. Aufl. Gütersloh: Mohn.

Höfliger, J.-C., 1997. Vom Schweigen der Vernunft. In: J.-C. Höfliger, hg. 1997. Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären. Aufsätze zur Philosophie für Jean-Pierre Schobinger. Zürich: Howeg, S. 58-69.

Jachmann, R. B., 1804. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg: Friedrich Nicolovius.

Jachmann, R. B., 1999. Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant, hg. von R. Theis. Hildesheim, Zürich und New York: Olms.

Der radikale Pietismus. Perspektiven der Forschung / Hg. von W. Breul, M. Meier, L. Vogel. 2. Aufl. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

Derrida J. D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. P. : Galilée, 2005.

[Ewald S.H.] Nekrolog. Immanuel Kant. Gothaische gelehrte Zeitungen auf das neunzehnte Jahrhundert. Neunzehntes Stück, den 7. März 1804. S. 169–171.

Fischer N. Kants Idee „est Deus in nobis“ und ihr Verhältnis zu Meister Eckhart. Zur Beziehung von Gott und Mensch in Kants kritischer Philosophie und bei Eckhart // Meister Eckhart als Denker / Hg. von W. Erb, N. Fischer. Stuttgart : Kohlhammer, 2018. S. 367–406.

Florschütz G. Mystik und Aufklärung. Kant, Swedenborg und Fichte // Fichte und seine Zeit. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03.-08. Oktober 2000 / Hg. von H. Traub. Amsterdam ; N.Y. : Rodopi, 2003. S. 89–107.

Gartler W. Das Sittengesetz. Kants verschleierte Göttin. Maria Enzersdorf : Roesner, 2002.

Hegler A. Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationzeit / Hg. von W. Köhler. Berlin : Schwetschke, 1906.

Henrich D. Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung // Kritik und Metaphysik: Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag / Hg. von F. Kaulbach, J. Ritter. Berlin : De Gruyter, 1966. S. 40–59.

Henry M. L'essence de la manifestation. 4^{ème} ed. P. : Presses universitaires de France, 2011.

Hirsch E. Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 3. Aufl. Gütersloh : Mohn, 1964. Bd. 2.

Höfliger J.-C. Vom Schweigen der Vernunft // Verflechtungen. Die Textlichkeit des Originären. Aufsätze zur Philosophie für Jean-Pierre Schobinger / Hg. von J.-C. Höfliger. Zürich : Hweg, 1997. S. 58–69.

Jachmann R.B. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Königsberg : Friedrich Nicolovius, 1804.

Jachmann R.B. Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus. Mit einer Einleitung von Immanuel Kant / Hg. von R. Theis. Hildesheim ; Zürich ; N.Y. : Olms, 1999.

Jones R. M. Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Berlin-Biesdorf : Quäkerverlag, 1925.

Krüger G. Kant und die Theologie der Krisis // Theologische Blätter. 1924. № 3. S. 97–105, 121–128.

Krüger G. Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. 2. Aufl. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

Kvist H.-O. Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung von ihm als Mystiker // Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums / Hg. von M. Tamcke. Göttingen : Universitätsverlag Göttingen, 2008. S. 101–120.

Langer O. Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Lau F. Luther. Berlin : De Gruyter, 1959.

Leisegang H. Kant und die Mystik // Philosophische Studien. 1949. Bd. 1, № 1. S. 4–28.

Leppin V. Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln. 2. Aufl. München : Beck, 2017.

Levinas E. Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft. Eingel., übers. und komment. von J. Sirovátka // Kants Metaphysik und Religionsphilosophie / Hg. von N. Fischer. Hamburg : Meiner, 2004. S. 179–205.

Jones, R. M., 1925. *Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts*. Berlin-Biesdorf: Quäkerverlag.

Krüger, G., 1924. Kant und die Theologie der Krisis. *Theologische Blätter*, 3, S. 97-105, 121-128.

Krüger, G., 1967. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Kvist, H.-O., 2008. Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung von ihm als Mystiker. In: M. Tamcke, hg. 2008. *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, S. 101-120.

Langer, O., 2004. *Christliche Mystik im Mittelalter. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konflikts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lau, F., 1959. *Luther*. Berlin: De Gruyter.

Leisegang, H., 1949. Kant und die Mystik. *Philosophische Studien*, 1(1), S. 4-28.

Leppin, V., 2017. *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*. 2. Aufl. München: C.H. Beck.

Levinas, E., 2004. Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Sirovátka. In: N. Fischer, hg. 2004. *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: F. Meiner, S. 179-205.

Lind, P. von, 1892. „Kant's mystische Weltanschauung“, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kant's Psychologie. München: Poessl.

Ludwig, B., 2010. Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(4), S. 595-628.

Ludwig, B., 2012. Was weiß ich vom Ich? Kants Lehre vom Faktum der reinen praktischen Vernunft, seine Neufassung der Paralogismen und die verborgenen Fortschritte der Kritischen Metaphysik im Jahre 1786. In: M. Brandhorst, A. Hahmann und B. Ludwig, hg. 2012. *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*. Hamburg: F. Meiner, S. 155-194.

Ludwig, B., 2013. Kants Bruch mit der schulphilosophischen Freiheitslehre im Jahre 1786 und die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. In: S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und M. Ruffing, hg. 2013. *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses, Band III*. Berlin: De Gruyter, S. 371-384.

Ludwig, B., 2014a. „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch...“ – lebendige, vernünftige und sittliche Weltwesen bei Kant. In: I. Römer, hg. 2014. *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 117-142.

Ludwig, B., 2014b. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen. Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797. In: H. Puls, hg. 2014. *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum?* Berlin, München und Boston: De Gruyter, S. 227-268.

Lind P. von. „Kant's mystische Weltanschauung“, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kant's Psychologie. München : Poessl, 1892.

Ludwig B. Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2010. № 4 (58). S. 595–628.

Ludwig B. Was weiß ich vom Ich? Kants Lehre vom Faktum der reinen praktischen Vernunft, seine Neufassung der Paralogismen und die verborgenen Fortschritte der Kritischen Metaphysik im Jahre 1786 // Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus / Hg. von M. Brandhorst, A. Hahmann, B. Ludwig. Hamburg : Meiner, 2012. S. 155–194.

Ludwig B. Kants Bruch mit der schulphilosophischen Freiheitslehre im Jahre 1786 und die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“ // Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses / Hg. S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing. Berlin : De Gruyter, 2013. Bd. 3. S. 371–384.

Ludwig B. „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch...“ – lebendige, vernünftige und sittliche Weltwesen bei Kant // Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie / Hg. von I. Römer. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014a. S. 117–142.

Ludwig B. Die Freiheit des Willens und die Freiheit zum Bösen. Inhaltliche Inversionen und terminologische Ausdifferenzierungen in Kants Moralphilosophie zwischen 1781 und 1797 // Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum? / Hg. von H. Puls. Berlin ; München ; Boston : De Gruyter, 2014b. S. 227–268.

Ludwig B. Kants Fortschritte auf dem langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik // Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektur der kantischen Philosophie / Hg. von A. Hahmann, B. Ludwig. Hamburg : Meiner, 2017. S. 79–118.

Mahnke D. Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant // Blätter für Deutsche Philosophie. 1939. № 13. S. 1–73.

Manstetten R. Kant und das Problem der Mystik // Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag / Hg. von C. Fricke, P. König, Th. Petersen. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-holzboog, 1995. S. 33–60.

McGinn B. Die Mystik im Abendland. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2017. Bd. 6/1 : Verzweigung. Protestantische Mystik (1500–1650).

Milz B. Moral und Gefühl – Konstellationen von Rationalität und Emotionalität in Kants Moralphilosophie. // Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie / Hg. von M. Egger. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. S. 223–250.

Palmquist S. R. Kant's Critical Religion. Aldershot ; Burlington : Ashgate, 2000.

Prel C. du. Kant als Mystiker // Sphinx. Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage / Hg. von J. U. [W.] Hübbe-Schleiden. 1888. III. Jg., № 6 (33/34). S. 145–163, 217–231.

Prel C. du. Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung. Leipzig : Günther, 1889.

Prel C. du. Kant und Swedenborg // Die Zukunft / Hg. von M. Harden. 1896. IV. Jg., № 16 (48). S. 404–417.

Ludwig, B., 2017. Kants Fortschritte auf dem langen Weg zur konsequent-kritischen Metaphysik. In: A. Hahmann, B. Ludwig, hg. 2017. *Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektur der kantischen Philosophie*. Hamburg: F. Meiner, S. 79-118.

Mahnke, D., 1939. Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant. *Blätter für Deutsche Philosophie*, 13, S. 1-73.

Manstetten, R., 1995. Kant und das Problem der Mystik. In: Ch. Fricke, P. König, Th. Petersen, hg. 1995. *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln. Hans Friedrich Fulda zum 65. Geburtstag*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, S. 33-60.

McGinn, B., 2017. *Die Mystik im Abendland. Band 6/1: Verzweigung. Protestantische Mystik (1500 – 1650)*. Freiburg, Basel und Wien: Herder.

Milz, B., 2014. Moral und Gefühl – Konstellationen von Rationalität und Emotionalität in Kants Moralphilosophie. In: M. Egger, hg. 2014. *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 223-250.

Palmquist, S. R., 2000. *Kant's Critical Religion*. Aldershot und Burlington: Ashgate.

Prel, C. du, 1888. Kant als Mystiker. *Sphinx. Monatsschrift für die geschichtliche und experimentale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage*. III. Jahrgang, hg. von J. U. [W.] Hübbe-Schleiden, 6(33/34), S. 145-163, 217-231.

Prel, C. du, 1889. *Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung: Kants mystische Weltanschauung*. Leipzig: Ernst Günther.

Prel, C. du, 1896. Kant und Swedenborg. In: M. Harden, hg. 1896. *Die Zukunft*. IV. Jahrgang, 16(48), S. 404-417.

Prunea-Bretonnet, T., 2013. Kant et le mysticisme. La lecture des *Rêves d'un visionnaire* à la lumière des leçons kantienne de métaphysique. In: R. Theis, hg. 2013. *Kant. Théologie et religion*. Paris: Vrin, S. 349-357.

Rauer, C., 2007. *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*. Berlin: Akademie-Verlag.

Rößner, C., 2011. Das Datum der Vernunft. Zur Rekonstruktion der Grundlegung von Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. In: I. Römer, hg. 2011. *Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*. Würzburg: Ergon, S. 187-199.

Rößner, C., 2018. *Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*. Freiburg und München: Alber.

Ruffing, M., 2015. Kants „Stimme der Vernunft“ – Analyse einer unauffälligen Metapher. In: P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. de Araujo Figueiredo, M. Ruffing, A. Serra, hg. 2015. *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim, Zürich und New York: Olms, S. 195-204.

Sans, G., 2015. „Mystik“, „Mystizismus“. In: M. Wil-laschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, hg. 2015. *Kant-Lexikon, Band II*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 1625.

Schönecker, D., 2010. Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92, S. 133-175.

Prunea-Bretonnet T. Kant et le mysticisme. La relecture des *Rêves d'un visionnaire* à la lumière des leçons kantienne de métaphysique // Kant. Théologie et religion / éd. R. Theis. P. : Vrin, 2013. P. 349–357.

Querdenker der Reformation. Andreas Bodenstein von Karlstadt und seine frühe Wirkung / Hg. von U. Bubenheimer, S. Oehmig. Würzburg : Religion & Kultur, 2001.

Rauer C. Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen. Berlin : Akademie-Verlag, 2007.

Rößner C. Das Datum der Vernunft. Zur Rekonstruktion der Grundlegung von Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas // Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie / Hg. von I. Römer. Würzburg : Ergon, 2011. S. 187–199.

Rößner C. Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. Freiburg ; München : Alber, 2018.

Ruffing M. Kants „Stimme der Vernunft“ – Analyse einer unauffälligen Metapher // Kant and the Metaphors of Reason / Hg. von P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. de Araujo Figueiredo, M. Ruffing, A. Serra. Hildesheim ; Zürich ; N.Y. : Olms, 2015. S. 195–204.

Sans G. „Mystik“, „Mystizismus“ // Kant-Lexikon / Hg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 2. S. 1625.

Schönecker D. Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2010. № 92. S. 133–175.

Schönecker D. Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2013a. № 61. S. 91–107.

Schönecker D. Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions // Kant Studies Online. 2013b. URL: <http://www.kantstudiesonline.net/index.php?ACT=75&lv=Xl-GcBgfsbxywzLf8MvFPFQcIhKsL4FJ4Ao4sOtNjScgKt8%2FWw3YI6kej7oQvdmwMX5jb0MBaYbivBHWgl%2FyGpYeQWiHMFNQXhBbEZFAO81Kgh6AkqA3j%2FCowLlhahB8i> (дата обращения: 22.05.2018).

Schröpfer H. Der „Nekrolog Immanuel Kant“ von Schack Hermann Ewald in den *Gothaischen gelehrten Zeitungen* // Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 21 : Religion / Hg. von R. Theis. Hamburg : Meiner, 2009. S. 279–285.

Schröpfer H. Schack Hermann Ewald (1745–1822). Ein Kantianer in der thüringischen Residenzstadt Gotha. Wien ; Köln ; Weimar : Böhlau, 2015.

Schwenke H. Swedenborg und Kant – zur Schwierigkeit, transzendente Erfahrung zu verstehen // *Jenseits des Vertrauten. Facetten transzendenter Erfahrungen* / Hg. von H. Schwenke. Freiburg ; München : Alber, 2018. S. 126–167.

Seebaß G. Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge / Hg. von I. Dingel. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Spaemann R. Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart : Kohlhammer, 1963.

Stamer G. Kant. Der intelligible Charakter und die übersinnliche Natur // *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie* / Hg. von G. Stamer. Amsterdam ; N.Y. : Rodopi, 2001. S. 121–140.

Stengel F. Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis. Tübingen : Niemeyer, 2008.

Schönecker, D., 2013a. Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, S. 91-107.

Schönecker, D., 2013b. Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions. *Kant Studies Online*, [online] Available at: <<http://www.kantstudiesonline.net/index.php?ACT=75&lv=XlGcBgfsbxywzLf8MvFPFQcIhKsL4FJ4Ao4sOtNjScgKt8%2FWw3YI6kej7oQvdmwMX5jb0MBaYbivBHWgl%2FyGpYeQWiHMFNQXhBbEZFAO81Kgh6AkqA3j%2FCowLlhahB8i>> [Accessed 22 May 2018].

Schröpfer, H., 2009. Der „Nekrolog Immanuel Kant“ von Schack Hermann Ewald in den *Gothaischen gelehrten Zeitungen*. In: R. Theis, hg. 2009. *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Bd. 21: Religion. Hamburg: Meiner, S. 279-285.

Schröpfer, H., 2015. *Schack Hermann Ewald (1745 – 1822). Ein Kantianer in der thüringischen Residenzstadt Gotha*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau.

Schwenke, H., 2018. Swedenborg und Kant – Zur Schwierigkeit, transzendente Erfahrung zu verstehen. In: H. Schwenke, hg. 2018. *Jenseits des Vertrauten. Facetten transzendenter Erfahrungen*. Freiburg und München: Alber, S. 126-167.

Seebaß, G., 1997. *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, hg. von I. Dingel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Spaemann, R., 1963. *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*. Stuttgart: Kohlhammer.

Stamer, G., 2001. Kant. Der intelligible Charakter und die übersinnliche Natur. In: G. Stamer, hg. 2001. *Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie*. Amsterdam und New York: Rodopi, S. 121-140.

Stengel, F., hg. 2008. *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Tübingen: Niemeyer.

Stengel, F., 2011. *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Waldenfels, B., 2006. *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wallmann, J., 2005. *Der Pietismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weeks, A., 1993. *German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History*. Albany: State University of New York Press.

Weigelt, H., 1965. *Pietismus-Studien. I. Teil: Der spener-halliche Pietismus*. Stuttgart: Calwer.

Williams, G. H., 1962. *The Radical Reformation*. Philadelphia: The Westminster Press.

Wilmans, C. A., 1797. *Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*. Halis Saxonum: J. F. A. Grunert, Sohn.

Windel, R., 1925. *Mystische Gottsucher der nachreformatischen Zeit*. Halle (Saale): Buchhandlung des Waisenhauses.

Zachhuber, J., 2000. „Überschwenglich“. Ein Begriff der Mystikersprache bei Immanuel Kant. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 42, S. 139-154.

Zimmermann, R., 1879. Kant und der Spiritismus. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe* (Wien), 94(1), S. 87-148.

Stengel F. Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Tübingen : Mohr Siebeck, 2011.

Waldenfels B. Schattenrisse der Moral. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2006.

Willmann J. Der Pietismus. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

Weeks A. German Mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A Literary and Intellectual History. Albany : State University of New York Press, 1993.

Weigelt H. Pietismus-Studien. I. Teil : Der spener-hallische Pietismus. Stuttgart : Calwer, 1965.

Williams G.H. The Radical Reformation. Philadelphia : The Westminster Press, 1962.

Wilmans C.A. Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Halis Saxonium : Grunert, Sohn, 1797.

Windel R. Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit. Halle (Saale) : Buchhandlung des Waisenhauses, 1925.

Zachhuber J. „Überschwenglich“. Ein Begriff der Mystikersprache bei Immanuel Kant // Archiv für Begriffsgeschichte. 2000. № 42. S. 139–154.

Zimmermann R. Kant und der Spiritismus // Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Classe (Wien). 1879. № 1 (94). S. 87–148.

Zimmermann S. Faktum statt Deduktion. Kants Lehre von der praktischen Selbstrechtfertigung des Sittengesetzes // Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum? / Hg. von H. Puls. Berlin ; München ; Boston : De Gruyter, 2014. S. 103–131.

Об авторе

Христиан Рёсснер, доктор философии, доцент кафедры теоретической философии Католического частного университета Линца, Австрия.

E-mail: c.roessner@ku-linz.at

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, младший научный сотрудник, Академия Кантиана, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

Для цитирования:

Рёсснер Х. Кант — мистик? О тезисе из *dissertatio philosophica* Карла Арнольда Вилманса // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 7–30. doi: 10.5922/0207-6918-2018-3-1

Zimmermann, S., 2014. Faktum statt Deduktion. Kants Lehre von der praktischen Selbstrechtfertigung des Sittengesetzes. In: H. Puls, hg. 2014. *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum?* Berlin, München und Boston: De Gruyter, S. 103-131.

The author

Dr Christian Rössner, Associate Professor, Institute of Theoretical Philosophy, Catholic Private University Linz, Austria.

E-Mail: c.roessner@ku-linz.at

To cite this article:

Rössner, C., 2018. Kant als Mystiker? Zur These von Carl Arnold Wilmans' *dissertatio philosophica*. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 7-30. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-1>