

Л. А. Калинин

**О НРАВОЦЕНТРИЧНОСТИ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ КАНТА, ИЛИ
О РОЛИ МОРАЛИ
В ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА***

Посвящаю Владимиру Жучкову,
ценителю поэзии
Кантовых «Критик...»

Доказывается, что философская система Канта есть система трансцендентальной антропологии, играющей роль метода в разработке Кантом антропологии прагматической. Сущность трансцендентальной антропологии заключена в метафизике нравов. Эта роль нравственности выражается в примате практического разума по отношению к теоретическому. Человечество обязано своим возникновением и существованием практическому разуму. Моральность в системе Канта представляет собой сущность человечности.

This article proves that the philosophical system of Kant is a system of transcendental anthropology, which acts a method in Kant's pragmatic anthropology. The essence of transcendental anthropology is the metaphysics of morals. This role of morals manifests itself in the primacy of practical reason over the theoretical one. The humanity owes its development and existence to the practical reason. In Kant's system, morality is the essence of humanity.

Ключевые слова: трансцендентальная антропология, нравственный закон, телеологический метод, постулаты практического разума, мораль, вещь в себе.

Key words: transcendental anthropology, moral law, teleological method, postulates of practical reason, morals, thing-in-itself.

Конечная цель есть та же, которая не нуждается ни в какой другой цели как условия своей возможности.

И. Кант. Критика телеологической способности суждения

Логический интерес разума (достигать понимания) никогда не бывает непосредственным; он всегда предполагает цели применения разума.

И. Кант. Основы метафизики нравов

Философская система Канта — это система трансцендентальной антропологии. Мы знаем, что три знаменитых вопроса чистого разума в его единстве (т.е. в единстве одновременно как практического, так и спекулятивного разума), сформулированные Кантом в «Каноне чистого разума», есть аналитическое разделение одного единственного вопроса: *что такое человек?*

1. И. Кант как создатель трансцендентальной антропологии и антропологии как науки о человеке

...Самый главный предмет в мире... это человек, ибо он для себя своя последняя цель.

И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения.

Согласно системе трансцендентального идеализма, человек — единственный предмет в мире, заключающий в себе начала и концы метафизики. Никакой другой предмет не занимает Канта сам по себе; он занимает его только как условие человеческого бытия, условие деятельного существования человека. Если антропология с

прагматической точки зрения «заслуживает название *мироведения*, — подчеркивал Кант, — несмотря на то, что человек — только часть земных созданий» [7, с. 351], то мы имеем полное право обратиться к Кантовому суждению и сказать, что философия, заключающая в себе исследование активно-деятельностных отношений человечества вкуче с проявленной им частью мира к миру как он существует в себе и по себе, тем более заслуживает названия трансцендентальной антропологии.

Ведь система, изложенная в трех «Критиках...», построена в соответствии со структурой человеческой деятельности, которую можно определить как преобразование предметной сферы (выделенной человеком части мира вещей в себе) соответственно предварительно поставленной цели с помощью адекватных этой цели способов ее достижения, т.е. средств деятельности. Это означает, что в деятельности как системе присутствуют три элемента:

- 1) цель деятельности,
- 2) способ деятельности, средства достижения цели,
- 3) предмет деятельности, или то, что надлежит преобразовать, чтобы это нечто удовлетворяло цели.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ — грант № 08-03-00430а.

Однако деятельность — это способ бытия разумного существа, вследствие чего она протекает на двух уровнях: первоначально процесс разворачивается в сознании человека, а уж затем материализуется, воплощается, становится фактом наличной действительности. Сначала строится духовная модель деятельности, и лишь затем эта модель реализуется. А это означает, что и духовная модель состоит из тех же трех элементов, служащих ее подмоделями: нам требуется модель цели, модель средства и модель предмета деятельности. Первая модель — это *ценность*, представляющая нашу потребность (или интерес); вторая модель — это норма, представление об алгоритме действий, результатом которого была бы достигнутой целью; наконец, третья модель — это *знание* предмета, представление об его структуре и возможностях.

Кант называет эти процедуры нашего сознания по формированию трех указанных видов моделей *функциями души*, соответственно:

1) моделирование ценностей — *чувством удовольствия и неудовольствия*, которое исходит из целесообразности и находит высшее свое выражение в искусстве, поскольку искусство — это специализированная деятельность по созданию ценностей;

2) моделирование норм — *способностью желания*, находящего выражение в *практическом разуме*, устремленном к *конечной цели*, реализуемой в *моральной свободе*;

3) моделирование знаний — *познавательной способностью*, ищущей *закономерности природы* и находящей полное свое выражение в специализированном виде познавательной деятельности — науке (см. [6, с. 152–154; 7, с. 199]).

Трем функциям человеческой души и посвящены три великие «Критики...» Иммануила Канта, заключающие в себе содержание трансцендентальной антропологии, лишь дополняемое и конкретизируемое в других его сочинениях.

Ответ на вопрос: что такое человек? — читается на страницах главных работ Канта приблизительно так: человек — это активный деятель, формирующий среду своего обитания, руководствуясь своими потребностями, в удовлетворении которых он опирается на знания об объективном мире, помогающие ему найти необходимые для этого средства. Предстает перед нами с этих страниц *трансцендентальный идеал человека* как творца самого себя посредством создания своего мира, как существа, творящего мир ценностей, в котором все более определяющую роль обязаны играть художественно-эстетические ценности, и добывающегося уподобления этим ценностям преднаходимого объективного мира с помощью знаний, организуемых наукой, для чего использующего мир формируемых им технологий, направляемых морально-правовой технологией как базовым условием творчества себя. Сама дефиниция способности желания (соответствующая практическому разуму) дается Кантом как *«способность быть посредством своих представлений причиной действительности предметов этих представлений»* [7, с. 175–176].

Можно повторить здесь строчки эпитафии, немного продолжив их: «Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимущества философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста» [В 868; А 840]. И это, конечно, не даром, так как философия впервые появляется именно как моральная философия. Такова она почти полностью в Древней Индии, моральной является философия Древнего Китая, и в Древней Греции философия начинается в деятельности так называемых мудрецов, знатоков человеческой души и человеческих нравов. Подобно древним, Кант и сам был гениальным философом-моралистом.

В свете трансцендентальной антропологии, сердцевина которой — философия нравов, большой интерес представляет одна из последних работ Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), подготовленная к печати еще им самим и рассматриваемая им в качестве учебного пособия по курсу прагматической антропологии, который он начал читать по зимним семестрам с 1772 года. Значение этой работы Канта оценивается по-разному, но в основном — чрезвычайно высоко. В ней видят в этом случае эмпирический базис Кантовой теоретической философии, особенно практической философии, интерес к которой рос у него с начала 60-х годов, свидетельством чего является известное его эссе «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Интерес этот очень быстро стал преобладающим. Однако нередки и такие оценки, какую дает, например, антропологическим идеям кенигсбергского моралиста П. С. Гуревич в своей работе «Философская антропология», явно отходясь от содержания «Антропологии с прагматической точки зрения» и не утруждая себя необходимостью обдумать роль этого труда во всем наследии философа: «Когда Кант рассуждает о *новой* (курсив здесь и далее в цитате мой. — Л. К.) области философской рефлексии, о суверенном статусе человека, он заслуживает в глазах последователей философского ранга антрополога. Что касается его конкретных *наитий* о человеке, то его собственные соображения при всем величии мысли Канта кажутся частными и как бы оказываются *маргиналиями*. Кант оставил множество ценных заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и шутках. Однако приходится констатировать, что из всех этих постижений не сложилась человеческая целостность. Выходит, Канта можно считать философским антропологом лишь потому, что он отмечал значение этой темы, а вовсе не по той причине, что он ответил на коренные

вопросы человеческого бытия или, по крайней мере, внес весомый вклад в реальное постижение человека» [2, с. 45].

Такая оценка практической антропологии Канта совершенно не верна. Она не учитывает не только интенций философа на создание антропологии как особой науки о человеке, но и состояние научных попыток в этой области в его время. Можно, не колеблясь, утверждать, что «Антропология с прагматической точки зрения» уровнем решения антропологических проблем превосходила не только попытки такого рода в веке XVIII, но, по сути дела, и в XIX, по крайней мере, что касается первой половины XIX века, — без сомнения. Кант прекрасно понимал, в чем сила его книги, когда писал: «*Общее знание* здесь всегда идет впереди *локального знания*, если первое систематизировано и направлено философией; без этого всякое приобретенное знание есть не более как разрозненные сведения и не дает науки» [8, с. 353]. Можно сравнить его «Антропологию...», например, с известной книгой К.А. Гельвеция «О человеке», завершенной им в 1779 году, и увидеть, что последняя содержит конгломерат самых различных знаний: исторических, политических, социальных, этических, юридических, эстетических, педагогических, психологических и т.д. И если есть здесь намек на систему, то только благодаря общей педагогической установке, которую Гельвеций строго не выдерживает. Еще более наглядно будет сравнение «Антропологии...» с исследованием немецкого антрополога Ф.-Й. Галля (1758—1828), увидевшем свет в конце первой четверти XIX века. Свою работу Ф.-Й. Галль строит как перечень двадцати семи первичных способностей человека, из которых девятнадцать он считал общими для животных и человека, а остальные — специфически человеческими. Уже их перечень говорит о полнейшем отсутствии системы или даже какой-либо логической упорядоченности. Вот эти первичные способности в той последовательности, что приводит Галль: 1) инстинкт размножения; 2) любовь к потомству; 3) привязанность; 4) инстинкт самозащиты и защиты своего имущества; 5) хищнический инстинкт; 6) хитрость; 7) чувство собственности; 8) гордость; 9) тщеславие; 10) осторожность; 11) память на вещи; 12) чувство жилых мест; 13) память на лица; 14) чувство слов; 15) чувство языка и речи; 16) чувство цвета; 17) музыкальное чувство; 18) чувство чисел; 19) чувство механики. Кроме этих способностей, общих для людей и животных (?), называются собственно человеческие способности: 20) зоркость в сравнении; 21) дух метафизики; 22) дух насмешки; 23) поэтический талант; 24) доброта; 25) способность к подражанию; 26) религиозное чувство; 27) твердость (цит. по [19, с. 12]). Что бы сказал П.С. Гуревич по поводу такой антропологической концепции?

Кант постоянно повторял, что набор эмпирических знаний какого-либо рода может стать наукой только в том случае, если наличествует ее теоретическая часть, построенная на априорных основаниях. И можно видеть, что система трансцендентальной антропологии лежит в основании антропологии прагматической, и здесь есть все три части, соответствующие трансцендентальной антропологии: 1) *о познавательной способности*, 2) *чувство удовольствия и неудовольствия* и 3) *о способности желания*; правда, по сравнению с порядком, в каком эти три части трансцендентальной антропологии были изложены в трех «Критиках...», в антропологии прагматической *чувство удовольствия и неудовольствия* (т.е. ценности и оценки) оказалось передвинутым на второе место.

Антропология с прагматической точки зрения неотъемлема у Канта от истории; философ мыслит физическую природу человека развивающейся в предыстории, в своей же собственно человеческой сущности человек развивается уже в ходе истории как таковой. В трактате «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) рассматриваются те же проблемы, что и в «Антропологии...». Анализируется здесь природа человека как целого, то есть как существа *живого* (в индивидуально-эмпирической его сути) и как существа *разумного* (в трансцендентально-родовой его сущности). Первый аспект связан с предысторией человечества, второй — с подлинной его историей.

Среди работ Канта предыстории посвящены, например, два трактата о происхождении рас (1775 и 1785 годах), трактат «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), рецензия на сочинение Москати «О существенном различии в строении тела животных и людей» (1771). «Антропология с прагматической точки зрения» связана у философа уже с *собственно историей*.

История человечества поддается метафизически-теоретическому просчету, полагает Кант, поскольку есть факты, на которые можно с достоверностью опереться, рассматривая как прошлое, так и, особенно, будущее исторического бытия человечества. Чего стоит в этой связи идея *научных революций*, переживаемых человечеством в ходе развития науки как фактора, влияющего на нравственно-политические процессы? А нравственно-политические процессы и есть направляющий вектор истории. «И это вселяет в нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние* как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода» [9, с. 21], — пишет Кант в 1784 году. Только что победоносно закончилась война за независимость североамериканских колоний (1775—1788) образованием США как демократической республики. Это историческое событие и было той *преобразовательной революцией*, которая возбудила у философа *надежду* на справедливость его воззрений; когда же свершилась и еще одна преобразовательная революция, да к тому же в формах значительно более решительных, Кант пришел к

убеждению, что можно быть *оптимистом*¹ относительно своих теоретических прогнозов. Великая французская революция сопровождалась нежелательными эксцессами, формы такого рода процессов должны быть изменены, и он верил, что человечество научится на этих примерах сдерживать свои страсти, подчинять их практическому разуму. В конечном итоге исторический прогресс человечества заключается только в его нравственном прогрессе.

2. Определяющая роль нравственности в природе человека, или Проблема примата практического разума

Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью.

И. Кант. Критика чистого разума

Эмпирическая антропология строится Кантом как прагматическая не случайно. Она рассматривает функции души человека с точки зрения их важности для него, с точки зрения их максимальной ценности и осуществимости, а таковой функцией оказывается именно практический разум. Мыслитель неоднократно подчеркивал, что практической антропологии должна быть предпослана «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического» [12, с. 223]. Это, конечно, не означает, что между эмпирической антропологией и чистым практическим разумом невозможны (или даже не нужны) посредствующие звенья, — как раз наоборот: необходимо в конечном итоге иметь дело не только с *чистым практическим разумом*, но с «*практическим разумом вообще*» [10, с. 327]. С позиций трансцендентальной антропологии совершенно естественной оказывается фундаментальная, основополагающая для всей системы Канта идея о первичности практического разума по отношению ко всем остальным его функциям. Он (практический разум) обладает приматом по отношению как к разуму теоретическому, так и разуму аксиологическому, ибо, обеспечивая активно-деятельностное существование человека теоретический разум с его знаниями и аксиологический разум с его целями-ценностями есть условия, необходимые для осуществления деятельности, но достаточными они становятся только благодаря практическому разуму. Лишь практический разум непосредственно действителен — только с включением воли осуществляется переход от актов аксиологической и теоретической рефлексии к практике, к акту реального действия.

Ведь только здесь, только вместе с активностью деятельного человека рождается *над-природная* реальность (называемая нередко *второй природой*), получает проявление реальность интеллигентная; *метафизическая* реальность получает возможность быть связанной с физической реальностью, претворяя и обогащая эту последнюю. В конечном счете, преобразование природы, придание ей форм, удовлетворяющих потребностям людей, осуществляется только благодаря тому факту, что непосредственное отношение к природе *опосредуется взаимоотношениями людей между собой* — в предельном случае как «совокупностью всех мыслящих существ, к которой мы сами принадлежим как разумные существа (хотя, с другой стороны, мы также члены чувственно воспринимаемого мира)...» [12, с. 309]. А самую суть этих взаимоотношений составляют *нравственные отношения* между людьми, образующие сущность социальных отношений.

Эту свою идею Кант разъясняет в «Пролегоменах...», где развивает мысль о том, что «метафизика как наука», то есть метафизика, получающая возможность быть связанной с опытом действительным, а тем более — с опытом потенциальным, становится таковой только на почве практического разума. Догматическая же метафизика, ограничивающая себя единственно теоретическим разумом, тем самым лишает себя какой-либо реальности и вынуждена вечно пребывать в сфантазированных эмпириях, в прекрасноразумных своих мыслях. «Мечтательный идеализм» [13, с. 201] — так называет Кант догматическую метафизику за эту ее ирреальность.

Практический разум, согласно Канту, как известно, конститутивен, а не регулятивен, каким оказывается разум теоретический. Он сам виновник становления совершенно особой *субстанции*, надприродной, образумленной; идеи разума теоретического на почве практического разума становятся постулатами: бессмертная душа и Бог, наполняясь трансцендентальным смыслом, становятся понятиями философии истории (см. [3, с. 12–26], а также [18, S. 327–331]), обеспечивая само существование не естественной истории, а истории социальной, истории человечества. Главное же содержание этого исторического процесса — прогресс в нравственном развитии общества, в моральном совершенствовании все большего числа людей и народов. Развитие технической культуры на базе научных революций — только средство в движении человека к *царству целей*. «Отношение разума вообще к совокупности всех целей ... может быть только практическим» [11, с. 95], — пишет Кант,

¹ Эта оценка дается Кантом в его трактате «Спор факультетов», в разделе «Спор философского факультета с юридическим», который готовился им первоначально в качестве самостоятельной работы под говорящим названием: «Возобновление вопроса: Находится ли человеческий род в постоянном продвижении к будущему?»

определяя мораль как *чистую практическую телеологию*, предназначенную «осуществить свои цели в мире» [11, с. 95].

Человек возникает вместе с возникновением сознания, а сознание рождается в качестве практического: практический разум обладает приматом по отношению к теоретическому с момента становления разума как такового. Нравственность ведет к формированию познавательной функции разума, а не наоборот. Наши предки именно благодаря *нравам* как особой форме отношений друг к другу приобрели возможность значительно эффективнее использовать среду. Отношение к сородичам полностью во власти отдельных членов рода, в отличие от отношения к явлениям среды обитания. Нравы — это задатки *добраго*, которые, начав превалировать над задатками животнo-злого, обеспечили переход от животного состояния к человеческому. Кант посвятил этой проблеме, по сути дела, большую часть трактата «Религия в пределах только разума» (1793), играющего решающую роль в его антропологии — как трансцендентальной, так и эмпирической. Антропологическая суть этого важнейшего трактата Канта ускользает из поля зрения, хотя сам он утверждал, что в этом трактате дается ответ на вопрос: что такое человек? — Развивается идея самостоятельного человека.

Становление человечества завершается как теологический акт, который, согласно Канту, *случаен*. *Случайность* неразрывно связана с появлением, возникновением *нового* в мире не только человеческой деятельности, но в мире вообще. Можно с полным правом утверждать, что Кант своей телеологией вступает на путь формирования идей *синергетики*. Случайность в условиях неопределенности и напряженной неравновесности играет определяющую роль. Случайность креативна, инновационна.

Идея примата практического разума в полной мере разворачивается им в учении о телеологии и *телеологическом методе*. Подлинной системой с целями, целенаправляющей и целереализующей системой, является деятельность человека. Системы же природы, даже биологические, должны рассматриваться нами как квазителеологические — *как если бы* телеологические. Ведь природа, особенно неорганическая, в большей части своих явлений механистична, в ней действуют механические отношения и законы. Она подчинена в этом смысле методу механицизма. Мы усматриваем наличие квазителеологических, или телеономических, отношений в природном мире, только пользуясь аналогией с самим собой, со своей способностью руководствоваться целями сознательно.

Я не буду останавливаться здесь на телеологической методологии Канта во всем богатстве ее принципов², рассмотрю только принцип телеологического детерминизма. Согласно детерминизму механистическому, *причина предшествует во времени и порождает следствие*. Согласно же телеологическому детерминизму, «вещь существует как цель природы, *если она сама собой* есть (хотя и в двойном смысле) *и причина, и действие*» [7, с. 393], или «вещь, которую как продукт природы вместе с тем следует признать возможной только как цель природы, должна к себе самой относиться и как причина, и как действие» [7, с. 397]. Это означает, что телеологический детерминизм рассматривает отношение причины и следствия как процесс их *взаимодействия*. Кант предусмотрительно ввел эту категорию в группу категорий отношения в системе категорий рассудка в «Трансцендентальной аналитике», хотя обратился к ее обстоятельному изучению только в «Аналитике телеологической способности суждения».

Для моей цели исключительно важна фундаментальная идея Канта о том, что механицизм с его принципами представляет собой *частный случай* телеологического метода как универсального метода изучения мира. Стоит лишь абстрагироваться, например, в принципе телеологического детерминизма от обратного действия следствия на причину, как мы получаем механицизм. И вообще во всех процессах познания куда важнее то, что окружающий нас мир познается по аналогии с человеком, нежели человек — по аналогии с миром, хотя это выглядит парадоксально в свете стремления общественных наук подражать естественным. По сути дела, отношение телеологического метода к механицизму в системе Канта предстает для нас *первым случаем в истории теоретического познания применением принципа соответствия*.

По механическим законам осуществляется взаимодействие тел природы, где состояние системы полностью определяется действием на нее среды. Телеологические законы — это законы самодетерминации систем, влекущие за собою их способность изменять состояние окружающей ее среды. Отношения, как видим, прямо противоположные: не среда определяет состояние системы, а система — состояние среды. Именно это и происходит в человеческой деятельности: в процессе ее среда изменяется так, чтобы удовлетворялись потребности человека, среда очеловечивается, антропоморфизируется.

В общем случае, поскольку телеологические законы — это законы взаимодействия, соответствующие им отношения системы и среды выглядят следующим образом: *не столько* среда определяет состояние системы, *сколько* система определяет состояние среды; взаимодействие причины и следствия оказываются аналогичными: *не столько* причина определяет следствие, *сколько* следствие определяет причину. Аналогичны, конечно, и все другие методологические принципы: соотношение цели и средства, единичного и общего, элемента и системы, индивида и общества и т. д.

Однако лишь сфера *чистого практического разума*, интеллигибельная по своей природе, — сфера морали, — где телеологические законы действуют в своей строгой, абсолютной форме, где

² Этому посвящена моя работа «Категорический императив и телеологический метод» — см. [4].

взаимодействующие стороны достигают *тождества*: здесь причина и есть следствие, цель и есть средство, общее и есть единичное ...

Природные системы – системы квазицелевые, а потому телеологические принципы по отношению к ним играют регулятивную роль, выступают как регулятивные принципы; мы применяем их условно. Здесь действует принцип *als ob*, как если бы эти системы преследуют некую цель. Относительно же сферы морали телеологические законы оказываются конститутивными. Они в своей строгой форме выступают законами самой морали. Категорические императивы, эти, по словам В. С. Соловьева, «безукоризненные и окончательные формулы нравственно принципа» [17, с. 478], строятся телеологически – другими они просто не могут быть. *Нравственный закон* есть в то же самое время *закон телеологии*.

«Поступай так, чтобы максима *твоей* воли могла в то же время иметь силу принципа *всеобщего* законодательства» [10, с. 347] (курсив в дефиниции мой. – Л.К.). Твоя единичная, личная воля есть выражение всеобщей воли, а всеобщая воля есть выражение твоей единичной, личной воли – единичное есть всеобщее, всеобщее есть единичное. Взаимодействие противоположностей достигает тождества.

«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» [12, с. 169]³. Средство всегда должно быть целью, а цель – средством в одно и то же время.

Примат практического разума по отношению к разуму теоретическому в этих особенностях телеологии достигает своей полной определенности, ибо он конституирует особую – социальную – реальность, чего теоретический разум сделать не в состоянии: «разуму, идеи которого всегда были за пределами, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность и превращать его *трансцендентное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством самих идей)» [10, с. 368–369]. Именно наличием социальной, нравственно-практической, деятельностной реальности отличается трансцендентальная антропология от догматической метафизики.

3. Мораль как сущность человечности

О человеке (а также и о каждом разумном существе в мире) как моральном существе уже нельзя спрашивать, для чего (*quem in finem*) он существует.

И. Кант. Критика способности суждения

Ядро практического разума – это мораль, это чистый практический разум, пронизывающий всю сферу нравов и освящающий ее. Как бы ни отличались нравы различных и многообразных племен и народов своими обычаями, традициями, нормами естественного, а тем более положительного, права мораль в них – *тождественна*. Она общечеловечна и абсолютна, и в этом смысле ее характеризует универсальность, категорическая необходимость. В системе нравов мораль играет роль конечной цели, она в ходе эволюции нравов уподобляет все виды нравственных норм, и в первую очередь нормы права, себе, своим особенностям. Процесс этой эволюции, разумеется, мыслится бесконечным, поскольку человек не может превратиться в бесплотного ангела, считает Кант. Важны постоянство и определенность этого процесса в направлении к цели.

Особенности же моральных норм таковы:

1) субъективная абсолютность, т.е. обязательность по отношению ко всем субъектам вообще, как физическим, так и любым групповым и юридическим;

2) отношение к природе, потенциально же – к миру вообще, т.е. к природе как совокупности всех явлений (*natura materiater spectata*)⁴, как к целому⁵;

3) хронологическая абсолютность, т.е. всевременность и всепространственность;

4) автомативированность, выражающаяся в том, что мораль одновременно и цель. И средство для достижения самой себя: а это означает, что в моральном поступке человек предельно свободен;

³ Этот перевод более удачен, хотя и менее дословен, чем данный в шеститомнике, так как акцентирует внимание на цели, что более соответствует интенции Канта.

⁴ См. [В 163]. Кант об этой допускаемой, возможной «совокупности всей эмпирической реальности» [В 610; А 582] чуть выше говорит совершенно определенно: «...поскольку то, что составляет самое вещь (в явлении), а именно реальное, должно быть дано, (причем) без этого его нельзя было бы мыслить, – а то, в чем дано реальное (содержание) всех явлений, есть единый всеохватывающий опыт, – постольку материю для возможности всех предметов чувств необходимо допускать как данную в виде некоторой совокупности...» [В609-610; А 581-582].

⁵ Анализ свойств моральных норм (в их отличие от правовых) осуществлен мною в статье «И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов» – см. [5]. Но данное свойство дополняет перечень. Естественно, что право относится не к природе как целому, а к отдельным ее явлениям (Луне, например), фрагментам, артефактам.

5) автосанкционированность; это означает, что моральный человек сам себя награждает и наказывает в актах одобряющей или укоряющей или даже карающей совести.

Мораль — самое главное свойство, делающее человека человеком, поскольку только она обеспечивает возможность взаимодействия людей как определяющего условия деятельности. Мораль для Канта равна социальности; философом выстроена цепочка равенств: мораль = социальность = человечность = разумность = деятельность. В морали заключены все эти свойства.

Какова же онтологическая природа морали? Каковы ее основания? Что такое «добро» и «зло» в качестве категорий морали? Как их определить, как сформулировать логическое определение?

На все эти вопросы Кантом дан убедительный ответ! В. С. Соловьев, например, хорошо расслышал, почему и писал в начале своей статьи «Кант», что «завершительная роль принадлежит Канту... в области этики (именно в “чистой”, или формальной, ее части)» [17, с. 441], а в конце ее пояснил смысл этой «завершенности»: «...он утвердил безусловный примат практического разума, или нравственной воли, как предваряющего условия должной действительности; он дал безукоризненные и окончательные формулы нравственному принципу и создал чистую и формальную этику как науку столь же достоверную, как чистая математика...» [17, с. 478]. Однако далеко не всех убеждает Кантова точка зрения на поставленные вопросы, что вполне естественно. Ведь некий флер набрасывается на тексты Канта сознанием интерпретатора; флер этот то плотнее, то реже — плотность его меняется, у каждого этика-интерпретатора она своя. Вообще обойтись без этого покрывала не удастся, видимо, никому.

Как Кант отвечает на вопрос о бытии морали, об особенном виде этого бытия?

Мораль — это *система отношений* между людьми, благодаря которой люди и становятся людьми. Это такие отношения, в которых человек относится к каждому другому человеку, не исключая и самого себя (а значит, в лице каждого к человечеству как к целому), как к *своей собственной абсолютно высшей ценности*. Нет для человека иной более значимой для него ценности, чем другой человек, другие люди, — вне зависимости от того, сознает он это или не осознает. Только существование других людей делает меня, делает каждого из нас человеком; только благодаря отношениям с другими людьми можно существовать по-человечески, то есть деятельностно. Вне таких отношений нельзя быть человеком.

Из анализа свойств моральных норм, свойств категорических императивов, проявляющихся в виде этих норм, можно обнаружить, что система моральных отношений характеризуется *фрактальностью*, что мораль фрактальна. Фрактальность как свойство системы заключается в том, что части такой системы подобны самой системе как целому. Моральность отдельного человека ничем не отличается от моральности человечества. Вот почему мораль обеспечивает единство человечества — и синхронное, и диахронное. Будучи направляющим элементом в системе нравов как целом, мораль действует в качестве фактора, обеспечивающего развитие *фрактальности системы нравов*. Уподобляя себе обрядовые нормы, нормы традиций и права, мораль действует в направлении сближения нравов различных народов, способствует стиранию, преодолению их различий. Это мораль делает человека *гражданином мира*, чем открывается дорога к федеративному союзу государств как гаранту вечного мира на Земле.

Моральные отношения, подобно любым связям и отношениям вообще, умопостигаемы. Кроме синтетических априорных процедур сознания, другого пути к осмыслению этих отношений не существует. Моральные мотивы в их чистом виде исключительно редко реализуются в поведении людей; они всегда окутаны облаком прагматических, гипотетически относительных мотивов. Николай Гартман, решая проблему путей открытия ценностей, в своей фундаментальной «Этике» писал: «...разнообразные ценности таким образом живут в человеческих сердцах, что они *прямо не схватываются мышлением*, сознательно ищущим ценности, и даже их структура не анализируется. Но *такое схватывание* (курсив мой. — Л.К.; Гартман явно обращается здесь к идее *синтеза схватывания* Канта [В 160] как осознанию наличия явления) и анализ имеют место, и осуществить их может только философия» [1, с. 123]. Поскольку моральные отношения проявляются в самом бытии человека именно в качестве человека, они и для философии трудноосознаваемы.

И. Кант показал, что мораль не является естественным природно-натуральным свойством человека как существа живого. Натурализм бессилен что-либо объяснить в морали, поскольку это надприродное явление, имеющее место только как условие разумно-деятельностного существования, как проявление умопостигаемой реальности, но никак не реальности *трансцендентной*, а *имманентной* природному миру в качестве абсолютного целого. Мораль в своем бытии противостоит *телесной* природе, она есть проявление природы *нетелесной*.

Дж. Мур более века спустя назвал попытки обоснования морали сведением ее к природе, равно как и выведение ее как следствия трансцендентной реальности, «натуралистической ошибкой» [16, с. 72], повторив анализ Канта. Он, правда, ошибочно понимая Кантову философию религии, счел, что Кант сам делает натуралистическую ошибку второго вида, т. е. все-таки обосновывает мораль теологически; и, чтобы избежать ошибки в двух ее видах, сам ввел идею особой внетеологической трансценденции — аксиологической, трансцендентного мира ценностей; тогда как обоснование морали у Канта было избавлено от подобных *вымыслов*.

Проблема оснований морали образует сложный клубок проблем, связанный с принципом детерминизма и принципом свободы морального действия, по сути дела, выраженный в третьей антиномии космологической идеи чистого разума. При рассмотрении этой антиномии системы Канта, как правило, не обращается внимания на то обстоятельство, что антиномия решается великим мыслителем с помощью телеологического метода и спонтанно-телеологических актов. В доказательстве тезиса Кант использует Спинозову идею субстанции как *causa sui* (а это и есть принцип телеологической причинности), не называя здесь его имени: «Если бы причиняющее мир начало существовало всегда, то и следствие его не возникло бы во времени, а существовало бы всегда» [В 473; А 445]. И далее: «Следовательно, утверждение, будто всякая каузальность возможна только по законам природы, взятое в своей неограниченной всеобщности, противоречит само по себе, и потому таковая каузальность не может быть принята в качестве единственной» [В 475; А 447]. А в доказательстве антитезиса речь идет о том, что природа (мыслим мы ее как мир явлений или в совокупности со *всеми возможными явлениями* – вещами в себе) не допускает свободы как трансцендентного произвола, как «лишенной законов способности свободы» [В 479; А 451], но не исключает законов свободы, свободы с ее особыми законами – законами телеологии, которые здесь *конститутивны*.

Проблема оснований морали находит выражение в особой *антиномии практического разума*. Тезис этой антиномии может быть выражен в следующем суждении:

В мире как целом закон детерминизма действует неукоснительно, а мораль принадлежит этому миру.

Антитезис этой антиномии возникает из соотношения таких суждений:

1. Любые природные факторы не есть основание морали.
2. Бог (как трансцендентная сущность) не есть основание морали.

Объединяем эти суждения и получаем антитезис:

Мораль не имеет ни природной, ни трансцендентной причины; мораль не имеет какой-либо внешней причины вообще.

Синтез этих тезиса и антитезиса может быть только одним:

Мораль есть причина самой себя, мораль есть causa sui: она автономна, а не гетерономна.

Это означает, что возникновение морали в телеологическом акте знаменует возникновение человека, появляется метафизическая реальность, не вытекающая из мира явлений.

Как видим, и здесь без важнейшего понятия системы Канта «вещь в себе» обойтись абсолютно невозможно, и В. А. Жучков прав, что без этого понятия нельзя ни войти в систему, созданную великим профессором Альбертины, ни выйти из нее.

(Продолжение следует.)

Список литературы

1. Гартман Н. Этика. СПб., 2002.
2. Гуревич П. С. Философская антропология: учебное пособие. М., 1997.
3. Калинин Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории // Кантовский сборник. Вып. 8. Калининград, 1983. С. 12–26.
4. Калинин Л. А. Категорический императив и телеологический метод // Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград, 1988. С. 25–38.
5. Калинин Л. А. И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов // Кантовский сборник. 2009. №2 (30). С. 61–73.
6. Кант И. Первое введение в Критика способности суждения. 1789–1790 // Кант И. Собр. соч. М., 1966. С. 99–159.
7. Кант И. Критика способности суждения // Там же. Т. 5. С. 161–529.
8. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Там же. Т. 6. С. 349–587.
9. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант Там же. С. 5–23.
10. Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4(1). С. 311–501.
11. Кант И. О применении телеологических принципов в философии // Там же. Т. 5. С. 65–97.
12. Кант И. Основы метафизики нравственности // Там же. Т. 4(1). С. 211–310.
13. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике... 1783 // Там же. С. 67–209.
14. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинение на немецком и русском языках. М., 1997. Т. 3. С. 39–275.
15. Риньоль Л. Френология и дешифровка рас: знание, власть и прогресс человечества // Новое литературное обозрение. 2008. №5 (93). С. 12–15.
16. Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.
17. Соловьев В. С. Кант // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М., 1988. Т. 2.
18. Kalinikov L. A. What Sense is concealed in the Postulates of Practical Reason? // Proceedings: Sixth International Kant Congress. (The Pennsylvania State University, 1985) / ed. by G Funke, Th. M. Seebonm. Vol. II, 2. Lanham, 1989.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович — д-р филос. наук, проф. кафедры философии исторического факультета Российского государственного университета им. И. Канта, kant@kantiana.ru

About the Author

Prof. Leonard Kalinikov, Department of Philosophy, Faculty of History, the Immanuel Kant State University of Russia, kant@kantiana.ru