
К чему мы должны относиться как к цели? Кантовский ответ и его современное значение*

© 2021 г. В.А. Чалый

*Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта,
Калининград, 236041, ул. А. Невского, д. 14.*

E-mail: vadim.chaly@gmail.com

Поступила 24.05.2020

Общим местом сегодняшних дискуссий в самых разных областях является признание того, что последствия ускоряющихся антропогенных изменений, среди которых и пандемии, и изменение климата, бросают вызов человечеству и требуют от нас серьезных действий. Но таковым должно предшествовать понимание, чтобы стремление к безопасности в ситуации страха и неведения не подтолкнуло к мерам с прямо противоположными результатами. В попытках дать философское осмысление человеческой ситуации одной из самых авторитетных является кантианская позиция. «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» – эта формула кантовского категорического императива стала общим достоянием, она явно и неявно используется в качестве верховного принципа во многих этических рассуждениях, декларациях, конвенциях, хартиях и кодексах. Вместе с тем понимание того, что означает это кантовское понятие, а также связанные категории автономии и достоинства, существенно разнятся в разных лагерях и философских школах. Цель данной статьи – постараться придать понятию человечества большую ясность путем анализа, во-первых, контекста кантовской мысли, во-вторых, употреблений этого понятия в текстах Канта. Основной тезис статьи заключается в том, что Кант соединяет в понятии человечества сразу четыре разнородных, но равно необходимых смысловых значения, вступающие в сложные отношения и ценные для современных дискуссий.

Ключевые слова: Кант, Просвещение, человечество, человечность, человеческий род, природа, персонализм, личность.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-98-109

Цитирование: *Чалый В.А.* К чему мы должны относиться как к цели? Кантовский ответ и его современное значение // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 98–109.

* Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-29-14015 «Этико-правовые принципы геномных исследований: пределы вмешательства в права человека» и при поддержке Проекта «5-100».

What are We to Treat As an End? Kant's Answer and Its Contemporary Relevance*

© 2021 Vadim A. Chaly

*Immanuel Kant Baltic Federal University,
14, A. Nevskogo str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation.*

E-mail: vadim.chaly@gmail.com

Received 24.05.2020

A common point in today's debates in various areas is that the consequences of accelerating anthropogenic changes, which include climate change and pandemics, are challenging humanity, and that the latter requires protection. But understanding should precede actions, otherwise the desire for security in a situation of fear and ignorance can lead to measures with opposite results. In the attempts to provide philosophical meaning to our present condition the Kantian position is among the most respectable. "So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" - this formula of Kant's categorical imperative has become commonplace, it is explicitly and implicitly used as a supreme principle in many ethical arguments, declarations, conventions, charters, and codes. At the same time, the understanding of what Kant meant by humanity, as well as its autonomy and dignity, widely differs across different philosophical camps and schools. The purpose of this paper is to try to make this crucial concept of humanity more clear, first, by analyzing the context of Kant's thought, second, by studying the use of the concept in Kant's texts. The claim of the paper is that Kant unites in the concept of humanity four heterogeneous yet equally necessary meanings that enter complex relations and provide valuable insights into today's discussions.

Keywords: Kant, Enlightenment, humanity, the human race, nature, personalism, personality.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-4-98-109

Citation: Chaly, Vadim A. (2021) "What are We to Treat As an End? Kant's Answer and Its Contemporary Relevance", *Voprosy filosofii*, Vol. 4 (2021), pp. 98–109.

Кантовское понятие *Menschheit* и его контекст

«Человечество», «человечность» – это слова, которыми у нас переводится кантовское *Menschheit*. Трудности с его пониманием имеют два уровня. Первый связан с развитием немецкого языка, двести лет изменений которого затрудняют сегодня адекватное понимание Канта даже носителю языка. В современном немецком толковом словаре, например, издательства Duden, читатель найдет, что *Menschheit* означает «население Земли» (*Erdbbevölkerung*), «население мира» (*Weltbevölkerung*), «человеческий род» (*Menschengeschlecht*). Но такое определение больше свидетельствует о произошедшей биологизации и бюрократизации мировоззрения и выражающего его языка (о развитии биовласти и биополитики, в смысле Фуко, для которых первичной категорией

* Research is supported by Russian Foundation for Basic Research, project No. 18-29-14015 "Ethical and legal principles of genomic research: limits of human rights intervention" and Project "5-100".

является «население»), чем раскрывает смысл кантовского *Menschheit*. Последний придется добывать из контекста.

Второй уровень трудностей связан с переводом немецкого слова – в нашем случае на русский язык. Самое известное употребление данного слова имеет место в уже процитированной второй формуле категорического императива (GMS 4:429)¹ [Кант 1997, 169]. Но существует и иная версия перевода этой формулы, предложенная А.К. Судаковым и заменяющая «человечество» (из перевода Л.Д.Б. под ред. В.М. Хвостова 1912 г. и его последующих редакций) «человечностью»: «Действуй так, чтобы использовать человечность, как в своем лице, так и в лице всякого другого всегда в то же время как цель, никогда как сугубое средство» [Судаков 2003, 78]. Если «человечество» понимается преимущественно как человеческий род, при этом также неся менее очевидный современному читателю смысл бытия человеком, то «человечность» указывает на качество – совокупности существенных свойств человеческого существа. В дополнение к этой многозначности сама вторая формула категорического императива в отечественной литературе часто именуется «формулой персональности» [Соловьев 2005], что придает ей еще один смысл, отсылая к идее личности.

Свои трудности возникают и в английских переводах, где *Menschheit* передается словом *humanity*, оказываясь в опасной близости от кантовского *Humanität*. Специалистам понятно, что гуманность для Канта – это естественный сострадательный аффект (*compassibilitas*), не имеющий разумной и моральной ценности и, следовательно, не лежащий в основании человечности, однако неспециалисту легко ошибиться, что иногда приводит к курьезам. Поэтому, чтобы лучше разобраться в сплетениях смыслов, обратимся к контексту кантовской мысли.

Кантовское *Menschheit* возникает в контексте немецкого Просвещения. Ближайший источник – это дискуссия немецких просветителей о человеческой истории, в которой происходило становление историзма. Непосредственно инициированная И.И. Шпальдингом, подхваченная М. Мендельсоном, И. Изелином, Т. Аббтом, Г.Э. Лессингом, И.Г. Гердером и другими, эта дискуссия ставила ряд важнейших и сохраняющих значимость вопросов. Кто является субъектом истории – индивид, человечество, природа, Бог? Имеет ли история цель, и если да (что было общим местом Просвещения, наследующего здесь христианству), то какую? Если допустить, что история служит совершенствованию каждого индивида, то как быть с тем, что индивиду не удастся преуспеть в этом за краткий срок его земной жизни? Указывает ли это на перспективу жизни вечной, или эта ограниченность есть трагический факт нашего существования? Если целью истории выступает не индивид, а человечество в целом, то можно ли оптимистично надеяться на успех в достижении человеческого совершенства? В этом мире или в «мире ином»? Самостоятельно или при участии «иных сил»? И в чем заключается это совершенство, развитие каких именно задатков составляет суть истории – и суть человечества?²

В этом споре проявился целый сплав влияний, заимствований, творческих переработок и философских новаций. В частности, непосредственным примером немецким просветителям служили опыты Вольтера и Монтескье, однако их механицизм сталкивался с уже обозначившимися проблемами в объяснении кажущейся целесообразности, по крайней мере, некоторых исторических событий и процессов, а также, и это в нашем контексте главное, целесообразности природы, формой развития которой является «естественная история». Возможности трактовки исторической и в целом природной целесообразности были найдены в лейбнице-вольфовской телеологии, и эта находка стала новым словом немецкого Просвещения, развитым и в кантовской философии, в том числе в понятии человечества как цели самой по себе.

Другим источником образцов было английское и шотландское Просвещение. Переводы Юма, Хатчесона, Адама Фергюсона, Джеймса Битти, Адама Смита, Томаса Рида (исполненные, помимо прочих, такими видными фигурами, как Зульцер и Лессинг) дали импульс к развитию «популярной философии», охотно заимствовавшей их эмпиризм, сентиментализм и скептицизм [Klemme ed. 2000], а также понимание «человечества»

как нравственного чувства и здравого смысла, борющихся с предрассудками и фанатизмом. Известно, что Кант отреагировал на программу популярной философии критикой, приняв, однако, многие ее интенции.

В свою очередь и французские, и британские, и немецкие просветители отталкивались от христианского понимания «человечества» и «человечности» и, «отталкивая» это понимание, неизбежно заимствовали и перерабатывали его. Слово *Menschheit* определяется в имевшем огромное значение для немецкого Просвещения «Большом и полном универсальном лексиконе» И.Г. Цедлера единственно как человеческая сущность Христа, соединенная с божеством или божественностью (*Gottheit*)³. Примечательную динамику в употреблении слов *Gottheit* и *Menschheit* показывает анализ текстов, представленных в собрании академического проекта *Deutsches Textarchiv*⁴. Пик употреблений первого приходится на 1740-е гг., после чего резко идет на спад⁵, в то время как частота употреблений второго столь же резко «взлетает» в 1760-е и спадает к 1810-м⁶. Можно предположить, второе вытесняет первое в ходе секуляризации представлений о том, что является целью самой по себе, и этот процесс как раз и находит систематическое выражение в кантовском понятии человечества-человечности.

Словарь И.К. Аделунга (*Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, 1774–1786*) приводит ряд значений слова *Menschheit*. Основное среди них – это человеческая природа, в Христе соединенная с божественной. Однако, пишет Аделунг, слово также может означать весь человеческий род, а «конкретнее, – готовность исполнять обязанности общественной жизни»; кроме того, оно было «введено некоторыми новаторами» в значении человеческой культуры⁷.

Дискуссия о естественной истории стала одним из источников появления биологии как науки о развитии жизни, этой удивительной области природы, демонстрирующей неподчинение механическим силам. Другим источником была дискуссия о «живой силе» (*vis viva*) и ее действии в организмах [Zammito 2017]. Примечательно, что Кант начал философскую карьеру попыткой (неудачной) включиться в этот спор своей работой «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749), экземпляр которой он, как следует из сохранившегося сопроводительного письма, направил видному участнику спора Альбрехту фон Галлеру. То, что Кант сохранял интерес к дискуссиям о природе жизни и живых организмов, видно из его письма Боровскому 1790 г., где он дает критическую оценку «животному магнетизму» Франца Месмера и его последователей (Br 11:141), а также из кантовской заметки к трактату Самуэля Зоммеринга «Об органе души» (1796) (Br 12:30–36) [Wiesing 2008].

Можно подытожить, что в контексте непосредственно предшествовавших кантовской философии дискуссий «человечество-человечность» присутствует минимум в двух смыслах. Во-первых, как род, ведомый через историю Богом и (Богом же созданной) природой. При этом соотношение природы и Бога, то есть механической и целевой причинности, остается нерешенной проблемой. Например, Мендельсон в рецензии 1767 г. на книгу Изелина многократно соединяет природу и Бога конъюнкцией, не решаясь отдать приоритет физической причинности или Провидению, а в «Иерусалиме» рассуждает о промысле Бога, посредством природы и ее необходимости подталкивающего к моральному развитию человека (но не человечество). Во-вторых, «человечество» выступает набором различно понимаемых сущностных задатков, которые Бог и природа развивают в индивидах и в роде – и развитию которых должно содействовать просвещение усилиями просвещенных.

Человечество-человечность в текстах Канта

Теперь обратимся к некоторым центральным и кажущимся на первый взгляд периферийными высказываниям Канта о человечестве, чтобы из употреблений выделить значения интересующего нас понятия. Самое раннее упоминание «человечества» встречается уже в предисловии к первой опубликованной работе Канта «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749). Предисловие – образец легкой ироничной прозы

эпохи Просвещения, наследующей риторике Ренессанса, совершенно не похожий на систематические построения критической философии. Но уже здесь мы видим, что *человечество находится «в лице»* – формулировку, спустя сорок лет в точности повторенную во второй формуле категорического императива. Поиск в *Deutsches Textarchiv* этого очевидно заимствованного Кантом оборота показывает, что он в это время встречается и в теологическом (в частности, в христологии), и в юридическом (например, вопросы представительства в суде), и в медицинском (например, вопросы личного посещения врачом пациентов) контекстах. Здесь же мы видим и упомянутую выше двусмысленность: *Menschheit* выступает и как «человеческая природа», и как «множество людей», которое представляет всякий, обладающий человеческой природой.

Важное и неожиданное обращение «человечества» предложено Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1757), где он сопоставляет человечество с возможными вземными существами, также наделенными разумом. Основанием для сопоставления становится разумность как сущностное свойство, объединяющее людей и гипотетических инопланетян, однако мы видим, что и физическая конституция «имеет последствия» для разумности, которая, как предполагает Кант, в пределах солнечной системы тем менее обременена телесностью, чем далее планета проживания гипотетического разумного существа отстоит от Солнца (NTN 1: 359–360) [Кант 1994^a I, 248–249]. Отметим сочетание эссенциализма (человечество определяется через сущностное свойство) и биологического монизма (человечество – это род).

Рассуждая здесь же о человечестве, Кант считает причиной нашей неспособности развить природные задатки грубость материи, «волокон» и «жидкостей», из которых состоит тело, несовершенство «нервов», доставляющих в мозг «лишь грубые и неясные понятия». Человек оказывается пленным «стихийей страстей», «поддерживающей его тело», и разум бессилен «рассеять эту путаницу светом способности суждения» (NTN 1: 356) [Там же, 246–247]. Как видно, и здесь речь идет о коллизии задатков человеческой разумности и природной конституции – центральном конфликте эпохи Просвещения, который получит новаторскую разработку в практической философии «критического» Канта. Процесс замысленного и механически устроенного Богом развертывания задатков в состоящих из «грубой материи» человеческих существах упомянут и в «Новом освещении первых принципов метафизического познания» (1755). В рассуждениях молодого Канта заметен натурализм (человечество создано из природной материи) и телеологизм (человечество предназначено Богом к развитию и совершенству).

Человек как биологическое родовое существо снова появляется в работе «О различных человеческих расах» (1775). Здесь Кант делает ряд замечаний, одно из которых касается различия «зародышей» (*Keime*) как предпосланных природой «определений» для развития отдельных частей тела и «природных задатков» как «определения» морфологии всего тела (VvRM 2: 434) [Кант 1994^a II, 332]. Сегодня это замечание может показаться устаревшим, но для нас оно важно как еще одно указание на значимость биологического в природе человека и человечества как не только «нравственного рода», но и «естественного рода» (MAM 8: 116) [Кант 1994^b, 171]. Другое замечание направлено против старинной идеи искусственного выведения более совершенного человека. Кант указывает на то, что эта, возможно, и выполняемая затея встречает «решительное противодействие» со стороны «более мудрой природы», «так как именно в смещении зла с добром и заложены великие стимулы, приводящие в движение дремлющие силы человечества и заставляющие их развивать все свои способности и приближаться к предначертанному им совершенству» (VvRM 2: 431) [Кант 1994^a II, 329]. Эта мысль о фундаментальном значении зла, о его прямой связи со свободой получит более полное выражение в кантовской антропологии, философии религии и истории.

В 1760-х и 1770-х гг. Кант несколько раз упоминает человечество и необходимость развития его задатков посредством образования – например в «Двух статьях относительно “Филантропина”» (AP 2: 447–448). Впоследствии темы воспитания (*Erziehung*), нравственного формирования (*Bildung*), обучения (*Unterweisung*) как единственных

доступных человечеству способов произвести из самого себя воспитателей, приближающих высшую цель, получают выражение в работах критического периода, в частности в лекциях «О педагогике» (1803). Значение образования для человечества-человечности, согласно Канту, трудно переоценить: «...человечество принуждено само, собственными усилиями вырабатывать то, что составляет “человеческую природу”» (Päd 9: 44) [Кант 1994^a V, 399].

«Основоположение к метафизике нравов» (1785) – главный источник современных представлений о человечестве, поскольку именно здесь во второй формуле категорического императива содержится самое известное его употребление. В «Основоположении» базовым становится дуализм «человеческой природы» и «чистых» моральных характеристик человечества-человечности, которые не поддаются редукции к природе (GMS 4: 387). Дуализм человеческой природы предстает как столкновение частного стремления к блаженству (*Glückseligkeit*) и всеобщего требования морального закона. Соответственно разнятся и трактовки «человечества» – *Menschheit*: одни делают акцент на моральности [Wood 2011], другие подчеркивают способность к целеполаганию как таковую, вне зависимости от характера избираемых целей [Korsgaard 1986; Guyer 2005].

Как представляется, Кант недвусмысленно предлагает первое прочтение. *Menschheit* впервые появляется в этом тексте в словосочетании «случайные условия человечества», которые прямо противопоставляются «всякой разумной природе» (GMS 4:408). Оценка этой паре дана ниже: «...склонности, как источники потребностей, имеют настолько мало абсолютной ценности, в силу которой их можно было бы желать самих по себе, что, скорее, быть совершенно свободным от них – вот всеобщее желание, которое должно иметь каждое разумное существо»; вместо них «разумная природа (*vernünftige Natur*) существует как цель сама по себе», данная нам в разумных существах, или лицах, отличных от вещей (GMS 4: 428). Другое, и связанное с разумностью, качество человечества как цели – это воля, могущая мыслиться как универсальная, то есть устанавливающая всеобщие законы без всякой опоры на интерес (GMS 4: 431), что, в свою очередь, возможно для воли доброй – единственной абсолютной ценности и потому также конечной цели (GMS 4: 393–394).

Однако неверно, исходя из этой оценки, и представлять человечество «узником», универсальным трансцендентальным субъектом, томящимся в «темнице» частных природных склонностей и взывающим к скорейшему избавлению. Впоследствии Кант предупреждает от такого одностороннего понимания своей теории, возражая Х. Гарве в трактате «О поговорке...». Совершенство (*Vollkommenheit*), как объясняет Кант и на третьем и четвертом примерах в «Основоположении», а позднее и в «Метафизике нравов», – это регулятивная идея полного развития всех способностей человечества, из которых «*рассудок* как способность понятий, а стало быть, также и понятий, касающихся долга, есть высшая способность» (MS 6: 386). Развитие задатков человечества и в направлении внешнего «технически-практического» совершенства, и, что еще важнее, в направлении внутреннего «морально-практического» совершенства обеспечивает приближение к высшему благу, каковым является совпадение блаженства и нравственности (см., например, KpV 5: 110).

Отметим важное отношение, установленное Кантом между человечеством как моральной разумностью и человечеством как природными задатками и склонностями. Преждевременное устранение склонностей в масштабах человеческого рода означало бы прекращение исторического прогресса без достижения его цели. Преждевременное, противоестественное устранение индивидуальных склонностей и интересов означало бы не «освобождение» души из «темницы», просветление и т.п., а остановку движения к большему совершенству. Для Канта и то и другое противно долгу. Природные задатки и склонности, таким образом, оказываются в кантовской концепции не препятствием или случайным обременением человеческой сущности, а «материей», одновременно сопротивляющейся «форме» моральной разумности и необходимой для нее как единственное имеющееся средство осуществления и индивидуации.

Обратимся к работам по философии истории, в которых отметим возвращение натуралистического монизма, уже встречавшегося в первых кантовских работах. В «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант пишет о предназначенных к развитию задатках человечества, которые «направлены на применение разума» и «должны развиваться полностью только в роде, но не в индивидуе» (IaG 8:18) [Кант 1994^a VI, 85]. Мысль о роде как о субъекте прогресса повторяется и в «Предполагаемом начале человеческой истории» (1786): «...движение, которое для рода является *прогрессом*, [переходом] от худшего к лучшему, не является таковым для индивидуума» (MAM 8:115) [Там же, 169]. Кант прямо не называет индивидов средствами для развития рода, однако сказанного достаточно, чтобы создать видимое столкновение с его же идеей человечества как цели в лице каждого конкретного человека, провозглашенной в чистой моральной метафизике. На этом перекрестке мысли возникает возможность избавиться от напряжения и выбрать одну из двух линий мысли – например только что обозначенную: единый человеческий род станет субъектом истории, которая может принять идеалистическую форму саморазвертывания абсолюта или материалистическую форму перманентного столкновения общественных групп, преследующих предпосланные природой интересы.

Еще один важнейший источник значений кантовского «человечества-человечности» – это «Религия в пределах только разума» (1793). Здесь мы снова обнаруживаем «человечность» как предрасположенность, но на этот раз в несколько иной конфигурации:

В отношении их цели нам удобно разделить их [первоначальные задатки добра] на три класса как элементы определения человека [der Bestimmung des Menschen]:

1. Задатки животности человека как живого существа [die Tierheit des Menschen].
2. Задатки человечности [Menschheit] его как существа живого и вместе с тем разумного.
3. Задатки его личности [Persönlichkeit] как существа разумного и вместе с тем доступного вменению (RGV 6:26) [Кант 1994^a IV, 25–26]

Объясняя эту схему, Кант называет первые «физическим и чисто механическим себялюбием, то есть таким, для которого не требуется разум», вторые – «сравнительным себялюбием (для чего требуется разум)», которое подталкивает «добиваться признания своей ценности в мнении других», третьи – «способностью воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения» (там же). На первый взгляд может показаться, что Кант меняет значение понятия человечества по сравнению с «Основоположением», что здесь это понятие передано целиком исключительно второму элементу. В этом случае вторая формула категорического императива перестает работать, поскольку человечество как сравнительное себялюбие не годится на роль конечной цели. В этом качестве, согласно духу кантовской философии, должна выступать моральная личность, образование которой составляет содержание прогресса, а полнота которой составляет его цель. Однако есть основания считать, что разрыв в употреблении не столь глубок.

Во-первых, все три элемента, а не какой-то один, составляют «определение человека», которое, возможно, лучше перевести как «предназначение человека», поскольку это устойчивый предмет дискуссии просветителей, начиная как минимум с одноименной работы уже упомянутого Шпальдинга «Die Bestimmung des Menschen». В этой дискуссии «человек» и «человечество» выступали синонимами, что позволяет считать их значения близкими и в данном контексте у Канта. Во-вторых, все эти три элемента вместе составляют «первоначальные задатки добра», они «*изначальны*, так как требуются для возможности человеческой природы», и ни один из них нельзя уничтожить, не уничтожив человека (RGV 6:28) [Там же, 28]. Зло коренится не в природных задатках человека, которые в этом случае следовало бы стремиться устранить совсем, а в неустранимой человеческой свободе, дающей возможность предпочитать низшее высшему. Соответственно, и целью в лице каждого является не какой-то один элемент

из трех, а их иерархическое единство, причем соблюдение иерархии составляет часть цели. Главенство остается за личностью, «единственно из-за которой они [существа] и суть цели самими по себе» (KpV 5: 87) [Кант 1994^a III, 478].

Таким образом, и в «Критике практического разума» (1787), и в «Религии» началом, возвышающим человека над природой, сообщающим человеку достоинство и делающим целью самой по себе, становится личность. Этому обстоятельству нечасто отдается должное в современной литературе, где «человечество» предстает преимущественно как способность к целеполаганию вообще. Личность является способностью к моральному целеполаганию, осуществляемой часто вопреки природным склонностям и интересам, она позволяет «абстрагироваться» от естественных целей блаженства или счастья. «Перемена сердца» или «умонастроения»⁸, описываемая Кантом в «Религии», или решение поставить долг выше блаженства, описываемое в «Основоположении», прилагаемые к этому усилия принадлежат не роду и не абстрактной сущности, которую мы могли бы назвать человечностью. Не принадлежат они и естественному индивиду, поскольку полагают пределы индивидуальным целям. Следовательно, они буквально «в» личности и совершаются личностью, выделяя ее как особую и притом высшую реальность. Так прочитанный Кант оказывается в этом важнейшем пункте скорее союзником, чем оппонентом Ф.Г. Якоби и других критиков «безличной» рациональной философии.

Дальнейшая разработка понятий человечества и личности предложена в «Метафизике нравов» (1797), где дуализм заявляет о себе в оппозиции *homo noumenon* и *homo phaenomenon*. Это представление человека в учении об обязанностях «с точки зрения той особенности его способности к свободе, что она полностью сверхчувственна, следовательно... только с точки зрения принадлежности его к человечеству как совершенно независимой от физических определений личности [*Persönlichkeit*] (*homo noumenon*), в отличие от того же субъекта, но обремененного физическими определениями, от человека (*homo phaenomenon*)» (MS AA 6: 239) [Кант 2014, 113]. Кант использует в отношении человека разработанное в «Критике чистого разума» различие всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*: *homo phaenomenon*, обремененный физическими определениями, – это явление и «предмет возможного опыта», *homo noumenon* – это человек «вообще» и «сам по себе» (A 239 / B 298) [Кант 2006, 395]. Данное Кантом определение *homo noumenon* можно было бы прочесть эссенциалистски, как лишённую придаваемой материей конкретности универсальную и единую для всех людей абстрактную сущность, если бы не стоящее на пути такого прочтения слово «личность». Личность – это конкретно-нравственное начало, создающее и признающее себя в решениях, принимаемых из уважения к моральному закону.

Тем не менее именно в этой работе встречается формулировка, наиболее часто используемая современными авторами, стремящимися обосновать эссенциалистски-индивидуалистическое прочтение моральной философии Канта: «Способность вообще полагать себе некоторую цель характерна для человечества (в отличие от животного)» (MS 6:392) [Кант 2019, 51]. В русском переводе словом «некоторая» (применительно к «цели») передано более решительное кантовское «*überhaupt irgend*», «вообще любая». Стандартный же сегодня английский перевод Мэри Грегор, как представляется, наоборот, усиливает кантовскую формулировку: «*The capacity to set oneself an end – any end whatsoever – is what characterizes humanity...*» [Кант 1996, 522]. В результате «*any end whatsoever*» стало общим местом индивидуалистических интерпретаций человечества, а с ним и всей кантовской моральной философии, доминирующих в современной англоязычной литературе.

Заключение

В итоге кантовское «человечество-человечность» имеет четыре значения, определяемые двумя фундаментальными разрывами. Первый разрыв – между природой и свободой, феноменальным и ноуменальным, чувственным и не поддающимся редукции

сверхчувственным. Если мы подчеркнем то, что человечество – это продукт взаимодействия частиц «грубой материи», состоящий из «жидкостей» и «тканей», погруженный в природный мир как биологический вид, промежуточный результат эволюции, богатый задатками ее будущих порождений, то мы получим натуралистическую картину. Если ограничимся чистой моральной метафизикой, то картина будет не-натуралистической. Кант стремится сохранить и связать обе.

В обеих частях существует и другое напряжение, разрыв между индивидом и родом, отдельными личностями и общей сущностью. Это оппозиция плюрализма и монизма. В пределах натурализма, если мы выберем в качестве заглавного кантовское утверждение о том, что люди – это автономные существа с целями – *вообще любыми* целями, – мы получим индивидуалистическое прочтение Канта, удобно укладывающееся в контекст современных либеральных теорий и подкрепляющее их кантовским авторитетом. Однако это утверждение не является центральным, заглавным, тем более единственным выражением кантовского «человечества». Оно высказано во второй части «Метафизики нравов» в контексте обсуждения широкого обязательства человека культивировать грубые задатки своей природы, душевные и телесные силы на пути возвышения от животного к человеку. Исполнения одного этого обязательства недостаточно для человечности, и моральная метафизика Канта указывает, *как именно* мы должны преследовать наши *вообще любые* цели, чтобы быть людьми, а не просто рациональными животными.

Мы можем предпочесть другой вариант и принять за основу монистскую концепцию, изложенную в кантовских работах по истории: индивиды – это средства для развития или эволюции рода. Этот натуралистический монизм, или, если угодно, коллективизм, вместе с научными, и в частности космологическими, достижениями закрепил за Кантом место в советском пантеоне предшественников марксизма. С коллективистских позиций в человеческом роде можно попытаться выделить некий авангард или вершину в лице класса, нации, расы или другой группы, более полно, чем прочие, воплощающей или представляющей человечество. История показала, как далеко можно зайти по этому пути.

По другую сторону разрыва между природой и свободой существует подобная же напряженность. Здесь «человечность» может пониматься и как абстрактная сущность, и как конкретная личность. Если принять «человечность» только за набор сущностных характеристик, то мы встаем на путь эссенциалистского отчуждения сущности от конкретного человека. Возможно, что сам Кант довольно далеко заходит по этому пути, – во всяком случае, так его поняли многочисленные критики, начиная с упомянутого Гарве или Шиллера. Однако Кант никогда не теряет из виду и прочие значения «человечества».

Наконец, объясняя «человечность», мы можем сосредоточиться на понятии личности как уникальном способе бытия, не сводимом к жизни рода, эмпирического индивида или к абстрактной сущности. При этом следует признать, что, во-первых, это значение привлекает сравнительно мало внимания в современной литературе. Во-вторых, персонализм как философская программа обладает своим набором трудностей, среди которых сравнительная теоретическая нечеткость, ненатуралистическая онтология и интуитивистская методология, что создает персонализму проблемы при столкновении и с кантовскими, и тем более с нынешними стандартами философской и научной рациональности. И все же мы не сможем получить полное понимание кантовской «человечности», построить убедительное обоснование идей достоинства и свободы без принятия персоналистского значения.

Остается указать на то, что каждое из этих четырех значений «человечества» является необходимым, то есть «человечество» является целью в каждом из четырех смыслов, и это обстоятельство имеет самое непосредственное отношение к целому ряду актуальных философских дискуссий. Необходимо смотреть на человечество как на род в потоке эволюции, в частности как на носитель генома, сейчас представляющего собой открытую книгу, которую мы мало понимаем, но уже готовы начать переписывать.

К холистскому пониманию «человечества» подталкивают антропоцен, глобализация и рост масштабов и взаимосвязанности антропогенных вызовов, успешно реагировать на которые может только человечество как род.

Необходима защита индивидуальных прав и свобод, надежно уравнивающая указанную необходимость видеть в меняющемся человечестве целое. Реакция на антропогенные вызовы – например, медиализация и биологизация «человечества» как ответ на пандемию, введение чрезвычайных мер и политических режимов, цифровая прозрачность и т.д. – имеет тенденцию к ограничению свободы индивида сверх необходимого для благополучия рода или его части. Инициация дискуссии и обсуждение приемлемых условий и пределов таких ограничений, выработка понимания и консенсуса по их поводу является одной из насущных философских задач.

Необходимо сохранение универсальных нравственных оснований, составляющих сущность нашей человечности, и объяснение того, как универсальное преломляется в многообразии конкретного. Без глобального воспроизводства общей ценностной платформы человеческое сосуществование сведется к конфликту частных интересов и амбиций, к реалистической геополитике, столкновению цивилизаций, идентичностей и т.п., а в этой перспективе обретение вечного мира, по Канту, будет ждать нас только на «кладбище человечества», в этом случае «человечества» сразу во всех четырех смыслах.

Необходимо внимание к человеческой личности как средоточию высших устремлений, источнику нравственного роста и достоинства, которого не открывают другие значения «человечества». Это особенно важно сегодня, в условиях усиливающихся тенденций к дегуманизации и деперсонализации, при распространении массового несовершенноголетия.

Наконец, необходимо как-то соединять и уравнивать эти четыре взгляда. Здесь кажется уместным пример двух философов: Лейбница, примирителя, искавшего органичного и метафизически выверенного сочетания разных философских мировоззрений, и позднего Витгенштейна, указывавшего на отсутствие «предустановленной гармонии» и на неизбывную незавершенность, агональность попыток ее установления. Очевидно, что крайности в понимании человечества бесплодны и опасны, а поиск равновесия – это необходимая философская работа, не имеющая при этом окончания. И поскольку вывести баланс этих четырех аспектов раз и навсегда и для всех случаев вряд ли возможно, человечество означает еще и эту напряженную «четвероякость», агон на перекрестье фундаментально разных смыслов.

Примечания

¹ Здесь и далее ссылки на тексты Канта даны согласно существующей конвенции по Академическому изданию (*Akademieausgabe*) в системе: аббревиатура произведения, том, двоеточие, страницы. Аббревиатуры описаны на сайте журнала *Kant-Studien*: <http://www.kant-gesellschaft.de/en/ks/author.html>. Текст Академического издания с разбивкой на тома и страницы доступен онлайн: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>

² О перипетиях этой большой дискуссии, в которой происходило становление просвещенной публики (*das Publikum*), см., например, [Beiser 1992; Gerhardt, Horstmann, Schumacher eds 2001; Hinske ed. 1993; Klemme ed. 2000; Kuehn 2004; Redekop 1999; Reil 1975; Крыштоп 2020].

³ «Лексикон» и указанная статья доступны онлайн: <https://www.zedler-lexikon.de/>

⁴ *Deutsches Textarchiv* – база немецких публикаций с 1600 по 1900 г., учрежденная Берлинско-Бранденбургской академией наук.

⁵ <http://www.deutschestextarchiv.de/search/plot?query=%27Gottheit%27>

⁶ <http://www.deutschestextarchiv.de/search/plot?query=%27Menschheit%27>

⁷ https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/lemma/bsb00009133_1_1_1239

⁸ Об умонастроении см. [Круглов 2019^a; Круглов 2019^b].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Кант 1994^a – *Кант И.* Собрание сочинений. В 8 т. М.: ЧОРО, 1994 (Kant, Immanuel, *Collected Works*, Russian Translation 1994).

Кант 1994⁶ – *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: АО Сами, 1994 (Kant, Immanuel, *Works in German and in Russian Translation* 1994).

Кант 1997 – *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 3 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Московский философский фонд, 1997 (Kant, Immanuel, *Works in German and in Russian Translation* 1997).

Кант 2006 – *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006 (Kant, Immanuel, *Works in German and in Russian Translation* 2006).

Кант 2014 – *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Том 5. Ч. 1 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Канон-Плюс, 2014 (Kant, Immanuel, *Works in German and in Russian Translation* 2014).

Кант 2019 – *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 5. Ч. 2 / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.Н. Крутлова, Б. Дерфлингера и Д. Хюнинга. М.: Канон-Плюс, 2019 (Kant, Immanuel, *Works in German and in Russian Translation* 2019).

Kant, Immanuel (1996) *Practical Philosophy*, ed. and transl. by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.

Ссылки – References in Russian

Круглов 2019^a – *Круглов А.Н.* О роли умонастроения (Gesinnung) в этике и философии религии Канта. Ч. I // Кантовский сборник. 2019. № 38 (3). С. 32–55.

Круглов 2019^b – *Круглов А.Н.* О роли умонастроения (Gesinnung) в этике и философии религии Канта. Ч. II // Кантовский сборник. 2019. № 38 (4). С. 34–50.

Крыштоп 2020 – *Крыштоп Л.Э.* Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М.: Канон-Плюс, 2020.

Соловьев 2005 – *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005.

Судаков 2003 – *Судаков А.К.* Этика совершенства в нравственной системе И. Канта // Этическая мысль. 2003. № 4. С. 67–88.

References

Beiser, Frederick C. (1992) *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge.

Dean, Richard (2006) *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Clarendon Press, Oxford.

Gerhardt, Volker, Horstmann, Rolf-Peter and Schumacher, Ralph, eds. (2001) *Kant und die Berliner Aufklärung: Hauptvorträge*, Walter de Gruyter, Berlin.

Guyer, Paul (2005) *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford.

Hill, Thomas E. (1980) "Humanity as an End in Itself", *Ethics*, Vol. 91 (1), pp. 84–99.

Hinske, Norbert, ed. (1993) *Kant und die Aufklärung*, Meiner, Hamburg.

Klemme, Heiner, ed. (2000) *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: six significant translations, 1755-1782*, Thoemmes, London.

Korsgaard, Christine M. (1986) "Kant's Formula of Humanity", *Kant-Studien*, Vol. 77 (1–4), pp. 183–202.

Krouglov, Aleksei N. (2019) "On the Role of *Gesinnung* in Kant's Ethics and Philosophy of Religion. Part I", *Kantovskii sbornik*, Vol. 38 (3), pp. 32–55 (in Russian).

Krouglov, Aleksei N. (2019) "On the Role of *Gesinnung* in Kant's Ethics and Philosophy of Religion. Part II", *Kantovskii sbornik*, Vol. 38 (4), pp. 34–50 (in Russian).

Kryshtop, Liudmila E. (2020) *Morality and Religion in the Philosophy of German Enlightenment from Ch. Thomasius to I. Kant*, Kanon-Plus, Moscow (in Russian).

Kuehn, Manfred (2004) *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*, McGill-Queen's University Press, Kingston & Montreal.

Rawls, John (1999) *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

Redekop, Benjamin W. (1999) *Enlightenment and Community*, McGill-Queen's University Press, Kingston & Montreal.

Reill, Peter Hanns (1975) *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Los Angeles.

Soloviev, Erikh Y. (2005) *Categorical Imperative of Morals and Law*, Moscow (in Russian).

Sudakov, Andrey K. (2003) "The Ethics of Perfection in Kant's Moral System", *Eticheskaia Mysl*, Vol. 4, pp. 67–88 (in Russian).

Wiesing, Urban (2008) "Immanuel Kant, His Philosophy and Medicine", *Medicine, Health Care, and Philosophy*, Vol. 11 (2), pp. 221–236.

Wood, Allen W. (2008) *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wood, Allen W. (2011) "Humanity as End in Itself," Parfit, Derek, *On What Matters: Volume Two*, Oxford University Press, Oxford, pp. 58–82.

Zammito, John H. (2017) *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, University of Chicago Press, Chicago.

Сведения об авторе

ЧАЛЫЙ Вадим Александрович –
доктор философских наук, доцент,
профессор Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта.

Author's Information

CHALY Vadim A. –
DSc in Philosophy,
Professor of Immanuel Kant
Baltic Federal University.