

*Софийски университет
"Св. Климент Охридски"
Философски факултет
Катедра История на философията*

ДИПЛОМНА РАБОТА

на тема:

**Моралният закон и религията на разума
във философията на Имануел Кант**

дипломант:

**Калин Евгениев Сивов
Специалност Философия
Ф№ 01577**

научен ръководител:

проф. Иван Стефанов

**София
2004**

Съдържание

I. Въведение

II. Изясняване на понятията

1. Свобода
2. Бог
3. Религия
4. Природа
5. Човек

III. Моралният закон и религията на разума

1. Моралният закон
2. Моралната личност
3. Постулатите на практическия разум, моралният закон и религията на разума
4. Морал и телеология
5. Религията на разума като завършек на учението на Кант

IV. Заключение

V. Библиография

Въведение

“Постъпвай така, че да използваш човечеството както в свое лице, така и в лицето на всеки друг, винаги като цел, никога само като средство.”¹ Формулиран по този начин, категоричният императив изисква всяка максима на нашата воля да бъде съобразена с определена телеологична представа – винаги да се отнася към “човечеството” като към цел. Това изискване е колкото ясно, толкова и проблематично. Ясно, защото представлява очевиден апел към хуманност, към, така да се каже, хуманно отношение към човешкото в човека. Проблематично, защото все пак е императив, закон, изискващ от нас единствено уважение² към него и, същевременно с това, приемането на една малко неясна ценност – човечеството като цел.

По-нататък, това е закон, който стои в основата на етическата концепция на немския философ, която, от своя страна, завършва с религията, разбрана като религия на разума. С други думи, оказва се, че в основата на религиозното разбиране на Кант стоят един закон и една ценност, които, що се касае за тяхното съществуване, са (категорично) самодостатъчни. От вярата зависи единствено силата, с която те се прилагат.

Разбирането на тази необичайна перспектива може да започне само от изследването на основните понятия от практическата (и спекулативната) философия на Кант.

¹ Кант, Им., *Основи на метафизика на нравите*, С., 1974, с. 83

² пак там, с. 41

На първо място, тъй като все пак се занимаваме със закон, трябва да разберем, как разумът твори своите закони. И, понеже ще търсим техния морален смисъл, няма как да не започнем с понятието за свобода, което въвежда спекулативния разум в неизбежна (и все пак преодолима) антиномия, в разрешаването на която ще търсим начина, по който разумът твори в света.

Следващата стъпка е изясняването на Кантовото понятие за Бог. В разрешаването на антиномията на практическия разум ще потърсим мястото на Бог в практическата философия на немския философ, след което, разбира се, ще разгледаме религията на разума и нейното значение.

По-нататък, в частите за природата и човека, ще разгледаме собствено телеологическата концепция на Кант, за да намерим обяснение за категоричното и безвъпросно полагане на човека като цел и как последното се превръща в ядро на Кантовата етика.

Накрая, ще отбележим връзките между моралния закон, целеполагането, продуцирането на ценности и отношението на тази проблематика към религията на разума.

Изясняване на понятията

Свобода

Всички закони са неразривно свързани със свободата. Всяко разумно същество, което може да постъпва само под идеята за свободата, определя своята воля и според нравствения закон. Така определена, волята може да се обяви за свободна сама по себе си. А това, че всяко разумно същество притежава идеята за свободата, е видно от факта, че то има практически разум, т.е. каузалност с оглед на обектите на разума си. Невъзможно е да се мисли разум, който по отношение на съжденията си да приема със своето съзнание ръководство отвън, защото тогава субектът би приписвал определението на способността си за съждение, която е все пак законодателстваща способност на разума, не на разума, а на някой подтик. Волята на едно същество може да бъде собствена и свободна само под идеята за свободата, която трябва обезателно да се предпоставя, ако “искаме да мислим едно същество като разумно и надарено със съзнание за каузалността си с оглед на постъпките, т.е. надарено с воля”³.

Явленията като представи, свързани според емпирични закони, трябва да имат **и** основания, които не могат да бъдат пак явления. Абсурдно е да се мисли, че такава една интелигибилна причина, от своя страна, се основава на явления. Тя се схваща като безусловно условие за някакво действие, състояние, най-общо - явление, като обаче е изцяло извън природната каузалност. Това явление не може да се мисли другояче, освен като част от тази каузалност. Но така то би трябвало да се вмести по някакъв начин в нея, т.е. би трябвало да има за своя причина и нещо от нея. Следователно, всяко действие, състояние, събитие,

³ пак там, стр. 113

явление, с оглед на една интелегибилна причина, може да се разглежда като свободно, и в същото време, с оглед на явленията, които се явяват негова причина в природната каузалност - като обусловено.

Всяка една причина трябва да има определен характер, т.е. онова, без което тя въобще не би била причина. Човек може да се схваща като причина с емпиричен характер, чиито постъпки като явления са част от природната каузалност, във връзка са с други явления; те **произтичат** и могат да бъдат **изведени** от тези явления. В същото време, обаче, човек може да се схваща и като причина с интелегибилен характер. Доколкото не е подчинен на никакви условия на сетивността и не е явление, доколкото в него като ноумен, не става нищо, т.е. не произтичат никакви изменения, човек не се намира в никаква връзка с явленията като причини и следователно е независим и свободен в своите постъпки.

Действията на човешката воля имат емпиричен характер. С оглед на това, човекът е явление и никоя постъпка не може да започне абсолютно спонтанно, доколкото тя се възприема само като явление. Разумът, обаче, не е явление и не е подчинен на нито едно сетивно условие. Затова е абсурдно да се каже, че преди състоянието, в което той определя волята, има друго, в което самото това състояние се определя. Следователно разумът е постоянното условие на всички спонтанни, произволни постъпки, в които човекът се явява като явление. При това, всяка от тези постъпки е вече определена в емпиричния характер на човека. По този начин Кант примирява свободата с природната каузалност в човека, който е подчинен на тази необходимост и в същото време е свободен - в отрицателен смисъл, доколкото е независим от емпиричните условия, и в положителен, доколкото е способен да започне спонтанно една редица от събития. Или: "...В самия разум не започва нищо, а по-скоро той

като безусловно условие на всяка произволна постъпка не допуска над себе си никакви предхождащи условия във времето, а, напротив, действието му започва в редицата на явленията, но никога не може да съставлява в тази редица абсолютно първо начало.”⁴ Това ще рече, че свободните действия на разума като причина попадат абсолютно обусловено в редицата от емпирични условия, т.е. без да влизат в противоречие с природната каузалност.

С това достигахме до интелегибилната причина. Можем да разберем, че тя е свободна, т.е. независима от сетивността, и следователно “сетивно-безусловното условие” на явленията. За човешкия разум, обаче, е невъзможно да премине отвъд нея, или, по думите на Кант, “защо интелегибилния характер дава тъкмо тези явления и този емпиричен характер при съществуващите обстоятелства, е въпрос, който надминава всяка способност на разума ни да намери отговор”⁵.

Бог

Човешкият разум е антиномичен, т.е. необходимо диалектичен извън опита. Антиномията възниква тогава, когато разумът се опитва да мисли света като цяло, т.е. когато разумът излиза отвъд пределите на всеки възможен опит. Двете твърдения (на тезата и на антитезата) са догматични положения и не подлежат на емпирична проверка. Кант предлага четири антиномии, съответстващи на четирите космологически идеи в разума, които имат за обект сетивния свят, изхождат от опита, но със своето изискване надхвърлят неговите възможности.

⁴ Им. Кант, *Критика на чистия разум*, С., 1992, стр. 551

⁵ пак там, стр. 553

Пряко свързан с нашата работа е четвъртият конфликт на трансцендентални идеи, в който тезата полага съществуването на една абсолютно необходима същност като причина на света, а доказателството на антитезата се разгръща в противоположната посока: няма такава същност – нито в света, нито извън него.

Оказва се, че разумът, при опита да докаже съществуването или несъществуването на една абсолютно необходима и безусловна първопричина на света, е обречен на теоретически неуспех, доколкото с еднаква логическа сигурност може да изведе положенията както на тезата, така и на антитезата. Какъв изход от това положение предлага Кант?

Тъй като, разумът съвсем не е в състояние логически да излезе от антиномиите, а и тъй като последните извират от неговата природа, т.е. той не може и да избяга от тях, то не му остава нищо друго, освен да избере кое от двете противоположни твърдения да следва според своя интерес – теоретически или практически. И двата намират своя израз в следните три въпроса: “1. Какво мога да зная? 2. Какво съм длъжен да правя? 3. На какво бива да се надявам?”⁶

В третия въпрос ярко изпъква разминаването, липсата на връзка между **моралния закон** (нравствеността), т.е. това, което човек е длъжен да прави, за да е достоен да бъде щастлив (със съзнание за блаженството) или, с други думи, това, което го прави добродетелен и самото **блаженство**, самото **щастие**, доколкото той пита: “ако се държа така, че да не съм достоен за блаженство, как бива да се надявам, че ще мога по този начин да постигна блаженството?”⁷.

⁶ пак там, стр. 718 и сл.

⁷ пак там, стр. 721

Липсата на една такава връзка би се оказала огромен проблем, защото това би поставило под въпрос съществуването на такива неща като свобода, морал, нравственост и пр. И тъй, можем ли да намерим пресечната точка между добродетелта и щастието?

Кант определя добродетелта като “достойност да бъдем щастливи”⁸. Според това тя се оказва върховното условие за постигането на блаженството и щастието, което я прави следователно и най-висше благо. Цялото, съвършеното благо обаче изисква и присъствието на самото щастие – доколкото е абсурдно да се стремим към нещо, силно да желаем нещо и когато го получим, да не се възползваме от него. Следователно да мислим съвършеното благо означава да мислим добродетелта и щастието в тяхната естествена и необходима връзка, където, макар и положена съразмерно на блаженството, нравствеността не може да се мисли другояче, освен като негово върховно условие.

Ако в едно понятие по някакъв начин са съгласувани две определения, то последните могат да се мислят като съединени или **аналитично**, или **синтетично**, т.е. или според закона на тъждеството, или според закона на каузалността⁹. Ако в понятието “благо” щастието и добродетелта са свързани аналитично, това би трябвало да означава, че между двете не съществува никаква разлика. Отгук максимите (субективните основни положения, които определят дадена воля) на добродетелта и тези на щастието би трябвало да са еднакви. Това обаче се оказва в разрез с цялата нравственост, доколкото постигането на собственото щастие като определящо основание на свободния избор е израз на принципа на себелюбието, полагане на каузалност според

⁸ Им. Кант, *Критика на практическия разум*, С., 1993, стр. 159

⁹ пак там, стр. 160 и сл.

личния интерес и значи отсъствие на всякаква морална стойност. Следователно е **абсолютно невъзможно** добродетелта и щастието да са тждествени като определения в понятието “благо”. Значи остава възможността те да бъдат мислени в техния синтез. Тук обаче се натъкваме на антиномията на практическия разум.

Ако допуснем синтетичното свързване на добродетелта с щастието, това би означавало, че или желанието за собствено щастие е причината на максимите на добродетелта, или обратно – максимата на добродетелта е причината на щастието. Първото е **абсолютно невъзможно**, тъй като, както изтъкнахме и по-горе, принципът на собственото щастие е несъвместим с принципа на нравствеността при определянето на една воля и следователно не може да бъде негово основание. Второто също е невъзможно, доколкото свързването на причините и действията в света става според знанието за природните закони и не зависи от миралното състояние на съзнанието. Това обаче е само **относително невъзможно**, доколкото се взема под внимание само сетивния свят. Доколкото обаче имаме пълните основания и право да мислим и своето **ноуменално** съществуване и доколкото в моралния закон имаме едно чисто **интелигибилно** определяне на основните положения на волята, дотолкова е възможно да мислим като причина на нравствеността на състоянието на съзнанието опосредената (**чрез един интелигибилен творец на природата**) и необходима връзка на добродетелта с щастието като действие в сетивния свят¹⁰.

С това Кант разрешава антиномията като полага една необходима субординация между щастието и добродетелта с оглед на най-висшето благо.

¹⁰ пак там, стр. 164

Ключовият момент тук обаче е интелигибилният творец на природата. Същата онази първопричина, за чието съществуване спекулативният разум се опитва да даде аргументи и контрааргументи, с което само задълбочава антиномията и увеличава илюзията и което, в крайна сметка, не го отвежда никъде – същата тази абсолютно необходима и безусловна същност се появява и тук, в антиномията на практическия разум, и то като път към нейното разрешаване, при това, както изглежда, единствен. Нека извървим този път и да видим откъде се получава така, щото практическият разум в своя конфликт да се нуждае от една същност, останала отвъд пределите на теоретическото знание.

Кант определя щастието като “състоянието на едно разумно същество в света, в чието цяло съществуване *всичко става според неговото желание и воля*, и следователно почива на съгласуването на природата с цялата негова цел и също така със същественото определящо основание на неговата воля”¹¹. Моралният закон обаче изисква пълна независимост от природата и не се интересува изобщо от нейното съгласуване с нашата способност за желание. Така, разгледани поотделно, нравствеността и щастието са на пръв поглед непримирими и проблемът за най-висшето благо отпада от само себе си. Но това не е така. Най-висшето благо се **постулира** като необходимо от гледна точка на нравствеността: защото човек е длъжен да се старее да му съдейства, следователно, то трябва да е поне възможно. Но, пак от гледна точка на нравствеността, то е и необходимо – доколкото удържа в себе си връзката между щастие и добродетел, което пък е основата на нравствеността изобщо.

Основания за връзката щастие-добродетел, както се видя, няма нито в природата, нито в нравствеността. Следователно трябва да се допусне нещо

¹¹ пак там, стр. 175 и сл.

различно и от първата, и от втората, трябва да се **постулира** съществуването на една различна от природата причина на цялата природа, която да съдържа основанията на тази връзка. Подобна причина би трябвало да съгласува не само природата с един закон на волята на разумните същества, а също и с **представата** за този закон в тези същества, т.е. с тяхното морално състояние на съзнанието. Следователно тя би трябвало да има каузалност, съобразена с моралното състояние на съзнанието, т.е. воля. Тя би трябвало да е и интелигенция, т.е. разумно същество, доколкото е способна на действия според представата за закони. “Следователно върховната причина на природата, доколкото трябва да се предпоставя за най-висшето благо, е същество, което чрез разсъдък и воля е причината (следователно творецът) на природата, т.е. **бог**.”¹² Така практическият разум **постулира** съществуването на най-висшето благо и в същото време Бог като негова причина.

Религия

Кант определя три постулата на чистия практически разум – тази **на безсмъртието на душата, на свободата и на съществуването на Бога**. По дефиниция нито един от тях не подлежи на теоретическо осмисляне, понеже разумът е безсилен пред изискването за полагане на едно трансцендентно познание. Следователно те са отвъд пределите на всяко теоретическо знание. Според това, тук чисто спекулативният интерес на разума, т.е. онзи принцип, който подпомага теоретическата му употреба, е изключително ограничен. Приемането им значи съвсем не разширява нашето познание, доколкото те си остават само **хипотези**. Доколкото обаче те касаят разбираемостта на една потребност, в практическо отношение тяхното приемане може да се определи

¹² пак там, стр. 176

като **вяра, рационална** по своя произход – приемане, което без съмнение разширява територията на практическия (но само на практическия) разум. Спекулативният разум никога няма да познае или разбере душата, интелигибилния свят или Бог - като ноуменални същности те завинаги ще останат скрити за него. Като условия обаче именно на практическата употреба на чистия разум, тяхното приемане и в частност приемането на идеята за Бог е не само възможно, но и необходимо, или по думите на Кант, “морално необходимо е да се приеме съществуването на бога”¹³.

Идеята за Бог е всъщност идеята за една абсолютно добра, свята воля, която е неспособна на максими, които да се противопоставят на моралния закон и която е добра сама по себе си, т.е. не чрез целите, които си поставя или чрез способността си да ги постигне, а единствено чрез самото си искане. Такава една воля изисква от нас да следваме добродетелта не заради нещо друго, а заради нейното (на добродетелта) вътрешно значение. Както подчиняването на категоричния императив, така и следването на тази воля значи съвсем не е в разрез с личната свобода и е най-висшият израз на автономията на човешката воля.

Така моралният закон през понятието за най-висше благо неизбежно довежда до **религията**, т.е. до “познанието на всички длъжности като божествени заповеди, не като санкции, т.е. произволни, сами за себе си случайни нареждания на една чужда воля, а като съществени закони на всяка свободна воля сама за себе си”¹⁴. Но това са все пак заповеди, имащи за свой източник една абсолютно добра, свята и всемогъща воля, причина на най-висшето благо, единствено с която си заслужава да се **съгласуваме**, за да можем поне да се

¹³ пак там, стр. 176

¹⁴ пак там, стр.180

надяваме да достигнем това благо. Струва си да се отбележи, че и тук всичко става основано само на дълга – страхът или надеждата не се превръщат в мотиви, които, ако прерастнат в принципи, биха унищожили цялата морална стойност на постъпките.

Ако определим морала като учението как сме длъжни да станем достойни за щастието, то религията би следвало да е онази добавка, която осигурява “надеждата някога да се ползваме от щастието в мярката, в която сме се погрижили да не бъдем недостойни за него”¹⁵.

Тук съвсем адекватен би бил следния въпрос: кое е по-първо – благочестието (истинната религиозна съзнателност) или добродетелта, религията или нравствеността? Ясно е, че двете се намират в необходима връзка помежду си. Доколкото обаче те не са едно и също, дотолкова в своята обвързаност едното трябва да се мисли като цел, а другото – като средство. За Кант добродетелта (учението за добродетелите) **съществува чрез самото себе си**, независимо от понятието за Бог. Учението за благочестието обаче съдържа по отношение на моралността и понятието за една допълнителна причина. Значи учението за благочестието само за себе си не формира крайната цел на нравствения стремеж, а по-скоро я допуска в себе си в готов вид и следователно може да служи само като средство, т.е. може да пази и укрепва моралната съзнателност, да ѝ обещава и гарантира очакването на крайната цел, която обаче не може да се постигне от самото него. Напротив – “понятието за добродетел е извлечено от душата на човека. Той изцяло го има в себе си – макар и в неразгърнат вид – и не може да го съчини чрез умозаклучения подобно на понятието за религия.”¹⁶ Това обаче съвсем не прави от благочестието “сурогат на

¹⁵ пак там, стр. 181

¹⁶ Им. Кант, *Религията в границите на самия разум*, С., 1997, стр. 159

добродетелта”¹⁷. То е необходимото ѝ завършване, нейното увенчаване. Или, по думите на Кант: “нищо не слави бога повече от това, което е най-ценното в света, уважението към неговата заповед, спазването на светия дълг, който неговия закон ни налага, ако за тази цел неговото великолепно устройство увенчае един такъв хубав ред със съразмерно щастие”¹⁸.

“Моралното усъвършенстване на човека съставлява собствената цел на всяка религия на разума.”¹⁹ Следователно именно религията е тази, която се занимава с отиващия до безкрайност прогрес на собствените максими. Религията обаче има и още една, по-далечна цел – установяването на господството на добрия принцип в света. Това може да стане единствено чрез изграждането на едно **етическо-гражданско** общество (в отличие с правно-гражданското), т.е. на една етическа общност, царство на добродетелта. Идеята за последното има своята напълно обоснована обективна реалност като дълг за присъединяване към едно такова царство. В една такава общност хората не могат да се разглеждат като законодателстващи, доколкото всички закони са насочени към съдействие на моралността на постъпките – нещо **вътрешно** (но не субективно), което не се подчинява на публичните закони. В същото време тези етически закони не бива да се мислят просто като наложени от една външна воля, доколкото тогава съответстващият им дълг не би бил свободна добродетел, а принудително задължение. Върховният законодател в една такава общност значи не трябва да се мисли като някакъв абсолютен монарх, а като “знаещ тайните на сърцето”²⁰, въздаващ всекиму според делата управител, чиито заповеди са заповеди на една абсолютно добра воля и тяхното спазване – дълг на всеки един член на общността. Такъв законодател обаче може да бъде

¹⁷ пак там, стр. 160

¹⁸ Им. Кант, *Критика на практическия разум*, С., 1993, стр. 183

¹⁹ Им. Кант, *Религията в границите на самия разум*, С., 1997, стр. 96

само Бог. Следователно етичската общност може да се мисли единствено като подчинена на божествените заповеди и то според законите на добродетелта. Този “народ Божи”²¹ е **църква** – невидима (като идея за обединението на всички хора в една етическа общност, подчинена на божественото морално законодателство) или видима (като действително обединение на хората според горния идеал).

От всичко казано дотук се налага следният извод: макар и да създава такива големи проблеми на спекулативния разум, въвличайки го в антиномия винаги, когато той се опита да го мисли, съществуването на Бога (идеята за това съществуване) е необходим гарант за **силата** на моралния закон. Последният не би бил така безвъпросно приет единствено от уважение, ако не беше Бог – ако не беше онази първопричина (с която теоретическият разум така и не може да се справи), онова фундаментално основание на синтеза на добродетел и щастие в понятието за най-висше благо; ако не беше онази абсолютно добра воля, с изискванията на която единствено си струва да се съгласува човешката и поради това несвята (но все пак устремена към светостта) воля. Кант отказва да отиде докрай и да признае, че Бог е гарант не само на силата, но и на **съществуването** на моралния закон. За него постулатите на чистия практически разум си остават условия единствено на практическата употреба на разума, но не и на моралния закон. Така постулирането на съществуването на Бога се оказва важен етап от **усъвършенстването** (в морален смисъл) на волята. Движението напред, прогресът в собствените максими протича най-естествено под идеята за съществуването на Бога. И, доколкото възцаряването на добрия принцип е възможно само в една етическа общност (църква) с един-единствен свят законодател (Бог), чиято воля естествено е съобразена с

²⁰ пак там, стр. 86

²¹ пак там

моралния закон, а не е принудена от него – дотолкова вярата, изповядването на религията на разума е най-сигурния, най-краткия, но и най-трудния път към най-висшето благо. Разумът, но само съчетан с една такава рационална вяра, е действителния осъществител на вселенската връзка – връзка, която се удържа от човека в сремежа му (в идеалния случай) към по-добър свят.

Природа

Кант полага способността за съждение²² като свързващо звено между разсъдък и разума или по-скоро като способност, предоставяща възможността за такова свързване и осъществяваща го. Разсъдъкът дава познавателни закони на природата като явление според чистите си, априорни понятия. Разумът, от своя страна, законодателствува в сферата само на практическото под понятието за свобода. Ясно се вижда, че без способността за съждение свободата остава изолирана от природата. А това не бива да се допуска, доколкото, дори и задължително да мислим един ноумен под понятието за свобода, все пак, неговите проявления действително са емпирични и са природа. Свободното действие е цел, а условието за неговото съществуване в природата се предпоставя от субекта като сетивно същество. Така, изцяло в сферата на теоретическото способността за съждение предоставя понятието за целесъобразност на природата като свързващо теоретическия разум с практическия: “от закономерността според първия към крайната цел според последния; защото по този начин се познава възможността на крайната цел, която може да стане действителна само в природата и в съгласие с нейните закони”²³. Как по-точно се осъществява този преход?

²² тук ще ни занимава само телеологическата способност за съждение, доколкото възнамеряваме да разгърнем нашия проблем на полето само на моралното

²³ Кант, Им., *Критика на способността за съждение*, С., 1993, с. 69

Кант разглежда два вида способност за съждение. Първата, определящата способност за съжедние, е способността да се привежда особеното под общи принципи, когато последните са налице. Ако те липсват, т.е. ако е налице само особеното, а общото трябва тепърва да се търси, способността за съждение е рефлектираща. В този смисъл, основната разлика между тях се изразява в наличието или липсата на общото, закона, принципа. Ако на рефлектиращата способност за съждение ѝ липсва такъв закон, тя трябва сама да си даде онзи трансцендентален принцип, по който да извърви пътя от особеното до общото. Кант го формулира по следния начин: “тъй като общите закони на природата имат основанията си в нашия разсъдък, който ... ги предписва на природата, частните емпирични закони с оглед на онова, което в тях е оставено неопределено от онези закони, трябва да се разглеждат според такова единство, като че също един разсъдък (макар не нашият) ги е дал за ползване от нашите познавателни способности, за да направи възможна една система на опита според частни закони на природата. Не като че по този начин би трябвало действително да се приеме един такъв разсъдък ...; а тази способност дава така един закон само на самата себе си, а не на природата.”²⁴ Важна е забележката на Кант, че с този принцип не се полага съществуването на един по-висш разсъдък, който да е “подредил” природата – този закон, както отбелязва и немският философ, е закон, който съдната способност сама дава именно на себе си, а не на природата. Този принцип допуска природна целесъобразност и законосъобразност, **сякаш** един разсъдък (не човешки) съдържа основанията за единството на многообразието на природните закони; той допуска непрекъснатост и свързаност на опита. Така този принцип може да се разглежда като максима на способността за съждение. Така се осъществява и

²⁴ пак там, с. 51

преходът между разсъдъка и разума: първият, чрез това, че познава нещата като явления, указва за съществуването на една свръхсетивна причина на природата, но не я определя; способността за съждение, чрез характерния ѝ принцип за определяне на природата, придава на тази причина “определимост чрез интелектуалната способност”²⁵; разумът ѝ придава оперделението чрез своя практически закон. Накрая, нека, все пак, отново да отбележим, че законът който рефлектиращата способност за съждение дава, е изцяло за нейно ползване и не бива да се прилага извън опита, т.е. това е регулативен принцип за преценка на явленията, а не “конститутивен принцип за извеждането на нейните (на природата – К.С.) продукти от техните причини”²⁶.

В природата откриваме каузална зависимост между явленията. Това означава, че всяко нещо е едновременно и цел, и средство за нещо друго. По този начин природата е механизъм. За да познаем нещо само като цел, трябва да излезем извън този механизъм. Разсъдъкът в този случай не е достатъчен, доколкото той предлага само прости природни закони. Разумът удовлетворява това изискване, доколкото като автономна воля сам си поставя цели и е способен да излезе извън причинно-следствената верига на природата: “едно нещо съществува като природна цел, когато е само на себе си причина и действие”²⁷. Освен това, в един такъв обект нищо не съществува напразно и не е продукт на сляп природен механизъм. Такъв един обект представлява организъм: всяка негова част е орган, съществува чрез и заради всички останали; той е организирана и самоорганизираща се същност. Понятието за природна цел тук съвсем не полага метафизическо познание за крайната цел на природата, която цел трябва да търсим извън нея; то не е конститутивно, а регулативно понятие,

²⁵ пак там, с. 69

²⁶ пак там, с. 259

²⁷ пак там, с. 270

което направлява не нашето познание за природата, а практическата способност на разума.

Човек

Различните природни предмети притежават външна целесъобразност, т.е. те служат като средство на организирания същества. Ако целта на едно такова същество е в самото него, то е не просто природна цел, а крайна цел. Ако е извън него, то е едновременно и средство, и цел. Нищо от самата природа не може да бъде крайна, последна цел. Имаме основание обаче да разглеждаме човека като такава последна цел: доколкото е единственото същество, което може само да си съставя понятие за цели, да си поставя цели според собствения избор. Човекът наистина може да се разглежда като крайна цел на природата, но само с уговорката (която и Кант прави), че той трябва да разбира това и да притежава воля да придава на природата и на себе си такова телеологическо отношение, което е изцяло достатъчно само на себе си, независимо от природата и следователно може да се разглежда като крайна цел, която обаче съвсем не е поместена в природата.

Кант определя щастието така: “състоянието на едно разумно същество в света, в чието цяло съществуване всичко става според неговото желание и воля, и следователно почива на съгласуването на природата с цялата негова цел...”²⁸. Значи, ако човекът позволи природата да стане цялата негова цел, той би станал неспособен да постави цел на собственото си съществуване, съобразно която да използва природата само като средство, а не като цел. Следователно целта, която трябва да бъде задоволена от природата (състоянието на щастие),

²⁸ Кант, Им., *Критика на практическия разум*, С., 1993, с. 175

не може да бъде крайна цел на природата. Другият вариант е чисто формален – уменият човек сам да си поставя свободни цели и да използва природата като средство. Това е културата и единствено тя може да бъде последна цел. Кант обаче уточнява, че става въпрос за култура на възпитанието, която е в основата на автономията на волята и се състои в отстраняването на цялата материя на искането, “в освобождаването на волята от деспотизма на желанията”²⁹.

Следователно човекът (а и всяко друго разумно същество) не съществува, с оглед на природата, за нещо друго. Той е последната цел на природата, доколкото може сам да си поставя цели и като субект на моралността да ползва природата само като средство, т.е. да я подчинява с оглед на своите цели, но не и да се оставя да бъде подчинен от нея, за да не загуби своята морална свобода. Последното би се случило, ако пренебрегне това и превърне човечеството в средство за постигането на някакви свои, вече несвободни, цели. Затова изискването за отнасяне към човечеството като към цел има формата на императив – защото свободата и моралността на субекта могат да се запазят само под тази идея. Следователно напълно основателно Кант поставя моралния закон в центъра на своята практическа философия – защото спазването му гарантира морала като такъв.

²⁹ Кант, Им., *Критика на способността за съждение*, С., 1993, с. 341

Моралният закон и религията на разума

Моралният закон

Моралният закон е чиста форма, законността като такава. Всички други морални принципи са негови конкретни проявления.³⁰ Нещо повече: моралният закон е база за морала; под него не стои нищо. За своето съществуване моралният закон не се нуждае от никаква “поддържаща” същност. Като аболютно необходим закон той обаче *постулира* съществуването на една свята воля (за пример за следване), но само като “условие за възможността на *задължителната* си сила”³¹. Святата воля на Бог не е гарант за съществуването на моралния закон и религията, в традиционния си вид, не може да се разглежда като основа на морала.

Следването на основния морален принцип в Кантовата философия значи не е ценност, която да се предоставя в готов вид от някакво религиозно или друго учение. Моралният закон затова и се спазва от уважение: “Моралният закон ... изключва напълно влиянието на себелюбието ... Но това, което възпира нашето самомнение в нашето собствено съждение, смирява ... Онова, представата за което като определящо основание на нашата воля ни смирява в нашето самомнение, събужда, доколкото е позитивно и е определящо основание, уважение към себе си.”³²

Уважението обаче си остава една неясна за теоретическия разум ценност. То може да бъде обяснено на полето на моралното, но спекулативният разум никога няма да може да го разбере. Затова именно уважението, а с това и

³⁰ вж. Кант, Им., *Критика на практическия разум*, С., 1993, стр. 60

³¹ Кант, Им., *Критика на чистия разум*, С., 1992, стр. 605

самият морален закон, се превръщат в свързващо звено, от една страна, между познавателната способност и вярата, между гражданското общество и етическо-гражданското общество, между човешките закони и законите като Божествени заповеди и, от друга, между библейската “емпирична” вяра и моралът като “чиста вяра на разума и чиста религиозна вяра”³³.

Моралната личност

Реалният осъществител на посочената по-горе връзка може да бъде само разумното същество. Личността разполага със свободата да твори в един каузално обусловен свят, т.е. да полага началото на нови редици условия, но винаги според закони, най-висшия от които е моралният закон. Само следването на последния може да гарантира запазването на автономията на волята, т.е. запазването на нейната моралност и свобода, защото само той като базисен закон има потенциала да регламентира законотворчеството на всички разумни същества. И, доколкото схващаме Бог като личност, дори и Той следва да се “подчинява” на този закон (с уговорката, разбира се, че подчинението на моралния закон е в самата природа на Бог, че още в понятието ни за най-висша същност се съдържа и изискването за подчинението ѝ на най-висшия морален принцип)³⁴.

Човекът като сетивно същество трябва да е подчинен на своята личност, ако желае своята свобода и морал³⁵. Светът, който той е призван да твори и единствения достоен за него свят, може да бъде сътворен само по подобие на

³² Кант, Им., *Критика на практическия разум*, С., 1993, стр. 117

³³ Кант, Им., *Педагогика. Спорът на факултетите*, С., 1994, стр. 79

³⁴ вж. Кант, Им., *Критика на практическия разум*, С., 1993, стр. 132

³⁵ пак там, стр. 131; вж. също Кант, Им., *Педагогика. Спорът на факултетите*, С., 1994, стр. 70 и Кант, Им., *Критика на чистия разум*, С., 1992, стр. 434

интелигибилния свят на чистия морал, който е по-голям от човешкото познание и който само религията на разума може да обясни.

Постулатите на практическия разум, моралният закон и религията на разума

Заради невъзможността на спекулативния разум да обясни еднозначно и в полза на морала свободата на волята, съществуването на Бог и безсмъртието на душата, Кант полага тези последните като постулати на практическия разум. В основата и на трите постулата на практическия разум обаче откриваме моралния закон, който чрез тях получава и гаранция за силата на своето прилагане.

Свободата е необходимото условие за морално законотворчество и целеполагане. Както видяхме и по-горе, спекулативният разум може да намери някакъв изход от антиномията, обаче така и не е в състояние **морално** да защити свободата, която и поради тази причина той трябва да приеме в готов вид от практическия разум. Само чрез свободата законотворчеството и полагането на цели (формално) удовлетворяват и категоричния императив. Следователно човекът като цел може да бъде ценност само под идеята за свободата.

Моралните максими, т.е. онези максими, които биха удовлетворили искането да бъдат и всеобщи, няма как да бъдат продуцирани и следвани отговорно другояче, освен под идеята за свобода. Ако личността не приеме собствената си свобода като постулат, няма да може да излезе извън природния ред на

причини и действия, да създаде един всеобщ принцип и да застане зад него. Няма как, освен под идеята за свобода, личността да прави морален свят по един интелигибилен модел, защото само моралният закон е това, което може да регламентира отношенията ѝ с другите подобни личности и да запази нейната свобода.

От гледна точка на религията свободата е именно това условие, без което постъпките не биха имали морален (свободен) или неморален (несвободен) смисъл. Без свободата биха отпаднали отговорността за стореното, грехът, възмездието за добрите или лошите максими. Не само делата, но и (най-вече) максимите са това, заради което Бог може да въздаде награда или наказание. Личността твори максими, съобразени или не с моралния закон и нейната свобода е онова, което ѝ дава възможността да каже “Аз сторих това според избора си” и да очаква възмездие за делата си.

По-нататък, Бог е онази свята воля, която дава пример за собствените максими на човека. Стремещт към “богоподобие” в този смисъл не е просто стремещт на човека към прогрес в неговите максими. Движението нагоре и напред е и “ставането” на самия човек, “раждането” на личността, а в смисъла на общността - “раждането” на етическо-гражданското общество.

Нека отново отбележим, че постулирането на святата воля на Бог следва приемането на моралния закон. Ключовият момент тук е именно тази (логическа) последователност: приемането на най-висшия морален принцип се случва преди постулирането на съществуването на най-святата воля и най-висшия законодател; личността първо става морална, а едва след това – религиозна. Изглежда, че за Кант този преход все пак е задължителен. Доколкото моралното е само по себе си достатъчно голяма ценност, за своето

съществуване то не се нуждае от религията. Доколкото обаче моралният закон е и генератор на ценности, моралният човек не може да не достигне до идеята за Бога, която не само решава антиномията на практическия разум, но е и необходимия³⁶ завършек на морално-религиозното узряване на личността.

Това е и причината Кант да е бил обвиняван в “изопачаване и унижаване на някои главни и основни принципи на Светото писание и християнството”³⁷. Разминаването с традиционното християнство поне в този проблем е повече от очевидно – Бог не е творец на всичко (и на моралния закон), както би постулирало християнството, а само постулат на един (вече морален) разум. Разрешаването на тази своеобразна антиномия обаче в никакъв случай не е по силите на човешкия разум. Едно обаче е сигурно – постулирането на съществуването на Бог и в двата случая е налице; и традиционното християнство, и “религията на разума“ на Кант не могат без връзката Бог-морален закон – в първия случай, Бог “дава” моралния закон, във втория – моралният закон е вече “даден” и, в последствие, припознат като Божи.

Накрая, безсмъртието на душата е онова условие, от което моралният закон се нуждае, за да разшири своето влияние безкрайно напред във времето. Този постулат насочва надеждата на вярващата личност към онзи момент, когато тя ще получи награда за своите морални максими приживе. Разбира се, не тази награда е, така да се каже, двигателят на моралното – единственият мотив за съобразяване със закона е самия закон и уважението, което той предизвиква у моралното същество. Но пък безсмъртието на душата, все пак, подсилва надеждата за справедливо въздаване (все някога) според максимите. Ако пък

³⁶ Им. Кант, *Критика на практическия разум*, С., 1993, стр. 176

³⁷ Кант, Им., *Педагогика. Спорът на факултетите*, С., 1994, стр. 12

самото безсмъртие е обещаната награда за моралната личност – това още повече засилва желанието на последната да следва моралния закон.

Морал и телеология

Постулатите на практическия разум, както видяхме, формално зависят от моралния закон и следователно от ценностите, заложи в него. Човекът като цел е онази ценност, която моралният закон безвъпросно и категорично налага. “Ставането” на личността, осъществяването на етическо-гражданското общество, най-общо - моралното законотворчество – всички те зависят от моралното, т.е. подчиненото на моралния закон, целеполагане. Последното, от своя страна, не може да се осъществи успешно без идеята за едно висше морално съзнание, което да следва и на чиито закони да се подчинява, без свободата, която именно е условието да се започват нови каузални редици в света, и без безсмъртието на душата, което да гарантира обезателното въздаване за следвалите закона. С други думи, следването на моралния закон, не може без религията, която е необходимия завършек на практическата, а с това и на спекулативната философия на немския философ, доколкото границите на теоретическия разум са белязани от антиномиите, които само практическият разум, макар и само в сферата на морала, има силата да разреши.

Религията на разума като завършек на учението на Кант

Изповядването на религията на разума е единственият изход, който Кант предлага на моралния човек за запазването на неговата свобода и за разширяването на неговото (практическо) знание. Свободният избор на човек да следва моралния закон и божествените заповеди не само съхранява

автономията на човешката воля и не само “прави” човека. Религиозният човек “знае” повече от атеиста или неморалния (несвободен) човек. Познанието на последния свършва с антиномиите; познанието на изповядващия религията на разума, в морален смисъл, започва с тях.

Спазването на моралния закон протича най-естествено на полето на религиозното. Важно е да се отбележи, че последното не е следствие на морала – религията на разума не е някакво учение, чиито корени следва да търсим в практическата философия на Кант. Вярата, религиозното са именно онова поле, на което моралът може да се разгърне, а религията на разума е само онова, “което може да се познае с *помощта на самия разум* в текста на религията на откровението, т.е. в Библията”³⁸.

³⁸ пак там

Заклучение

Моралният закон ни отвежда до религията и до необходимото постулиране на свободата на волята, безсмъртието на душата и съществуването на Бог. Именно това, че последният се оказва гарант само за силата на моралния закон (а не и за неговото съществуване), е ключът към разбирането на религията на разума не като някакво “ново”, “нетрадиционно” учение, а като единственото (според Кант) възможно разбиране, на което разумът е способен, когато се сблъска с текста на Библията.

И трите постулата в някакъв смисъл се генерират от моралния закон, за да може последният да създаде полето, на което да се разгърне с пълната си сила. Видяхме, че това поле е религията. В този смисъл, моралният човек израства и достига до религиозното, където отново моралният закон е това, което той следва, за да прогресира в собствените си максими, но вече според един най-висш модел. В основата на това движение напред, приемането на нови ценности и отстояването им, стои, разбира се, моралният закон. От гледна точка на теоретическото познание това движение свършва, когато моралният човек приеме Бог – с това той минава отвъд границите на теоретическия разум, но границите на вярата го отдалечават безкрайно напред.

Остава обаче един нерешен проблем, който поставихме в самото начало. Колкото и да е категоричен, моралният закон като че ли остава в сферата само на доброто пожелание или представлява само предупредение за това, какво би се случило, ако не го следваме, защото той предполага, че всеки човек е възприел човечеството като ценност а priori. Безусловното му спазване обаче не може да се гарантира от самия закон. За да преодолее това, Кант полага

изискването за спазването на този закон от уважение³⁹ - не от разбиране, не заради възприети преди това определени ценности, а именно от уважение.

Изискването, всеки да се отнася към човечеството като към цел, никога само като към средство, има безспорно своите теоретически основания. Кант показва, как и защо трябва да мислим човека и човечеството като цел. Проблематично е обаче изискването за безусловното възприемане на тази ценност а priori. Дори практическите постулати за съществуването на Бога и за безсмъртието на душата не могат да разрешат този проблем, доколкото те, според Кант, касаят само силата, но не и съществуването на закона, те са условия само на “необходимия обект на една определена от този закон воля”⁴⁰, но не и на самия закон, единственото условие на който е свободата⁴¹. Изглежда, в практическата философия на Кант, все пак, липсва обяснение за безусловното и гарантирано възприемане на човечеството като морална ценност.

Тук съвсем не поставяме под въпрос хуманистичния патос на немския философ. Проблематизирано е единствено изискването за спазването на един закон, който лежи в основата на морала и, както видяхме, има своите теоретически основания, но който не се основава, от друга страна, на никакви ценности, а по-скоро сам ги продуцира.

Религиозното може да се разглежда като най-висш “продукт” на практическия разум, доколкото последният постулира съществуването на една съвършено свята воля, която да служи за модел на моралното, но несъвършено, същество.

³⁹ вж. Кант, Им., *Основи на метафизика на нравите*, С., 1974, с. 40-42

⁴⁰ Кант, Им., *Критика на практическия разум*, С., 1993, с. 30

⁴¹ пак там

Моралът (моралният закон) прави религиозното (религията на разума). Последното би могло (както е решен този въпрос в традиционното християнство) да бъде онази основа, върху която да почива моралният закон. Кант обаче отказва този изход, доколкото за него моралът трябва да може да се обясни само с помощта на разума. Религиозното е само условие за разгръщане на моралното в пълната му сила; полагането на човека като цел е ценност сама по себе си. Приемането на тази ценност е въпрос на свободен избор. Въпрос на дълг е следването на моралния закон. Последният сам създава най-благоприятната за своето прилагане среда, а именно религията. По този начин разумът успява сам да обясни своето практическо приложение и, посредством вярата, да разшири своето (практическо) познание.

Библиография:

- Кант, Имануел, *Критика на чистия разум*, прев. проф. д-р Цеко Торбов, Издателство БАН, София, 1992, второ фототипно издание
- Кант, Имануел, *Критика на способността за съждение*, прев. проф. д-р Цеко Торбов, Издателство БАН, София, 1993, второ фототипно издание
- Кант, Имануел, *Критика на практическия разум*, прев. проф. д-р Цеко Торбов, Издателство БАН, София, 1993, второ фототипно издание
- Кант, Имануел, *Религията в границите на самия разум*, прев. Валентин Канауров, Издателство “Отворено общество”, София, 1997
- Кант, Имануел, *Основи на метафизика на нравите*, прев. Валентина Топузова, Издателство “Наука и изкуство”, София, 1974
- Кант, Имануел, *Антропология от прагматично гледище*, прев. Валентина Топузова-Торбова, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, София, 1992
- Кант, Имануел, *Пролегомени към всяка бъдеща метафизика, която ще може да се представи като наука*, прев. Валентина Топузова, Издателство “ЛИК”, София, 1993
- Кант, Имануел, *Към вечния мир*, Издателство БАН, София, 1993

- Кант, Имануел, *Кратки метафизически съчинения*, прев. Ангел Христов, ИК “Аргоформ”, 2000
- Кант, Имануел, *Педагогика. Спорът на факултетите*, съст. и прев. Валентин Канавров, ИК “Христо Ботев”, София, 1994
- Еко, Умберто, *Как се пише дипломна работа*, прев. Стефан Станчев, ИК "Алескандър Панов", София, 1999.
- *Кант и Кантовата традиция в България*, ред. колегия: проф. дфн Иван С. Стефанов и др., Издателство “ЛИК”, София, 2001
- Канавров, Валентин, *Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуален трансцендентализъм*, Издателство Faber, София, 2003
- Канавров, Валентин, *Размирието на разума*, Университетско издателство “Св. Климент Охридски”, София, 1994
- Стефанов, Иван, *Кант и проблемът за диалектиката*, Издателство “Наука и изкуство”, София, 1981
- Стефанов, Иван, *Трансценденталната философия и метафизика: От Кант до неокантианството*, Издателство “Наука и изкуство”, София, 1987

- Торбов, Цеко, *Кант и философията на разума*, в: сп. “Философски преглед”, бр. 1-2/1993
- Асмус, В. Ф., *Иммануил Кант*, Москва, 1973
- Тевзадзе, Г., *Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии*, Тбилиси, 1979
- Beck, Lewis White, introduction and translation of *Foundations of the metaphysics of moral; What is Enlightenment?, Immanuel Kant*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1959, XXVI, The library of liberal arts, 113
- Beck, Lewis White, *Essays on Kant and Hume*, 1978
- Wolff, Robert Paul, *Kant's theory of mental activity: A commentary on transcendental analytic of the critique of pure reason*, 1963