

НЕУЛОВИМАЯ СВОБОДА: ПРОБЛЕМА ОСНОВАНИЙ ЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ КАНТА

Уже через 6–7 лет после появления «Критики чистого разума» Кант стал самым влиятельным философом в Германских государствах. Феномен его успеха, на первый взгляд, загадочен. Ведь «Критика» написана сухим языком, изобилует непривычной по тем временам терминологией, и она могла бы вызвать отторжение философского сообщества. Решение этой загадки отчасти связано с умелой «рекламной компанией», невольно организованной Кантом. Еще до «Критики» Кант был хорошо известен в профессиональной среде. Немало откликов вызвала его полемическая работа «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики»¹. Кант переписывался с крупнейшими немецкими философами — М. Мендельсоном и И. Г. Ламбертом. Другой влиятельный автор — И. Н. Тетенс — обратил внимание на профессорскую диссертацию Канта и т. д. Вскоре после ее защиты в 1770 г. Кант дал понять своему бывшему ученику, известному врачу и философу М. Герцу, что собирается издать труд, содержащий «ключ ко всей тайне» метафизики². Герц обосновался в Берлине, центре культурной жизни Пруссии, и он, конечно же, поделился этой интригующей новостью со многими литераторами. Заинте-

¹ Хотя, поскольку работа вышла анонимно, не все знали имя ее автора.

² См.: AA 10:130–132 (все ссылки на тексты Канта даны по Академическому изданию его сочинений — первая цифра означает том, следующие — страницы) — *Kants gesammelte Schriften: Akademie-Ausgabe* (AA), В. 1900; «Критика чистого разума» цитируется в соответствии с международной системой пагинации: «А» — первое издание 1781 г., «В» — второе, 1787 г. — цифры означают страницы).

ресованные люди стали заглядывать в ярмарочные каталоги, ожидая сенсации (Кант обещал выпустить книгу еще в 1772 г.). Время шло, но Кант все отодвигал публикацию, периодически сообщая предположительные новые сроки Герцу. Ситуация накалялась. Когда в 1781 г. «Критика чистого разума» наконец вышла из типографии, Германия была уже готова к философскому перевороту.

Впрочем, предыстория «Критики» реально мало что объясняет. Большие ожидания, которые с ней связывались, обеспечили бы ей лишь эфемерный успех, если бы в этой работе не содержалось действительно революционных новаций. Более того, ждавшие «Критику» люди вовсе не испытали восторга при ее появлении. Ни Мендельсон с Гарве, ни Герц с Тетенсом так и не стали «критическими философами». Кантианство развивали молодые люди, усмотревшие в «Критике» то, что не могли увидеть университетские профессора.

Что же очаровало этих людей в «Критике»? Казалось бы, ответ очевиден: это, должно быть, доктрина, которую сам Кант в 1787 г. назвал «коперниканским переворотом» в философии, т. е. учение о законодательной роли рассудка по отношению к миру явлений. Однако это предположение не вполне корректно. Экстравагантное учение Канта о том, что человек как индивидуальное существо содержит в себе источник природных закономерностей¹, никогда не вызывало большого энтузиазма у его последователей. Его либо не понимали (или делали вид, что не понимают), либо замалчивали или трансформировали. Фихте, к примеру, толковал творческое Я в сверхиндивидуальном смысле, а неокантианцы рассматривали законодательную функцию рассудка только в ее регулятивном аспекте.

Так что источник громадного влияния Канта надо искать в какой-то другой концепции. Лучшей кандидатурой

¹ Как хорошо известно, Кант утверждал, что человеческий рассудок предписывает законы природе.

на эту роль оказывается его общее учение о человеке. Конечно, теория познавательных способностей, о которой только что шла речь, составляет важный компонент кантовской антропологической доктрины. И все же ее основой являются другие теории. Речь, конечно, не идет об эмпирическом учении о человеке, изложенном в «Антропологии с прагматической точки зрения». Эта работа — скорее нефилософское добавление к кантовской системе, нежели ее итог, как полагал А. В. Гулыга¹. Подлинной сердцевиной кантовской антропологии оказывается его этика или практическая философия. Об этом свидетельствует не только заявленный Кантом «примат» практического над теоретическим, но и то обстоятельство, что два из трех упоминаемых им основных вопросов философии («что я должен делать?» и «на что могу надеяться?»), в совокупности решающих главную проблему человека, рассматриваются именно в «практических» контекстах.

Практическая философия, общий очерк которой был дан Кантом уже в «Критике чистого разума», исследует природу морали. И именно возвышенные кантовские рассуждения на этические темы произвели наибольшее впечатление на современников. То, что философия Канта возводит человека на невиданную высоту, показывая бесконечную ценность человеческой личности, отмечали не только влиятельные кантианцы, такие как К. Л. Рейнгольд или М. Ройс², но и противники Канта, к примеру, Г. Э. Шульце (Шульце-Энезидем)³.

¹ Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 46.

² См., напр.: Reuss M. Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie nach Grundsätzen der kritischen Philosophie. Würzburg, 1797. Th. 1–2. S. 8.

³ Хотя сам Шульце критикует Канта, весьма показательна его ремарка (1792 г.), что еще до изучения кантовских текстов он слышал от их знатоков, что философия Канта содержит возвышенные рассуждения о человеческой нравственности — см.: Schulze G. E. Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. В., 1911. S. 3.

Трудно спорить с тем, что Канту удалось артикулировать важные интуиции всей новоевропейской культуры, показать самодостаточность человеческого Я как цели самой по себе. Он добился этого, тщательно проанализировав существо моральных предписаний. Моральность, по Канту, всегда связана с долженствованием, причем не условным, когда я должен сделать что-то для достижения неких внешних результатов, а «категорическим», безусловным, когда я сознаю, что просто должен совершить тот или иной поступок, независимо от выгоды, которую он мне сулит. Безусловность долга как раз и придает ему высшие ценностные характеристики. Ведь цель, по определению, обладает большей ценностью, чем средство, а безусловное, опять-таки по определению, не может быть средством. Поскольку человек, судя по всему, единственное существо в мире, наделенное моральным законом¹, то в качестве морального субъекта он оказывается высшей ценностью сущего, целью самой по себе.

Успех этико-аксиологических начинаний Канта, однако, не означает, что его этическая система как базис его антропологии лишена внутренних проблем. Некоторые из них едва ли не очевидны. Но важно не только зафиксировать эти проблемы, но и понять их природу: являются ли они результатом каких-то недоработок, или же вполне закономерны, а то и вовсе неизбежны в его философии, и плохо ли это.

О несообразностях ряда положений кантовского учения о моральной сущности человека стали говорить еще при жизни Канта. Впрочем, многие из обвинений в его адрес имели несколько «мифологический» характер и не отражали реальной ситуации. Скажем, один из самых обычных упреков Канту состоит в том, что его этика формаль-

¹ Хотя Кант неоднократно подчеркивал, что моральный закон мыслится нами как свойство разумных существ вообще, нам, по мнению Канта, неизвестны другие разумные существа, кроме человека. Нет свидетельств и в пользу присутствия в нашем мире безусловного в иных, неморальных, формах.

на¹, что отрывает ее от жизни. В действительности она скорее даже слишком содержательна. Хотя моральный закон, выражаемый категорическим императивом — «поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства»², на первый взгляд, и правда лишен каких-либо конкретных рекомендаций, но Кант убежден, что его легко применить к любым жизненным ситуациям и сделать основанием для предельно содержательных максимум, которые должны определять поведение человека³. Одной

¹ Такой упрек, к примеру, высказывал Гегель, в частности, в первой книге «Энциклопедии» (*Hegel G. W. F. Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 2 Aufl. Lpz., 1920. S. 81*). Вслед за Гегелем его повторяли многие философы, прежде всего марксисты (см., напр.: *Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978. С. 84*). Другие авторы не без успеха отражали подобные выпады (см., напр.: *Paton H. J. The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. L., 1950*, где автор разоблачает немало мифов о философии Канта). В отечественном кантоведении подобную демифологизацию этики Канта осуществил А. А. Гусейнов (см.: *Гусейнов А. А. Этика доброй воли // Иммануил Кант. Лекции по этике. М., 2000, С. 24–29*).

² АА 5:30.

³ Для этого достаточно представить, может ли планируемое действие быть всеобщим законом поведения людей, не отрицая самого себя (к примеру, всеобщее невозвращение долга устранил само понятие дачи денег взаймы). В таком случае оно аморально. Впрочем, Кант подчеркивал, что даже если действие в качестве всеобщего принципа не отрицает себя, то это еще не значит, что оно морально. Нужен дополнительный, уточняющий вопрос: хочу ли я, чтобы оно было принципом или формой всеобщего законодательства (АА 4:423)? Такое уточнение сближает кантовскую формулировку морального закона с «золотым правилом нравственности»: поступай так, как хочешь, чтобы поступали с тобой (или, в отрицательном виде — «чего не хочешь для себя, того не делай другим»). Отметим, правда, что Кант не отождествлял их и говорил, что это правило является не более чем одним из следствий морального закона, действующим при определенных ограничениях (АА 4:430). И в самом деле, кантовский моральный закон допускает следующую переформулировку: поступай так, как хочешь, чтобы поступали люди друг с другом. В этом варианте отсутствуют нежелательные для Канта «эгоистичные» оттенки, очевидные в «золотом правиле». С другой стороны, оно может быть прямо дедуцировано из кантовской формулы (см. любопытную попытку формализации этого дедуктивного вывода: *Brinkmann W. Die Goldene Regel und der Kategorische Imperativ: Rationalität und praktische Notwendigkeit // Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. B., 2001. B. III. S. 13–20*).

из таких максим — «не лги» — Кант даже посвятил специальную работу, где он доказывал, что лгать нельзя ни при каких обстоятельствах, даже из «человеколюбия»¹. Рассуждая в этом ключе, он вступал в противоречие с непосредственным нравственным сознанием, санкционирующим ложь из человеколюбия. Нетрудно заметить, что это противоречие возникло именно вследствие чрезмерной содержательности кантовской интерпретации следствий категорического императива, непосредственно из него не вытекающей. Трактовка его в качестве более формального принципа оставляет возможность индивидуальных реакций на различные этические ситуации, но не превращает нравственный выбор в произвол, так как сохраняет методiku проверки моральной ценности поступка через представление его максимы в образе всеобщего закона природы.

Другой неоправданный упрек Канту обычно связывают с именем Ф. Шиллера, уверенного в том, что кантовское понимание морали приводит к парадоксальному выводу, что нравственным может быть лишь тот поступок, который сопровождается ненавистью к человеку, которому делается добро. В противном случае, как полагал Шиллер, поступок будет совершен под влиянием симпатии, т. е. на основании чувственной, а не бескорыстной моральной мотивации. Этот вывод безоснователен, так как из наличия чувственной привязанности к человеку не следует, что последняя может быть единственным мотивом направленных на него поступков. Ничто не мешает морально вести себя и по отношению к любимому человеку.

Вообще, тезис о том, что Кант третирует чувственные мотивы, совершенно не соответствует действительности. Не говоря уже о том, что он высказывался о пользе так называемых «легальных» (т. е. моральных по форме, но чув-

¹ Впрочем, в «Метафизике нравов», вышедшей в том же 1797 г., что и статья «О мнимом праве лгать из человеколюбия», позиция Канта уже не столь однозначна.

ственных по содержанию) поступков, отмечая, что порождаемая ими привычка к внешней пристойности может облегчить переход к бескорыстным нравственным действиям, Кант считал, что чувственные склонности могут поддерживать мораль и в другом, гораздо более существенном смысле. Здесь надо напомнить, что чувственные склонности всегда нацелены на удовольствие, а совокупность возможных удовольствий Кант называет счастьем. Моральные предписания имеют большую ценность, чем стремление к счастью — здесь у Канта нет никаких сомнений. Вместе с тем он подчеркивает, что именно в результате морального поведения человек становится достойным счастья¹. Уже сама по себе эта формулировка подразумевает, что Кант не собирается отказывать человеку в праве на счастье. Проблема, однако, в том, что в нашем мире добродетель автоматически не приводит к счастью. Моральный закон не скоррелирован с законами природы, от которых в конечном счете и зависит чувственная удовлетворенность человека. Признание этого обстоятельства подталкивает Канта к следующему вопросу: может ли человек вести себя морально, зная, что этим он заслужит счастье, но едва ли получит его? Ответ, который он предлагает, может показаться неожиданным. Кант уверен, что обозначенная выше позиция является ни больше, ни меньше как «прагматическим абсурдом»². Единственный способ избежать его состоит в том, чтобы «усилить» моральную мотивацию надеждой на получение счастья.

Сама эта надежда предполагает допущение мудрого мироправителя, Бога, который в посмертном существовании воздаст нам по заслугам. Может, таким образом, показаться, что Кант жестко связывает мораль и религию. Некоторые на этом основании даже упрекают Канта в «торгашес-

¹ А 808–809 / В 836–837.

² АА 28:319.

ком» характере его этической системы¹. Но и эти нападки на Канта бесперспективны. Он специально отмечал, что речь идет не более чем о надежде на вознаграждение. Она не устраняет бескорыстности моральных поступков и автономии воли. Другое дело, если бы нам было достоверно известно о будущей жизни и существовании всеблаготворного Бога. Тогда, поступая морально, мы знали бы, что получим счастье. Моральность объективно стала бы средством обретения последнего, т. е. обрела бы корыстный, аморальный характер.

Ограниченность человеческого познания, таким образом, спасает мораль и вместе с ней ценность человеческой личности². И все же с надеждой на вознаграждение, поддерживающей моральную мотивацию, не все так очевидно. В принципе ведь моральные предписания самоценны, и можно представить себе мир, в котором люди вообще не задумывались бы о счастье в тех ситуациях, где они осознают необходимость морального поведения. Сам Кант не исключает этой возможности. Более того, он писал, что такой мир был бы лучше нашего³. Кант полагает, что внешняя теологическая поддержка моральной мотивации связана с «испорченностью» человеческой воли⁴. «Святая» воля не нуждается в ней. Позиция Канта выглядит вполне логичной, но интересно обратить внимание на ее следствия, в частности, на то, что из нее вытекает, что атеистичным по праву может быть только святое существо. Более того, поскольку святую волю в полном смысле слова можно приписывать лишь Богу, то именно он оказывается первым кандидатом на роль морального атеиста.

¹ Обычно такие заявления делаются в пылу устной полемики, и автору данной статьи доводилось слышать подобные обвинения в адрес Канта.

² См.: АА 5:146–148.

³ АА 18:718.

⁴ Об испорченности воли и «радикально злом» в человеческой природе Кант писал в поздних работах, в частности, в «Религии в пределах одного только разума».

Надо, впрочем, отметить, что тема испорченности человеческой воли и тем более неоптимальности нашего мира в известном смысле маргинальны для кантовской этической системы. Стремление же Канта согласовать добродетель и счастье не в меньшей степени связано с его признанием двойственной природы человека. Человек — одновременно феноменальное и ноуменальное существо. Как феноменальное Я он естественно стремится к счастью, ноуменальный же субъект является носителем морального закона. Игнорирование одного из этих компонентов искажает человеческую природу.

Такой подход, несомненно, фундирован кантовскими текстами. Но именно эта схема, как представляется, может выявить главную проблему кантовской этики — и на этот раз действительно трудную.

Для обозначения этой проблемы надо провести ряд предварительных уточнений. Начать можно с того, что Кант постоянно заявлял, что моральные императивы предполагают свободу человеческой личности. Сама по себе эта констатация не оригинальна. Связь морали и свободы не раз декларировалась в европейской мысли. Обосновывалась она примерно так: без свободы нет выбора, а при отсутствии выбора человек не может быть субъектом вменения, т. е. не несет ответственности за свои действия¹. Соответственно, нельзя, к примеру, говорить, что он поступил не должным образом — моральные контексты сразу испаряются. Всегда, правда, оказывалось, что при «интуитивной» понятности указанной связи, понятие свободы почему-то с трудом поддается более точному определению. Попытки все же дать его приводили к выводу, что свободу нельзя отождествлять с произволом, сводящим все поступки человека к цепи случайных событий, за которые он опять-таки

¹ Кант тоже подчеркивал это обстоятельство: «Действие вменяется, поскольку оно свободно» (АА 19:168).

не может нести ответственности. Если свободное действие не произвольно, то оно чем-то детерминировано. Однако этот вариант не менее опасен для свободы, поскольку детерминация, как может показаться, исключает выбор. Единственный выход из ситуации — показать, что детерминация детерминации рознь. Прежде всего, она не должна быть внешней. Свободный человек должен сам определяться к действию. Кроме того, это не может быть детерминация такого рода, которая исключала бы все другие возможности. Моральная детерминация должна оставлять хотя бы субъективную уверенность, что «все могло быть иначе». Первый аспект учения о свободе был детально разработан Спинозой, писавшим в «Этике», что свободна вещь, «определяющаяся к действию только сама собой»¹. Второй был акцентирован Лейбницем в «Опытах о теодицее» и развит его последователями, прежде всего в Германии. Кант знал об этих разработках, в частности, через А. Г. Баумгартена и И. Н. Тетенса, и мог заметить их минусы².

Главная проблема лейбницевской теории, различающей «моральную» и «метафизическую» (абсолютную) необходимость, состоит в том, чтобы показать реальную пользу этого различения. В самом деле, многое ли меняется от того, что я могу помыслить поступок, отличный от того, который был совершен мной? Ведь сделанное все равно необходимо. Свобода выбора оказывается иллюзией.

Трудность спинозовской интерпретации свободы в том, что хотя она хорошо смотрится в применении к Богу как

¹ *Spinoza B. Opera*. V. I. Lipsae, 1843. P. 188.

² Известно, что в конце 70-х гг. XVIII в. Кант тщательно изучал «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777) И. Н. Тетенса, в которых, помимо прочего, подробно излагается учение о свободе (см.: *Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. B. II. Lpz., 1777. S. 1–148). Кант, однако, остался недоволен концепцией Тетенса, являющей собой утонченный вариант лейбницевской теории свободы. В 1779 г. он писал М. Герцу, что Тетенс так и не выводит читателя из «лабиринта» своих идей (см.: AA 10:232).

абсолютно самодостаточному существу, ее очень трудно отнести к человеку. Может ли вообще человек действовать самостоятельно? Конечно, большинство человеческих действий ориентировано на цели, представление о которых почерпнуто из памяти и проецировано в будущее. В этом смысле они внутренне мотивированы. Но не получены ли эти представления из внешнего опыта, а если так, то не оказывается ли, что подлинные причины поступков человека лежат вне его?

Для решения упомянутых трудностей необходимо внести ряд уточнений в концепцию свободы. Прежде всего, следует показать, что человек действительно может сам определять свои действия. Кроме того, надо продемонстрировать, что его воля не встроена в механизм каузальной детерминации. Все это и было сделано Кантом.

Надо, впрочем, оговориться, что Кант далеко не сразу определился с деталями своего учения о свободе. Провозглашая связь моральности и свободы как ее основания, он вместе с тем проявлял явные колебания в вопросе о том, какая именно свобода нужна для морали. Все дело в том, что Кант различал два вида свободы: «практическую» и «трансцендентальную». Последнюю можно назвать свободой в строгом смысле. Это независимость определений воли (или вообще причинности) от каких-либо внешних влияний¹. Такая независимость не может быть реализована в мире феноменов, где все подчинено закону естественной детерминации одним событием другого. Поэтому трансцендентальная свобода может иметь место лишь в ноуменальном мире, и ее можно назвать «ноуменальной». Ноуменальная свобода не может быть предметом непосредственного эмпирического знания. А вот о практической свободе, как писал Кант в «Критике чистого разума», мож-

¹ Это определение включает «негативный» (независимость) и «позитивный» (самоопределение) аспекты (ср., напр., АА 27:494).

но напрямую узнать из опыта¹. Здесь же он отмечал, что ее достаточно для обоснования морали².

Но что же такое практическая свобода? Кант вводит это понятие, разъясняя термин «свободная воля» (*freie Willkür*). Он противопоставляет ей «животную волю», определяющуюся исключительно чувственными побуждениями, и говорит, что свободная воля «может быть определена независимо от чувственных побуждений, т. е. мотивами, представление о которых исходит из одного только разума»³. Для доказательства свободы в практическом смысле достаточно констатировать, что мы можем совершать поступки не только под влиянием чувственных импульсов, но и на основании рациональной мотивации⁴. При такой формулировке очевидно, что практическую свободу можно признать опытным фактом. Мы и в самом деле нередко руководствуемся разумом в наших действиях. В числе рациональных максим имеются и моральные предписания, которые могут стать предметом специального исследования.

Предлагая «эмпирическое» обоснование морали, Кант, с одной стороны, сохраняет определенную верность вольфианской традиции, которая оказала серьезное влияние на его философское развитие. Вольф и его последователи утверждали, что мораль может получить прочное основание уже в так называемой «эмпирической психологии», выводы которой не зависят от положений «рациональной психологии»⁵, пытающейся проникнуть к основаниям душевной жизни. Кант и сам читал лекции по эмпирической и рациональной психологии (в основном по учебнику вольфианца А. Г. Баумгартена), и показательно, что проблема

¹ A 802 / B 830.

² A 802–803 / B 829–831.

³ A 802 / B 830.

⁴ Ibid.

⁵ См.: *Wolff Chr. Ausführliche Nachricht von seiner eigenen Schrifften*, die er in Deutscher Sprache heraus gegeben. 2 Aufl. Frankfurt am Main, 1733. S. 251–252.

практической свободы рассматривалась им именно в контексте эмпирического учения о душе¹. Но ценой такого подхода оказывается, что разум, определяющий волю к действию, приходится истолковывать всего лишь как «одну из естественных причин», мотивирующих поведение², поскольку опыт знакомит нас только с феноменальным миром природных зависимостей. В этой связи Кант делает весьма странное замечание: «Не определяется ли, однако, сам разум в этих действиях, посредством которых он предписывает законы, в свою очередь другими влияниями и не оказывается ли то, что в отношении к чувственным побуждениям называется свободой, в отношении к более высоким и отдаленно действующим причинам опять природой — этот вопрос не касается нас в практическом смысле, поскольку мы прежде всего ищем у разума лишь предписания для поведения»³. Странность этого замечания — в проблематическом характере высказанного утверждения. Ведь еще в центральном разделе «Критики чистого разума» — «трансцендентальной аналитике» — Кант доказал, что закон причинности имеет универсальное значение для всех природных событий⁴. Это значит, что разум как одна из естественных причин не *может*, а *должен* определяться извне чем-то другим. И это «что-то другое» может быть лишь чувственными склонностями. Вопрос лишь в том, насколько это «усиление» реально вредит моральному закону.

В самом деле, не исключено, что для морали достаточно, чтобы ее закон непосредственно происходил от разума, а вопрос о более глубоких основаниях уже не столь существен. Чтобы понять, так ли это, надо более тщательно проанализировать сам моральный закон. В «Критике чис-

¹ Иногда он даже называл практическую свободу «психологической» (ср. АА 5:97).

² См.: А 803 / В 831.

³ Ibid.

⁴ См.: А 189 / В 232; В 159–165.

того разума» Кант лишь мимоходом коснулся его. При более внимательном рассмотрении он, однако, выяснил, что упомянутая выше трактовка оснований морали несовместима с существом нравственных предписаний. Уже в популяризаторской работе 1785 г. «Основоположение к метафизике нравов» Кант четко показывает, что моральность предполагает бескорыстность действий. Если действие бескорыстно, то оно мотивировано не чем-то внешним, а самим собой. Это означает, что его мотивация не зависит от приходящих обстоятельств, т. е. имеет всеобщий, безусловный характер. Это выдает рациональное происхождение моральных предписаний. Ведь разум, по Канту, есть априорная способность, благодаря теоретическому применению которой человек может мыслить безусловное¹. Разум мог бы и не определять волю, т. е. не становиться практическим, но факт существования морального закона², безусловность и всеобщность моральных императивов доказывают, что мы обладаем не только теоретическим, но и практическим разумом. Кроме того, эта безусловность означает, что мы должны быть в состоянии противостоять любым чувственным склонностям. Кант не хочет сказать, что человек может заранее знать, что будет вести себя морально — но, во

¹ Разум, по Канту, вырастает из рассудка. Рассудок — это «способность правил», а разум доводит эти правила до безусловного. В этой абсолютизации правил нет ничего таинственного. Кант (вполне традиционно) связывает разум со «способностью умозаключений». Разум «в логическом смысле» и есть эта способность. Построение умозаключения предполагает, в частности, отыскание большей посылки, содержащей некие универсальные принципы. Разум в «реальном» теоретическом применении тоже ищет безусловные принципы, но только не для суждений, а для вещей.

² Кант называет его «фактом чистого разума» (AA 5:47). Это загадочное понятие вызывает немало дискуссий в современном кантоведении. См., напр.: *Gunkel A. Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*. Bern, 1989. S. 201–204; *Loparic Z. Das Faktum der Vernunft — eine semantische Auslegung // Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. B., 2001. B. III. S. 63–71; *Stangneth B. Das «Faktum der Vernunft» — Versuch einer Ortsbestimmung // Ibid.* S. 104–112.

всяком случае, он знает, что может так себя вести¹. Если проанализировать это утверждение, то окажется, что подобная ситуация предполагает, что разум, определяющий волю, должен быть выключен из механизма естественной причинности. Метафора весов с гирьками не подходит для человеческой воли. Ведь если бы практический разум был одной из естественных причин, всегда можно было бы найти способы перевесить его чувственными склонностями. Можно, конечно, сказать, что обычно так и происходит. Кант, однако, и не утверждает, что разум непременно берет верх. Он лишь отмечает, что мы не считаем подавление нравственного закона чувственными склонностями чем-то само собой разумеющимся — и этого достаточно для исключения разума из ряда естественных причин.

И теперь очевидно, что Кант должен был отказаться от высказанного в «Критике чистого разума» тезиса, что для обоснования морали достаточно допущения практической свободы, известной из опыта². Моральность предполагает абсолютную свободу, которая (как показал Кант еще при решении «космологической антиномии» в диалектическом разделе «Критики чистого разума») может существовать лишь в ноуменальном мире, где лишен действительности закон естественной причинности. На необходимость абсолютной свободы для морали Кант указывает уже в «Основоположении». Но гораздо более четко он заявляет об этом в «Критике практического разума». Он пишет здесь, что моральную волю «надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а

¹ АА 5:30.

² Л. У. Бек, правда, пытался доказать, что в «Критике чистого разума» Кант вовсе не утверждал, что практическая свобода возможна без трансцендентальной (см.: *Beck L. W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago, 1963. P. 190*). Однако с этим невозможно согласиться хотя бы потому, что, как мы видели, Кант называл «практическую» свободную волю одной из естественных причин, что резко ограничивало ее от сферы трансцендентальной свободы.

именно от закона причинности. Но такая независимость называется свободой в строжайшем, т. е. трансцендентальном смысле»¹. Далее он прямо говорит, что подобная свобода переносит нас в умопостигаемый, т. е. ноуменальный, «порядок вещей»². Возможность такого переноса была подготовлена еще в «Критике чистого разума». Рассматривая там «противоречия трансцендентальных идей», Кант, в частности, писал, что ключом к их решению является «трансцендентальный идеализм», т. е. признание феноменальности чувственного мира и противопоставление ему мира ноуменов. Одно из упомянутых противоречий, или антиномий, было связано как раз с коллизией свободы и естественной необходимости. Кант утверждал, что оба этих понятия могут быть истинными при разнесении их по разным мирам, ноуменальному и феноменальному.

И уже в диалектическом разделе «Критики чистого разума» Кант давал понять, что локализация свободы в мире ноуменов может иметь значение при решении важнейших вопросов философии морали. Мы видели, однако, что в первой «Критике» он в полной мере не воспользовался этим потенциалом. И теперь самое время отметить, что это было связано вовсе не с отсутствием концептуальной схемы, а с серьезными проблемами, сопряженными с попыткой истолковать ноуменальную свободу в качестве фундамента морального закона. Кант прекрасно видел эти трудности и старался избежать их. Со временем он, однако, понял, что другие варианты обоснования морали еще более проблемны, и пошел на радикальные решения. Об этих решениях только что шла речь. И нельзя не признать, что они адекватнее отражают природу нравственного сознания, чем многие другие концепции, в том числе упоминавшиеся выше теории Спинозы и Лейбница. В самом деле, в учении о ноуменальной свободе Кант вырывает волю из

¹ AA 5:29.

² AA 5:42.

механизма естественных причин, что позволяет говорить о реальной, а не иллюзорной свободе. Этому же способствует соединение свободных действий с практическим разумом как априорной способностью души, несводимой ни к чему внешнему¹.

И все же может показаться, что достоинства кантовской теории с избытком перекрываются ее недостатками. Для пояснения ситуации целесообразно вновь обратиться к кантовским лекциям по психологии, уже упоминавшимся в данной статье. Только на этот раз речь пойдет не об эмпирической, а о рациональной психологии. Рассматривая здесь вопрос об абсолютной свободе Я, Кант отмечал, что ее допущение угрожает противоречием с тезисом о зависимости человеческой души от Бога². Это противоречие, впрочем, не фатально. Во-первых, само бытие Бога есть предмет веры, а не знания. Во-вторых, непонимание нами возможности согласования свободы и зависимости от Высшего существа можно объявить следствием несовершенства нашего познания. Так Кант и поступает. Он говорит, что из того, что мы не в состоянии уяснить непротиворечивость этой ситуации, не следует, что она действительно противоречива³. С другой стороны, устранять субъективную явленность противоречия все равно приходится силовым путем, и Кант прямо заявлял, что понятие свободы не развязывает, а «разрубает узел»⁴. Эта позиция очень показательна. Свобода, как полагает Кант, может быть допущена даже несмотря на видимые противоречия. В «Критике чистого разума», вышедшей через несколько лет после цитированных лекций, Кант тоже говорит о противоречиях, связанных с понятием трансцендентальной свободы, но

¹ А привязка ноуменальной свободы к практическому разуму не дает смешивать ее с произволом.

² Об этом противоречии Кант писал и в «Критике практического разума» (AA 5:100–101).

³ См.: AA 28:270–271.

⁴ См.: AA 28:346.

приводит уже другой пример. Он пишет, что трансцендентальная свобода, «как кажется, противоречит закону природы и, стало быть, всякому возможному опыту»¹. Кант хочет сказать, что если разум, определяющий волю, совершенно независим от естественных каузальных связей, то непонятно, каким образом он может выступать порождающей причиной поступков, относящихся именно к сфере опыта, неважно, внешнего или внутреннего.

Иными словами, если свободные поступки имеют основание в ноуменальном мире, а сами принадлежат миру феноменов, где все обусловлено феноменальными же причинами, в данном случае — чувственными склонностями, то можно ли вообще говорить о реальности подобных поступков? Мало того, что любой такой поступок можно будет объяснить из чувственных побуждений, получается, что он и действительно будет совершаться под их влиянием. Ведь если бы ноуменальная свобода все же могла прорываться в мир явлений, то происходило бы нарушение закона естественной причинности. Кант же считает, что этот закон непреложен. Но в таком случае он все-таки должен был бы признать иллюзорность свободы и морали². Максимум, что он мог бы сказать: «Мы сознаем, что должны поступать по моральному закону, но не в состоянии делать этого».

Кант, однако, считает, что если мы должны делать что-то, то можем это сделать. И перед нами явное противоре-

¹ А 803 / В 831.

² Л. У. Бек полагал, что для спасения Кант должен был бы поступиться убеждением в непреложности закона естественной причинности и трактовать его в качестве регулятивного принципа (см.: *Beck L. W. Op. cit.* P. 192–193). Это весьма перспективное решение. Субъективное противоречие, правда, остается и в этом случае. Но его, как мы увидим, не всегда стоит бояться. Предложения Бека вызвали в целом позитивную реакцию среди кантоведов, хотя были и критические отзывы — см., напр.: *Allison H. E. Empirical and Intelligible Character in the Critique of Pure Reason // Kant's Practical Philosophy reconsidered.* Ed. by Y. Yovel. Dordrecht., 1986. P. 20.

чие: мы можем и одновременно не можем вести себя как свободные существа. Представляется, что в этом и состоит главная проблема кантовской этики.

Нельзя сказать, что Кант обходит эту трудность. Напротив, он всячески акцентирует ее и пытается найти решение в различении «интеллигибельного» и «эмпирического характера» человека. Эмпирический характер — это совокупность естественных причинных связей, образующих феноменальную жизнь того или иного индивида. Интеллигибельный же характер выражает ноуменальную сторону жизни человека, раскрывает его как свободное существо. Мысль Канта состоит в том, что ноуменальная свобода и феноменальная необходимость могут быть совмещены при предположении, что свободный выбор, сделанный на ноуменальном уровне, является именно тем, что формирует эмпирический характер человека. Хотя все его поступки механически детерминированы, сами законы и характер этой детерминации определены его свободным выбором¹.

Кант возлагал серьезные надежды на это решение, хоть и соглашался, что оно не может в полной мере удовлетворить наш разум. Кажется, однако, что он сильно переоценивал его потенциал. Ведь тезис о свободном формировании ноуменальным Я собственной феноменальной жизни порождает горы новых трудностей. Прежде всего, когда происходит эта феноменологизация ноумена? И можно ли переформировать эмпирический характер? Ясно, что нет — созданные естественные причины детерминируют его раз и навсегда². Тогда приходится предположить, что в момент

¹ См.: А 545–557 / В 574–585; АА 5:98.

² Этот момент не учитывал Г. Хаймзот, отстаивавший тезис о возможности изменения эмпирического характера, на том основании, что интеллигибельный характер, как он считал, должен пониматься так, будто он «постоянно формирует эмпирический характер» (*Heimsoeth H. Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Th. 2. B., 1967. S. 405–406.*)

своего возникновения человек делает изначальный выбор в пользу добра или зла — причем делает это, по всей видимости, еще не обладая самосознанием.

Некоторые высказывания Канта говорят о том, что он склонялся именно к этой интерпретации¹. Но не говоря уже о том, что она сама по себе близка к абсурду (интуиция подсказывает, что свободный выбор должен быть сознательным), она не избавляет от парадоксов. Человек как феноменальное существо не живет в изоляции от мира и других людей, наделенных своими эмпирическими характеристиками. И если допустить, что он свободно формирует свое эмпирическое Я, подчиненное естественной каузальности и взаимодействующее со своим окружением согласно законам последней, то получается, что между людьми должно существовать что-то вроде предустановленной гармонии. Кант всегда крайне негативно относился к этому понятию, считая, что оно означает конец философии². И тем не менее объективная необходимость подталкивала его к тому, чтобы воспользоваться им³. Однако в конечном итоге и оно не помогает. Предустановленная гармония может быть устроена только Богом, который, стало быть, сам решает вопросы «свободного выбора»⁴.

Можно, правда, пойти другим путем и вообще отрицать бытие Бога, а заодно и всех других личностей, кроме самого себя. В этом случае необходимость какого-либо согласования эмпирических и ноуменальных характеров разных индивидов отпадает. Но такая «эгоистическая», как говорили в XVIII веке, система тоже противоречит основоположениям кантовской этики. Ведь следование моральному закону со-

¹ В «Критике практического разума» Кант говорит (AA 5:100) о «добровольно принятых злых и неизменных основоположениях», проявляющихся уже «с раннего детства» (von der frühen Jugend).

² См., напр.: AA 17:564.

³ См.: AA 18:415.

⁴ Понятно, что никакого свободного выбора в этом случае не остается.

проводится верой в существование Бога, а сам этот моральный закон предполагает бытие других личностей.

Итак, «эгоистическое» и «теологическое» разрешение трудностей кантовского учения о моральном законе и свободе фактически уничтожает это учение. Любопытно, что противники Канта нередко предлагали «усовершенствовать» его систему именно в указанных направлениях¹. Но все подобные предложения выхолащивают понятие свободы. Однако, оставаясь на позициях Канта, приходится признать, что он оказывается в совершенно апоричной ситуации². Непротиворечивого выхода, при сохранении моральной свободы, из нее нет. И порой сам Кант высказывался в том духе, что упомянутые трудности «неразрешимы»³. Что же это может значить? Быть может, речь идет о каких-то просчетах Канта, так и не сумевшего создать когерентную теорию свободы? Присмотревшись, однако, мы заметим, что противоречивость кантовской концепции является скорее свидетельством ее фундаментальности и говорит в пользу Канта.

В самом деле, чем так плохо противоречие? «Тем, — отвечают логики, — что из него следует, все, что угодно». Но не выражает ли формула «все, что угодно» саму сущность свободы⁴? А если так, то лучшей теорией свободы надо

¹ О том, что кантовская система имеет тенденцию к онтологическому «эгоизму» (солипсизму), писали еще во времена Канта, напр., А. Вайсхаупт (*Weishaupt A. Ueber der Gründe und Gewisheit der menschlichen Erkenntnis zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Nürnberg, 1788. S. 99*) и Ф. Г. Якоби (*Jacobi F. H. Werke. B. II. Lpz., 1815. S. 310*). Замечания же о том, что Кант не догадался о теологических основаниях собственной системы, высказываются и в наши дни (см.: *Судаков А. К. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М., 1998. С. 201–237*).

² В черновиках сам Кант называл ее «парадоксом» (AA 19:182, 183).

³ AA 18:98.

⁴ Такое понимание вполне согласуется с позицией Канта, писавшего о том, что «свобода есть субъективная беззаконность» (AA 19:214). Вместе с тем, свободная воля может давать законы самой себе, обретая в качестве самозаконотворяющей реальную автономию (см.: AA 4:431).

признать ту, в которой с наибольшей убедительностью показана неизбежность противоречий, заключенных в этом понятии. Для этого нужно продемонстрировать исчерпанность всех средств его непротиворечивого толкования. В этом смысле Кант пошел дальше других. И хотя он не выразил указанную позицию со всей прямоотой, само его стремление не прятать, а, наоборот, максимально раскрывать трудности и неразрешимые проблемы собственной теории свободы¹, означает, что он был готов признать необходимую алогичность главного понятия этики².

¹ См.: AA 5:100, 102–103.

² Отметим, правда, что эта алогичность, судя по всему, должна носить лишь субъективный характер — хотя бы потому, что речь идет о свободе человеческого субъекта. Но избежать объективных противоречий в кантовском учении о свободе можно лишь при «слабой» интерпретации его «коперниканского переворота» (т. е. при признании, что законы рассудка — в том числе закон естественной причинности — не являются источником природных закономерностей, а лишь регулятивными эпистемологическими допущениями), упоминавшейся выше в связи с Л. У. Бекон. Ее придерживаются многие современные кантианцы (среди кантоведов есть и кантианцы), к примеру, Б. Тёле (см.: *Thöle B. Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*. N. Y., 1991) в Германии или В. А. Жучков в России. Сам Кант, правда, считал, что при подобной интерпретации мы не могли бы мыслить мир ноуменов и, стало быть, не смоли бы помещать туда трансцендентальную свободу (AA 5:53–54). Это убеждение возникло у Канта в результате сложной аргументации, составляющей «трансцендентальную дедукцию категорий». Однако усилиями ряда кантоведов было показано, что в дедукции Кант делает некоторые логически не вполне оправданные допущения (см., напр.: *Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge*. N. Y., 1987. P. 118; *Thöle B. Op. cit.* S. 261; подобное мнение высказывает и один из самых влиятельных современных кантоведов — В. Карл в работе о «десятилетии молчания» Канта — *Carl W. Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen, 1989). А это значит, что опасения Канта насчет мыслимости ноуменального места свободы могли быть напрасными.