ЭТИКА ИММАНУИЛА КАНТА

Основы кантовской этики

Кант - философ свободы

Этика Иммануила Канта весьма злободневна для нас. Чтобы в этом убедиться, достаточно раскрыть его “Критику практического разума” на странице, где написано следующее: “Предположим, что кто-то утверждает о своей сладострастной склонности , будто она, если этому человеку встречается любимый предмет и подходящий случай для этого , совершенно непреодолима для него ; но если бы поставить виселицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы повесить его после удовлетворения его похоти , разве он и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо долго гадать, какой бы он дал ответ. Но спросите его, если бы его государь под угрозой немедленной казни через повешение заставил его дать ложное показание против честного человека, которого тот под вымышленными предлогами охотно погубил бы, считал бы он и тогда возможным, как бы ни была велика его любовь кжизни, преодолеть эту склонность ? Сделал ли бы он это или нет, – этого он, быть может, сам не осмелился бы утверждать; но он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно. ”

Как видим, Кант сопоставляет тут две житейские ситуации. В первой из них он имеет в виду именно обыденную похоть, как пример некоего удовольствия, могущего мотивировать поступки человека, а не возвышенную любовь, подобную той, которую испытывал Данте к Беатриче или Петрарка к Лауре. Что касается второй ситуации, то советская действительность, которая еще только едва - едва начала становиться для нас вчерашней, сделала ее в нашей стране поистине массовой. В годы репрессий тысячи людей не теоретически, а на практике стояли перед дилеммой: оговорить требуемое количество невинных людей с тем, чтобы получить эфемерную надежду остаться в живых, или же, несмотря на пытки, не нарушить девятую заповедь декалога: “не лжесвидетельствуй”. Правда, вместо кантовского “государя” у нас действовали чиновники , а вместо повешения чаще применялся расстрел, но ведь эти мелкие несовпадения не меняют ситуацию в целом . Да и позже, в шестидесятые и семидесятые годы, когда режим смягчился и смертная казнь уже не грозила, люди, читая продукцию самиздата, должны были считаться с возможностью оказаться перед лицом следователя, задающего неприятный вопрос о том, кто же это предоставил в наше распоряжение запрещенную литературу, а может быть, и предлагающего кого-либо оговорить в обмен на прекращение “дела”. Так что ситуация, описанная Кантом, была очень злободневной в совсем недавнем прошлом, да остается таковой и сейчас, ибо с уходом коммунистической идеологии и падением советской власти не намного уменьшилось общее количество насилия как у нас, так и во всем мире, и всегда есть опасность попасть в лапы какого-нибудь “игемона”, который во имя национальной, религиозной или какой-либо еще идеи потребует нарушить не только девятую, но и все до одной моральные заповеди, какие только существуют на свете.

Но этика Канта не просто злободневна; она еще и возвышает наш дух: ведь Кант учит, что человек даже перед лицом смерти может устоять перед насилием. Кант мудр и знает, что это очень трудно: никто заранее не осмелится утверждать, что не сломается, не “расколется” под пыткой, что страх смерти не возьмет верх. И тем не менее, по Канту, каждый может преодолеть свою любовь к жизни и выдержать любое насилие: “он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно”. Прав ли философ? Я думаю, что да, хотя в XX веке множество изощренных заплечных дел мастеров как у нас, так и в его стране, казалось, прилагало все усилия для того, чтобы доказать его неправоту. В своей деятельности гестаповцы исходили из того, что человек - существо целиком и полностью природное, безусловно подчиняющееся законам физики, химии, физиологии, психологии. Его поведение только по видимости свободно, на самом же деле оно абсолютно детерминировано этими законами. Если подойти к делу “научно” и тщательно изучить, какое влияние оказывают на поведение людей те или иные физические, химические, фармакологические или психологические воздействия, то, соответствующим образом подбирая их и дозируя, можно будет любого человека заставить делать все что угодно. На рядовых, обычных людей действуют грубые методы, но и для самого упорного можно подыскать такую комбинацию воздействий или употребить в ход такое экзотическое средство, скажем какую-нибудь невыносимую крысу (см. “1984” Дж. Оруэлла), что требуемый эффект тут же будет достигнут.

С этим строго детерминистическим мировоззрением палачей все время борются их жертвы и, на первый взгляд, успешно, поскольку насчитывается немало людей, выдержавших все пытки, которым их подвергли, и не поддавшихся своим мучителям. Однако последних не убеждает эта чистая эмпирия: они возражают в том духе , что тут либо исполнители были нерадивы, либо они были недостаточно грамотны в своем деле, либо сама “пыточная” наука еще не достигла совершенства и имеет досадные пробелы, которые, разумеется, в будущем будут ликвидированы. Таким образом, их детерминистическая концепция остается непоколебленной, несмотря на вновь и вновь встречающиеся случаи героического поведения жертв, в результате которого срываются все попытки добиться заранее намеченных результатов. Эта кровавая полемика палачей и их жертв не вчера началась и не завтра кончится. Древнекитайские чиновники в своих ямынях были твердо уверены, что могут добиться от попавших в их руки людей всего, чего захотят. Инквизиторы в Западной Европе научились извлекать в высшей степени диковинные признания у подследственных колдунов и ведьм. Современные виртуозы следственных дел тоже, как мы знаем, изрядно в этих делах преуспели. И однако во все времена находились и находятся люди, которые ни во что не ставят угрюмый детерминизм своих “следователей”, считая, что дух человеческий настолько выше и сильнее всего земного, что никакие, даже самые жестокие ухищрения последних, не смогут его сломить.

Кант стоит на стороне жертв! Его этика может служить им теоретической базой в споре с абсолютным детерминизмом палачей. Квинтэссенцией этики Канта является учение о том, что человек существо не только природное, но и свободное. *Кант* - *философ свободы.* Я думаю, что это самое ценное в нем, как этике. Как известно, проблемы морали волновали Канта с юных лет, но свое оригинальное учение о нравственности он создал уже в конце жизни. Спекулятивные основы этого учения заложены в “Критике чистого разума” (1781-1787) . В 1785 г. Кант выпустил в свет “Основы метафизики нравственности”. К 1788 г. относится его главное сочинение по этике - “Критика практического разума”. Наконец, в 1797г. появилась “Метафизика нравов”. Это основные труды Канта по теории нравственности. Данной теории он придавал первостепенное значение; одновременно с ней он разработал свою эстетику в “Критике способности суждения” (1790) и философию религии в “Религии в пределах только разума” (1793-1794), и специалисты знают, насколько та и другая фундированы его учением о морали.

Детерминированность мира

Остановимся сначала на спекулятивных основах кантовской этики. Кант придерживался господствовавшей в умах подавляющего большинства ученых и философов нового времени предпосылки, суть которой состояла в том, что в природе все строго детерминировано. В “Критике чистого разума” мы можем прочитать: “Закон природы гласит, что все происходящее имеет причину, что каузальность этой причины, т. е. *действие,* предшествует во времени и в отношении *возникшего* во времени результата сама не могла существовать всегда, а должна быть *произошедшим* событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке; этот закон, лишь благодаря которому явления составляют некую *природу* и делаются предметами опыта, есть рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений и исключений для какого бы то ни было явления. . . ” Положение о том, что в природе господствует строгая причинно-следственная необходимость, может быть только предпосылкой, только предвзятым положением ; его нельзя доказать. Более того, повседневный опыт, казалось бы, на каждом шагу опровергает это положение: ведь мы постоянно сталкиваемся со всякого рода случайностями. В космосе Аристотеля, философа, который при объяснении явлений окружающего мира чуждался всяких идеализаций и предпочитал исходить из того, что непосредственно наблюдал, присутствует не только необходимость, но и случайность , а также самопроизвольность *.* Положение о том, что все в мире строго детерминировано, возникло, по-видимому, в среде пионеров галилеевской науки , перед глазами которых впервые появилась эта грандиозная идеализация - цельная картина природы, где все явления цепляются друг за друга, образуя во времени непрерывные цепочки причинно-следственных связей. Случайность была изгнана из природы и переведена с онтологического на гносеологический уровень: случайными представляются нам те явления, причину которых мы пока не можем найти. Именно *пока*, ибо известен “гносеологический оптимизм” зачинателей науки нового времени, их убежденность в принципиальной познаваемости природы и безграничных возможностях научных методов; этот оптимизм подпитывал и подпитывает до сих пор идею научного прогресса. Детерминистическая закваска эксплицитно или имплицитно, в большей или в меньшей мере присутствует у подавляющего большинства мыслителей нового времени, особенно у тех, кто так или иначе ориентировался на науку или хотя бы считался с ней.

Феномен и ноумен

В общую картину полностью детерминированного мира входил и человек, как существо природное. Детерминанты человеческих поступков именовались мотивами, побуждениями, импульсами и т. п. , причем считалось, что эти детерминанты определяют все поступки людей с такой необходимостью, с какой, например, траектория полета брошенного камня определяется притяжением земли и сопротивлением воздуха. Вот как высказался в трактате “О свободе воли” Артур Шопенгауэр, защищая закон причинности, безраздельно царящий, по его мнению, в природе: “Совсем не метафора и не гипербола, а вполне трезвая и буквальная истина: что подобно тому, как шар на бильярде не может прийти в движение, прежде чем получит толчок, точно так же и человек не может встать со своего стула, пока его не отзовет или не сгонит с места какой-либо мотив; а тогда он поднимается с такой же необходимостью и неизбежностью, как покатится шар после толчка. И ждать, что человек сделает что-либо, к чему его не побуждает решительно никакой интерес, это все равно, что ожидать, чтобы ко мне начал двигаться кусок дерева, хотя я не притягиваю его никакой веревкой. ” А в кантовской “Критике практического разума” написано: “. . . если бы мы были в состоянии столь глубоко проникнуть в образ мыслей человека, как он проявляется через внутренние и внешние действия, что нам стало бы известно каждое даже малейшее побуждение к ним, а также все внешние поводы, влияющие на него, то поведение человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение. . . ” И однако Кант отнюдь не хочет оказаться во власти абсолютного детерминизма. Несмотря на полную подчиненность человека законам природы, можно, по мнению философа, “тем не менее утверждать при этом, что человек свободен. ” Как это возможно? За счет чего Канту удается вырвать человеческую свободу из когтей природной необходимости? Спекулятивной, теоретической, основой такой возможности является прославившее его автора учение о том, что пространство и время не существуют объективно, сами по себе, и не представляют собой свойств или объективных определений вещей в себе, а суть не что иное, как субъективные условия и чисто человеческие формы чувственных созерцаний. При помощи чувств мы воспринимаем не сами вещи в себе, а лишь их явления нам. Как таковые, они могут быть восприняты только при помощи разума, но человеческий спекулятивный разум устроен так, что способен, функционируя как рассудок, лишь упорядочивать чувственные данные, а непосредственно доступа к вещам в себе не имеет. Таким образом, все то, что мы познаем категориально, т. е. то и только то, что существует во времени и пространстве, представляет собой мир явлений, мир феноменов. Следовательно, вся природа с ее строгой причинностью чисто феноменальна; она не есть мир вещей в себе, или ноуменов. Согласно Канту, мир ноуменов содержательно непознаваем для человеческого теоретического разума: пытаясь его познать, он запутывается в паралогизмах и антиномиях. Относительно мира вещей в себе нам известно только то, что он существует, но, что он такое, нам знать не дано. Он не дан нам прямо, он лишь косвенным образом свидетельствует о своем существовании. Ведь феномены не могут существовать самостоятельно: они суть лишь явления нам чего-то иного, ноуменального, независимо от нас сущего. Ноумены , по Канту , суть объективные, внеприродные, трансцендентные по отношению к ней “причины” природных феноменов. Кроме того, само наличие у нас разума есть свидетельство нашей причастности к ноуменальному миру и существования его самого.

Конечно, Кант не устает подчеркивать, что ноумены не могут быть мыслимы *ассерторически. “*Понятие ноумена, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь в себе (исключительно посредством чистого рассудка)”, он относит к числу *проблематических,* т. е. таких, каждое из которых “не содержит в себе никакого противоречия и находится в связи с другими знаниями как ограничение данных понятий, но объективную реальность которого никоим образом нельзя познать”. Это означает, что рассудок “не может познать вещи в себе посредством категорий, стало быть, может мыслить их только как неизвестное нечто”. Тем не менее это “нечто” не так уж неизвестно: штудируя кантовские тексты, можно набрать немало сведений о нем. В первую очередь, это важные негативные данные о мире ноуменов. Кант, говоря об отсутствии у нас знаний о ноуменах, имел в виду лишь положительные знания и запрещал те ассерторические суждения о ноуменах, которые сделаны в положительном смысле. Негативные суждения о них он разрешал: “. . . то, что мы назвали ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в *негативном* смысле”. Так что такие существенные негативные сведения о мире ноуменов, как то, что в нем нет ни времени, ни пространства, ни природной причинности, мы, наверное, можем воспринимать вполне ассерторически. Да и кое-какие положительные данные о ноуменах Кант нам сообщает вопреки собственному запрету. Сюда относится, например, то фундаментальное положение, что всякая сущая во времени и пространстве вещь есть не что иное, как явление соответствующей вещи в себе. Иначе говоря: всякому феномену соответствует свой ноумен, и, следовательно, по крайней мере некоторые ноумены проявляют себя в виде феноменов.

Если всякая вещь, имеющая феноменальную сторону, имеет и ноуменальную, то и человек - это не просто природное явление: он укоренен также и в мире вещей в себе. Каждый из нас причастен ноуменальному миру. Однако в этом качестве мы себе непосредственно не даны; мы воспринимаем самих себя только в качестве феноменов, в качестве природных существ, функционирующих во времени и пространстве. Интроспективно мы тоже воспринимаем себя только как явления: Кант пишет, что “душа созерцает себя. . . не так, как она есть, а так, как она является себе”. Тем не менее то обстоятельство, что человек не представляет собой целиком и полностью принадлежность природы, но есть также и ноумен, имеет для Канта решающее значение в вопросе о свободе. Ведь если, согласно его учению, в природе человек не имеет никакой свободы, будучи безоговорочно подчинен природной необходимости, то единственным шансом не потерять надежду на то, что человек все-таки свободен, является предположение о том, что его свобода коренится в его ноуменальной глубине. И Кант начинает искать ее там.

Природа и свобода

Теоретический разум не дает положительного ответа на вопрос о том, существует или нет наряду с причинностью природы еще и “причинность свободы”. Но он не дает и отрицательного ответа на этот вопрос. Он оказывается не способным решить третью (как, впрочем, и все остальные) из числа сформулированных Кантом антиномий: “*Тезис.* Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. - *Антитезис.* Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы”. Но уже и это - обнадеживающий результат: хотя спекулятивный разум отказывается сделать какое-либо ассерторическое заключение по поводу свободы, он не запрещает ввести в рассмотрение проблематическое понятие о ней. Ведь теоретический разум не усматривает противоречия в том, чтобы просто предположить наряду с природной наличие также и “свободной” причинности. В “Критике чистого разума” читаем: “Действительно, так как явления не вещи в себе, то в основе их должен лежать трансцендентальный предмет, определяющий их как одни лишь представления, и поэтому ничто не мешает нам приписывать этому трансцендентальному предмету кроме свойства, благодаря которому он является, также *причинность,* которая не есть явление, хотя *результат* ее находится тем не менее в явлении”. Далее у Канта говорится о том, что в действующем субъекте мы, во-первых, должны были бы находить *эмпирический характер,* а во-вторых, приписывать ему еще и *умопостигаемый характер.* Причем “. . . этот субъект как явление был бы по своему эмпирическому характеру подчинен всем законам определения согласно причинной связи и поэтому был бы лишь частью чувственно воспринимаемого мира, действия которой, подобно всем другим явлениям, неизбежно вытекали бы из природы. . . Но по своему умопостигаемому характеру (хотя мы можем иметь только общее понятие о нем) этот субъект должен был бы тем не менее рассматриваться как свободный от всех влияний чувственности и определения посредством явлений; и так как в нем, поскольку он *ноумен,* ничего не *происходит* и нет никакого изменения, которое бы требовало динамических временных определений, стало быть, нет связи с явлениями как причинами, то постольку такая деятельная сущность была бы в своих поступках свободна и независима от всякой естественной необходимости как встречающейся исключительно в чувственности. О ней совершенно правильно можно было бы сказать, что она *самопроизвольно* начинает свои действия в чувственно воспринимаемом мире, хотя сама деятельность начинается не *в ней* самой; и такое утверждение было бы правильным, хотя это не означало бы, что действия должны начинаться в чувственно воспринимаемом мире *самопроизвольно,* так как в этом мире они всегда заранее определены эмпирическими условиями предшествующего времени, однако лишь посредством эмпирического характера (который составляет лишь явление умопостигаемого характера), и возможны только как продолжение данного ряда естественных причин. Таким образом, в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении”.

Такова спекулятивная основа кантовского учения о свободе и, стало быть, его этики. Как видим, в “Критике чистого разума” Кант высказывается о соотношении природы и свободы в сослагательном наклонении, т. е. проблематически. На большее, по его мнению, теоретический разум претендовать не может. Заканчивая комментарии к своей третьей антиномии. Кант замечает, что отнюдь не собирался спекулятивно доказывать ни *действительность* свободы, ни даже ее *возможность. “*Что эта антиномия основывается лишь на видимости и что природа по крайней мере *не противоречит* свободной причинности - вот то единственное, что мы могли решить и что было важно для нас”. К счастью, согласно Канту, кроме теоретического, у нас имеется еще и практический разум, который способен по вопросу о существовании свободы высказаться более решительно.

Разум

Практический разум и стремление к счастью

Что понимает Кант под практическим разумом? Сфера действия этого разума - деонтика. Ведь помимо проблематических, ассерторических, аподиктических суждений существуют всевозможные приказы, предписания, запреты, разрешения, рекомендации и т. п. Все это и представляет область применения практического разума. Он определяет правила поведения людей в тех или иных конкретных ситуациях, равно как и общую стратегию их поступков. Именно *основоположения* человеческого поведения интересуют Канта, поскольку действия человека в каждой данной ситуации зависят от того, какую *максиму* поведения он для себя принял. Кант отличает максимы от практических *законов.* Первые суть чисто субъективные основоположения: они различны у разных людей; вторые имеют объективный характер и обязательны для всех людей или даже шире - для всех разумных существ. По Канту, максимы могут определяться *императивами,* причем всякий императив - это “правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку”, как сказано в самом начале “Критики практического разума”. Императивы суть продукт разума, и только разума; между тем максимы определяются у людей как существ, причастных природе, еще и “способностью желания”.

Эта независимая от разума способность характеризуется Кантом, как чувственная способность, т. е. “низшая” по сравнению с разумом. Всякое определяемое ею желание направлено на какой - либо существующий или могущий существовать во времени и пространстве объект (“материю” способности желания) . “Под материей способности желания, - отмечает Кант, - я разумею предмет, действительность которого желают”. Руководствуясь способностью желания, человек ставит перед собой такие цели, которые надеется осуществить в окружающем его реальном мире. Индикатором достижения человеком какой-либо цели служит удовольствие, которое возникает у него по этому поводу. Можно сказать, что, преследуя на протяжении своей жизни различные цели, человек постоянно стремится к удовольствию. Удовольствие можно испытывать и просто от жизни, даже не стремясь ни к каким определенным достижениям; удовольствие можно испытывать и от простой “действительности” тех или иных окружающих предметов. “А сознание приятности жизни у разумного существа, постоянно сопутствующее ему на протяжении всего его существования, есть *счастье”,* - пишет Кант. Стремление к счастью - вот основной жизненный принцип людей. Каково же отношение практического разума к этому принципу?

У людей либо разум подчинен способности желания, либо она подчинена ему; в первом случае единственным принципом, определяющим поступки человека, является принцип счастья, во втором - в его распоряжении есть более “высокое” основоположение, на которое он опирается, их совершая. Не все философы согласны с тем, что разум способен самостоятельно выдвинуть некое практическое основоположение, такое, что оно может противостоять принципу счастья, да еще и быть “выше” него. С античных времен известны гедонизм и эвдемонизм, полагающие, что выше удовольствия и счастья ничего не может быть. Шопенгауэр не был ни гедонистом, ни эвдемонистом, но считал, что разум может играть только инструментальную роль. Кант же отстаивал ту точку зрения, что хотя разум и может быть инструментальным, но бывает таким отнюдь не всегда.

Императивы

Кант делит императивы практического разума на два вида: “Первые - это гипотетические императивы и содержат в себе только предписания умения; вторые, напротив, будут категорическими и исключительно практическими законами”. Инструментален разум только тогда, когда вырабатывает гипотетические императивы, каковые суть не что иное, как предписания, каким образом следует поступать для того, чтобы достигнуть уже намеченных способностью желания целей. Такие императивы не имеют самодовлеющего характера; они хотя и представляют собой продукты практического разума, но лишь обеспечивают средства для достижения не им поставленных целей. Они суть чисто материальные принципы, поскольку полностью зависят от материи способности желания, т. е. от тех предметов, на которые наше желание в тот или иной миг направлено. Кроме того, они - чисто субъективные принципы, поскольку желания и предметы желания у каждого из нас свои; в таких императивах нет ничего общеобязательного, ничего не зависящего от нашего хотения. В качестве примера гипотетического императива Кант приводит житейское правило: “в молодости надо работать и быть бережливым, дабы в старости не терпеть нужду”. В нем предписание усердно трудиться и копить деньги в молодости находится в зависимости от желания человека терпеть лишения в настоящем ради туманной и неопределенной перспективы не иметь их в будущем, в старости. И еще одно: быть инструментальным для практического разума естественно. Ведь жизнь человека протекает в предметном мире, в котором нельзя существовать, не думая о том, желателен каждый из окружающих предметов или нежелателен. Жизнь ставит перед человеком те или иные цели, заставляет его решать те или иные задачи; он вынужден придумывать средства для достижения этих целей, для решения этих задач. Для человека естественно жить как можно лучше, жить так, чтобы его окружали только желательные предметы, чтобы все цели были достигнуты, а задачи - решены. Субъективными критериями хорошей жизни являются чувство удовольствия и переживание счастья. Поэтому главным жизненным принципом человека как существа, обитающего в природе, является принцип счастья. Он полностью соответствует природному “закону причинности”, как соответствуют ему и те гипотетические императивы, те “материальные принципы”, которые измышлены практическим разумом во имя осуществления принципа счастья. В “Критике практического разума” читаем: “Быть счастливым - это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания”. И еще: “Все материальные практические принципы, как таковые, суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия или личного счастья”.

Нам, теперешним, кантовская терминология, если сознаться, · слегка режет ухо. Такие слова, как “удовольствие”, “счастье”, “себялюбие” или - еще хуже - “принцип себялюбия”, “принцип личного счастья”, звучат как-то фальшиво. Мы отвыкли думать о себе в подобных категориях. Мы весьма невысокого мнения о наших возможностях, перспективах и о том, чего мы заслуживаем. “Какое там счастье? Не до жиру, быть бы живу”, - рассуждаем мы. Между тем современниками Канта упомянутые слова воспринимались спокойно. То, что значения этих слов сместились, и то, в какую сторону они сместились, говорит кое-что о характере эволюции человечества со времен Гоббса, Руссо и Канта до наших дней. Мы уже не мечтаем о счастье, а мечтаем только о том, чтобы выжить. В собственных глазах мы стали выглядеть крайне убогими существами. О каком себялюбии может идти речь? Никто из нас себя не любит, а, постоянно брюзжа и жалуясь, с трудом волочет свою персону по жизни. Но, несмотря на все это, то, о чем пишет Кант, имеет смысл и для нас. Давайте заменим слово “счастье” на слово “благополучие”, слово “удовольствие” - на выражение “забота о самом себе”, и все встанет на место. Тогда не будет соблазна истолковывать кантовский принцип себялюбия и личного счастья как принцип грубого асоциального эгоизма. Его мы будем правильно понимать как естественную необходимость заботиться о себе для того, чтобы иметь возможность жить на свете, и как естественное стремление жить так, чтобы как можно меньше страдать. И вот если бы так понятый кантовский принцип счастья (т. е. понятый как природная необходимость) был единственным и определяющим человеческое поведение, то человек был бы существом, полностью погруженным в природу, целиком подчиняющимся природной причинности. Жить в соответствии с принципом счастья - значит жить в соответствии с природой. Но, согласно Канту, жить в соответствии с природой - не значит жить разумно. Согласно Канту, человек может и должен жить не по принципу себялюбия и личного счастья, а следуя практическим законам, которые разум формулирует в виде категорических императивов.

Всякий практический закон - императив, но не всякий императив - закон: гипотетические императивы отнюдь не могут быть названы практическими законами. В отличие от гипотетических категорические императивы суть безусловные и всеобщие предписания, которые должны исполняться всеми и требуют своего исполнения в любой ситуации независимо от желания или нежелания это сделать. Не завися от желаний людей, практические законы не зависят и от материи этих желаний, т. е. от тех природных предметов, на которые направлены желания. Поэтому Кант называет их чисто *формальными* принципами. В качестве формальных принципов категорические императивы противостоят материальным принципам. Материальные принципы - это житейские принципы; они призваны способствовать поддержанию и облегчению жизни каждого отдельного человека и потому имеют дело с существующими во времени и пространстве желательными или нежелательными для него предметами. Как уже сказано, все материальные принципы “подпадают под общий принцип себялюбия и личного счастья”. Категорические императивы вообще не связаны с предметами окружающего нас мира, они касаются только поведения людей. При этом они объективны, т. е. одинаковы для всех и обязательны для каждого всегда, в какой бы ситуации он ни находился. Они вовсе не нацелены на повышение благосостояния людей, не имеют ничего общего с их личным счастьем. Они даже не направлены на поддержание жизни человека; они настолько суровы, что требуют своего исполнения, даже если ему за это угрожает смерть. Вспомним вышеприведенный пример Канта: человек не должен лжесвидетельствовать, даже если за отказ от лжесвидетельства его “государь” обещает его повесить. Но ведь жизнь - это необходимое условие существования человека во времени и пространстве, не говоря уже о том, что она - необходимое условие всякого возможного для него благополучия и счастья. Человек в состоянии подчиняться природной причинности, если и только если он *живет* в природе. Значит, коль скоро категорические императивы стоят “выше” даже самой жизни человека, они не могут исходить из природной причинности; они стоят “выше” этой причинности, “выше” всего феноменального, всей природы. Откуда же они исходят? Если бы человек был только существом природным, им неоткуда было бы взяться. Таким образом, постольку, поскольку они существуют, ясно, что они могут корениться только в ноуменальной глубине человека. Но что же собой представляют эти необыкновенные категорические императивы? Каким образом они существуют и как нам становится известно об их существовании? Чего они с такой суровостью требуют от нас и как воздействуют на нас? Прежде всего, согласно Канту, в них нет ничего таинственного: они хорошо знакомы каждому из нас. Они постоянно пребывают в сознании каждого человека, являются фактом сознания каждого из нас, или точнее “фактом разума”, как говорится в “Критике практического разума”. В ней же сказано, что категорический императив существует как “голос разума”, являющийся “четким”, “незаглушимым” и “внятным даже для самого простого человека”. Что же это за голос? Вот у Сократа, если верить Платону, в душе звучал голос некоего “демона”, с которым Сократ постоянно советовался в затруднительных ситуациях. Может быть, и в душе каждого из нас слышится голос подобного “демона” или ангела-хранителя? Но Кант имеет в виду не такие голоса. Ведь они дают индивидуальные советы, а категорические императивы одни и те же для всех. Это и не голос веры, звучащий в душе каждого верующего человека; он тоже слишком индивидуален и интимен. Это именно голос *разума.* Кант настаивает на этом. Недаром он говорит, что категорические императивы имеют силу не только для всех людей, но и для всякого разумного существа. Шопенгауэр в трактате “Об основе морали” слегка подсмеивается над этим уточнением Канта: для чего это Кант упоминает о разумных конечных существах наряду с упоминанием о людях? Разве ему известны какие-нибудь подобного рода существа? “Невольно напрашивается подозрение, что Кант немного подумывал при этом о добрых ангелах или, по крайней мере, рассчитывал на их помощь для убеждения читателя”. Между тем, напоминает Шопенгауэр, он сам в “Критике чистого разума” положил конец подобным сущностям. Можно согласиться с Шопенгауэром в том отношении, что Кант здесь скорее всего имел в виду действительно ангелов. Ясно, что не инопланетян и обитателей летающих тарелок! Ведь Кант был верующим человеком, и не исключено, что верил в бессмертие человеческой души. Разумеется, “Критика чистого разума” воспрещала ему делать какие-либо ассерторические утверждения по поводу существования или не существования ангелов, но мыслить о них в проблематической модальности она ему возбранить не могла. Упоминая о разумных конечных существах, не являющихся людьми, философ хотел подчеркнуть всеобщий характер разума, его способность проявляться не только в людях.

Категорические императивы

Настаивая на том, что на языке категорических императивов с нами говорит разум и только разум, причем в ипостаси чистого практического разума, не подчиненного способности желания, Кант хочет сказать, что категорические императивы (они же - практические законы) должны удовлетворять соответствующим требованиям. Категорический императив (практический закон) должен быть не субъективным, а объективным основоположением; он не должен зависеть от материи способности желания, т. е. должен быть априорным и, следовательно, всеобщим необходимым предписанием. Согласно Канту, практические законы всем этим требованиям удовлетворяют. Чтобы лучше понять, что такое их объективность, необходимость, всеобщность и априорность, полезно ознакомиться со следующей цитатой из “Критики практического разума”. Сравнивая гипотетические императивы с категорическими. Кант пишет, что “принципы себялюбия могут содержать в себе общие правила умения (находить средства для целей) , но тогда они только теоретические принципы (как, например, закон, гласящий, что, кто хочет есть хлеб, должен выдумать мельницу). Но практические предписания, которые на них основываются, никогда не могут быть общими, ведь определяющее основание способности желания покоится на чувстве удовольствия и неудовольствия, которое никогда нельзя считать направленным вообще на одни и те же предметы. Но если предположить, что конечные разумные существа думают совершенно одинаково и в отношении того, что они признают объектами своих чувств удовольствия или страдания, и даже в отношении средств, которыми они должны пользоваться, чтобы добиться удовольствия и не допустить страдания, то все же они не могли бы выдавать *принцип себялюбия* за *практический закон,* так как само это единодушие было бы только случайным. Определяющее основание всегда имело бы только субъективную значимость, было бы только эмпирическим и не имело бы той необходимости, которая мыслится в каждом законе, а именно объективной необходимости из априорных оснований; эту необходимость следовало бы выдавать не за практическую, а только за физическую, а именно, что наша склонность вынуждает нас совершить поступок так же неизбежно, как нас одолевает зевота, когда мы видим, что другие зевают”.

Чего же требуют от нас категорические императивы? Каковы они по своему содержанию? Один из категорических императивов мы уже приводили: это требование не нарушать девятую заповедь декалога (“не лжесвидетельствуй”). В “Критике практического разума” есть еще пример категорического императива: “Или предположите, что вам рекомендуют человека в качестве эконома, на которого вы можете слепо положиться во всех своих делах; чтобы внушить к нему доверие, станут вам превозносить его как умного человека, который прекрасно понимает свои интересы, а также как человека неутомимо деятельного, который не оставит неиспользованным для этого ни одного удобного случая; наконец, чтобы не было никаких опасений насчет грубого своекорыстия с его стороны, станут хвалить его, что он человек очень тонкий, что он ищет для себя удовольствия не в накоплении денег или грубой роскоши, а в расширении своих знаний, в избранном и образованном обществе, даже в благотворении нуждающимся, но что он, впрочем, не особенно разборчив в средствах (а ведь эти средства достойны или недостойны в зависимости от цели), и чужие деньги, и чужое добро, лишь бы никто не узнал или не мешал, для него так же хороши, как и его собственные. В таком случае вы подумаете, что тот, кто рекомендует вам этого человека, или подтрунивает над вами, или выжил из ума”. Иначе говоря, нельзя воровать ни под каким даже самым благовидным предлогом, т. е. нельзя нарушать восьмую заповедь (“не кради”) . Так что же? Выходит, что кантовские категорические императивы (практические законы) - это всем давно известные нормы нравственности? Да, именно так. Этические нормы и только они составляют все множество категорических императивов. Для того, чтобы максимально были удовлетворены требования объективности, формальности, априорности, всеобщности и необходимости, которые Кант предъявляет к категорическим императивам, он предлагает единую общую формулировку, откуда следуют все категорические императивы, все нравственные нормы. В самом деле: ведь каждая норма касается той или иной конкретной ситуации и поэтому не является в полном смысле формальной и чисто априорной. Поэтому Кант вводит в рассмотрение “основной закон чистого практического разума”, как он его называет, который, будучи применен к той или иной конкретной ситуации, позволяет сформулировать соответствующий ей категорический императив. Таким образом. Кант аккумулирует весь нравственный кодекс в единой формулировке, которую в послекантовской философской литературе принято именовать просто *категорическим императивом* (так сказать. Категорическим Императивом с большой буквы, поскольку все остальные находятся в полной зависимости от него), а сам Кант предпочитал называть *нравственным законом.* В “Критике практического разума” он выглядит следующим образом: “Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства”.

“Формула” нравственного закона

Мы добрались до сердцевины кантовской этики, до его знаменитого нравственного закона. На первый взгляд кажется, что Кант не говорит ничего нового. Его нравственный закон очень напоминает старинное “золотое правило”, которое в той или иной форме встречается и у древневосточных мудрецов, и у античных философов, и в христианской традиции. Его обычно формулируют так: “не делай другим того, чего не хочешь, чтобы причиняли тебе”; можно взять и несколько усиленную формулировку Шопенгауэра: “Никому не вреди, а помогай всем насколько можешь”. Но, во-первых. Кант вовсе не претендует на честь создателя некоей новой морали; во - вторых, его нравственный закон, хотя и близок к “золотому правилу”, но не совпадает с ним: на новизну сбоем *формулировки* Кант претендует. В предисловии к “Критике практического разума” можно прочесть: “Один рецензент, который хотел сказать что-то неодобрительное об этом сочинении, угадал более верно, чем сам мог предположить, сказав, что в этом сочинении не устанавливается новый принцип моральности, а только дается новая формула . Но кто решился бы вводить новое основоположение всякой нравственности и как бы впервые изобретать такое основоположение, как будто до него мир не знал, что такое долг, или имел совершенно неправильное представление о долге? Но тот, кто знает, что значит для математика формула, которая совершенно точно и безошибочно определяет то, что надо сделать для решения задачи, не будет считать чем то незначительным и излишним формулу, которая делает это по отношению ко всякому долгу вообще”. Новизна “формулы” Канта состоит в том совершенно необычном для его современников статусе, который она устанавливает для нравственности. Начать с того, что, по Канту , нравственность никак не опирается на чувство. Она полностью разумна. Для него основной закон чистого практического разума и нравственный закон чисто одно и то же. В “Основах метафизики нравственности” Кант пишет : “Эмпирические принципы вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы. В самом деле, всеобщность, с которой они должны иметь силу для всех разумных существ без различия, безусловная практическая необходимость, которая тем самым приписывается им, отпадают, если основание их берется из особого устроения человеческой природы или из случайных обстоятельств в которые она поставлена”. И далее: “Я причисляю принцип морального чувства к принципу счастья потому, что всякий эмпирический интерес обещает нам содействие нашему благополучию через то удовольствие, которое нам что-то доставляет, происходит ли это без непосредственного намерения извлечь выгоду или на неё рассчитывают. Равным образом и принцип сочувствия к счастью других нужно причислить, как это делает Хатчесон, к тому же принятому им моральному чувствованию”. У Канта моральное чувство отнюдь не служит основанием нравственного закона; оно имеет как бы “вторичный” характер и определяется как чувство уважения к уже установленному и не зависящему от него нравственному закону. В “Критике практического разума” читаем: ”Если бы это чувство уважения было патологическим, следовательно, чувством удовольствия, основанным на внутреннем чувстве, то было бы тщетно обнаружить связь его с какой либо априорной идеей. Но оно есть чувство, которое обращено только на практическое, и хотя оно присуще представлению о законе исключительно по его форме, а не в виду какого-то его объекта и, стало быть, его нельзя причислить ни к удовольствию, ни к страданию, оно тем не менее возбуждает интерес к соблюдению закона, который мы называем моральным интересом; точно так же способность проявлять свой интерес к закону (или иметь уважение к самому моральному закону) и есть, собственно говоря, Моральное чувство”.

Итак нравственный закон опирается исключительно на разум. В той же книге Кант пишет: “Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем *нравственным законом*”. Этот закон - суждение разума ; в “Основах метафизики нравственности” Кант указывает, что “он - априорное синтетически-практическое положение”. Из “Критики чистого разума” мы знаем о том, какими свойствами обладают и как возможны априорные синтетически-теоретические суждения. В разделе “Как возможен категорический императив?” только что цитированного произведения он пишет : “Это категорическое долженствование представляет собой априорное синтетическое положение, потому что в добавок к моей воле, на которую воздействуют чувственные влечения, присовокупляется идея той же, но принадлежащей к умопостигаемому миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом; это примерно так, как к созерцанием чувственно воспринимаемого мира присовокупляются понятия рассудка, сами по себе не означающие ничего, кроме формы закона, и благодаря этому делают возможными априорные синтетические положения, на которых основывается все познание природы”. Об основном законе чистого практического разума Кант в “Критике практического разума” говорит: “Но для того, чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как данный, надо заметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается, таким образом, как первоначально законодательствующий разум”. Таким образом, этот закон дан нам как факт; при этом он дан как факт особого рода - факт разума. Как же мы можем не считаться с такого рода фактом?

Долг

Если нравственный закон дан нам как факт разума, значит он должен оказывать на нас непосредственное воздействие. Каким образом осуществляется это воздействие? В “Критике практического разума” написано: “Моральный закон. . . есть *императив,* который повелевает категорически, так как закон не обусловлен; отношение воли к этому закону есть *зависимость,* под названием обязательности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому *долгом. .* . ”.

Таким образом, присутствие в нас нравственного закона мы ощущаем в виде веления долга. Согласно Канту, долг нельзя ставить на одну доску с чувственными влечениями; он явление совсем другого, “высшего” порядка. Он кардинально отличается от них как с точки зрения характера воздействия на нас, так и в отношении своего метафизического статуса. “Максима себялюбия (благоразумие) только *советует,* закон нравственности *повелевает.* Но ведь большая разница между тем, что нам только *советуется,* и тем, что нам *вменяется в обязанность*”. Кроме того, если при удовлетворении какого-нибудь влечения мы испытываем удовольствие, то выполнение нами долга не сопровождается ни удовольствием, ни страданием. Долг “выше” всего чувственного; он расположен в совсем другой плоскости, имеет совсем другой источник. По Канту, если совершив какой-нибудь поступок, пусть даже самый благовидный, человек испытал при этом удовольствие, то это верный признак того, что он совершил его не из уважения к нравственному закону, а потакая какому-нибудь своему (может быть, не осознанному) влечению. Возьмем еще одну цитату из “Критики практического разума”: “Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушило бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение) ; перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, - где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?”.

 Где? Ответ Канта на этот вопрос нам уже известен: в ноуменальном мире, к коему причастны и мы как существа разумные. Именно оттуда исходит голос практического разума в виде категорического императива, в виде безусловного повеления долга. Остается лишь осознать всю радикальность этого ответа Канта. Ведь если основной закон чистого практического разума и нравственный закон - одно и то же, то это значит, что вся наша нравственность имеет чисто ноуменальное происхождение; в ней нет ничего феноменального, ничего природного. И наоборот: в нашей природе нет ничего нравственного! Другими словами, поскольку мы существа ноуменальные, постольку мы нравственны; поскольку же мы существа природные, постольку мы безнравственны. Следовательно, всегда, когда мы поступаем согласно нашей природе, когда мы подчиняемся природной причинности, мы поступаем аморально. Это весьма сильное заключение, способное вызвать и действительно вызвавшее недоумение и несогласие многих. И однако тезис о несовместимости природы и нравственности является краеугольным камнем кантовской этики. Нравственность Кант связывает со свободой. Именно в нравственном законе он видит основание той “причинности, которая не есть явление, хотя результат ее находится тем не менее в явлении”, причинности, связанной не с природой, а со свободой.

Этические категории

Свобода и воля

Теперь мы лучше можем понять, что такое, по Канту, свобода. В “Критике практического разума” он пишет: “Так как чистая форма закона может быть представлена только разумом, стало быть, не есть предмет чувств и, следовательно, не относится к числу явлений, то представление о ней как определяющем основании воли отличается от всех определяющих оснований событий в природе по закону причинности, так как в этом случае определяющие основания сами должны быть явлениями. Но если никакое другое определяющее основание воли не может служить для нее законом, кроме всеобщей законодательной формы, то такую волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая независимость называется *свободой* в самом строгом, т. е. трансцендентальном смысле”. В “Критике чистого разума” сказано: “*Свобода в практическом смысле* есть независимость воли от *принуждения* импульсами чувственности”. Как видим, Кант определяет свободу как независимость от закона природной причинности, от “принуждения” со стороны чувственности. Это отрицательное определение свободы. Здесь свобода выступает как негативная свобода, как “свобода от. . . ”. Кант это прекрасно понимает и пишет: “Но эта *независимость* есть свобода в *негативном* смысле, а *собственное законодательство* чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в *положительном* смысле”. Таким образом, позитивная свобода, “свобода к. . . ”, определяется Кантом как добровольное подчинение нравственному закону. Это положительное определение свободы.

Уместно проанализировать здесь довольно-таки таинственное понятие воли, которое я до сих пор не использовал (оно встречалось только в цитатах). Но почему таинственное? На первый взгляд слово “воля” кажется вполне понятным и привычным. Однако когда начинаешь осмысливать его более тщательно, выясняется, что оно обладает какими-то с трудом уловимыми, ускользающими коннотациями. Понятия воли и свободы соседствуют друг с другом. На русском языке одно из значений слова “воля” представляет собой синоним слова “свобода”. Основное значение слова “воля?” по-русски, по-немецки и на других языках - это, приблизительно говоря, способность принимать решения поступать так, а не иначе и, приняв решение, прилагать целенаправленные усилия для его выполнения. Воля сознательна, она связана с разумом, с расчетом, в отличие от желаний, влечений, страстей, которые обусловлены чувственностью, эмоциями и зачастую бессознательны. При этом понятие “воля” чрезвычайно близко к понятию “я”. Мне кажется, что в большинстве контекстов можно совсем не пользоваться словом “воля”, без ущерба для смысла заменяя всюду выражения “моя воля”, “наша воля”, “воля человека” просто словами “я”, “мы”, “человек”. Лишь в специальных контекстах понятие воли необходимо, в таких, например, в которых воля исследуется как отдельная способность человека наряду с другими его способностями или когда она оценивается по степени и качеству в выражениях “сильная воля”, “железная воля”, “безвольный человек” и т. п. Видимо, прав Шопенгауэр, говоря, что “подлинное. . . зерно, единственно метафизическое и потому неразрушимое в человеке, есть *его* воля”.

Хотя, раз уж речь зашла о Шопенгауэре, следует заметить, что его понимание воли отличается от кантовского и от традиционного. Как известно, он противопоставляет волю и разум, сближая первую с бессознательным стремлением и называя “слепой”, а второй трактуя чисто инструментально и считая покорным слугой этой “слепой” воли. Если взять приведенную цитату целиком, то хорошо видна и совершенно не кантовская трактовка вещи в себе, которую дает Шопенгауэр: “Между тем в кантовской этике, особенно в “Критике практического разума”, всегда заметна на заднем плане мысль, что внутренняя и вечная сущность человека состоит в *разуме.* Я должен здесь, где вопрос затрагивается лишь мимоходом, ограничиться простым утверждением противного, именно что разум, как и вообще познавательная способность, представляет собою нечто вторичное, принадлежащее явлению, даже прямо обусловленное организмом; подлинное же зерно, единственно метафизическое и потому неразрушимое в человеке, есть *его воля”*. Разумеется, что для Канта вечная сущность человека, постольку поскольку он представляет собой вещь в себе, состоит в разуме. Сутью кантовской философии является то, что мир вещей в себе разумен, что всякая вещь в себе есть нечто умопостигаемое. Для Канта “вещь в себе” и “ноумен” - это синонимы. Поэтому утверждение, что разум есть что-то вторичное, принадлежащее только явлению, представляет собой с кантовской точки зрения просто нонсенс.

Можно не пользоваться в философских текстах термином “воля”, но можно при желании и пользоваться им. Кант интенсивно использует данный термин в своих сочинениях по этике. При этом наряду со словом Wille (воля) он нередко употребляет слово Willkur (произвол) . Последнее применяется им тогда, когда воля выступает в роли неопределенной возможности совершать поступки. Но Канта больше интересуют воля, каким-то образом уже определенная, и те основания, которые могут определять волю. Так, в самом начале “Критики практического разума” он пишет: “Практические *основоположения* суть положения, содержащие в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил. Они бывают субъективными, или *максимами,* если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли; но они будут объективными, или практическими, *законами,* если они признаются объективными, т. е. имеющими силу для воли каждого разумного существа”. Таким образом, воля всякого человека определяется максимами, которые либо остаются у него чисто субъективными, либо объективизируются, подчиняясь практическим законам. В первом случае воля человека определяется в конечном счете принципом себялюбия и личного счастья и, следовательно, находится целиком во власти закона природной причинности, преследуя материальные цели, которые в изобилии ставятся перед ней способностью желания. Во втором случае она определяется нравственным законом, основным законом чистого практического разума, который действует на нее как категорический императив; в этом случае она освобождена от необходимости преследовать материальные цели, действуя не по закону причинности природы, а по закону причинности свободы. С точки зрения Канта, если воля разумного существа нормальна, то она просто по дефиниции должна определяться нравственным законом, законом чистого практического разума: ведь коль скоро существо разумно, то и действовать оно должно в соответствии с разумом. Если же оно действует в соответствии с принципом личного счастья, если максимы его воли определяются его естественными, природными склонностями, т. е. чувственностью, то волю такого разумного существа Кант называет чувственной, побуждаемой патологически. Другое дело животные: у них воля с необходимостью определяется их чувственностью, такую волю Кант именует “брутальной”. Нелюди не таковы. Поэтому поводу в “Критике чистого разума” можно прочесть: “В самом деле воля *чувственна,* поскольку она *подвергается воздействию патологически* (мотивами чувственности); она называется *животной* (arbitrium brutum), когда необходимо *принуждается патологически.* Человеческая воля есть, правда, arbitrium sensitivum, но не brutum, а liberum, так как чувственность не делает необходимыми ее действия, а человеку присуще самопроизвольно определять себя независимо от принуждения со стороны чувственных побуждений”.

Категории воли

Эта способность самопроизвольно определять себя является, по Канту, отличительной особенностью именно человеческой воли. Признание Кантом наличия у человека такой способности и делает его философом свободы, *человеческой свободы,* что, как уже упомянуто выше, является наиболее ценным для нас, живущих в конце XX в. , в Канте как этике и учителе жизни. В какой перспективе видит Кант человеческую волю? В “Критике практического разума он пишет: “А этот принцип нравственности именно в силу всеобщности законодательства, которую он делает высшим формальным основанием определения воли, независимо от всех субъективных различий ее, разум также провозглашает законом для всех разумных существ, поскольку они вообще имеют волю, т. е. способность определять свою причинность представлением о правилах, стало быть, поскольку они способны совершать поступки, исходя из основоположений, следовательно, и из практических априорных принципов (ведь только эти принципы обладают той необходимостью, какой разум требует для основоположений). Таким образом, принцип нравственности не ограничивается только людьми, а простирается на все конечные существа, наделенные разумом и волей, и даже включает сюда бесконечное существо как высшее мыслящее существо. Но в первом случае закон имеет форму императива, так как у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как существа, которое имеет потребности и на которое оказывают воздействие чувственные побуждения, нельзя предполагать *святой* воли, т. е. такой, которая не была бы способна к максимам, противоречащим моральному закону. Моральный закон поэтому у них есть *императив,* который повелевает категорически, так как закон необусловлен; отношение такой воли к этому закону есть *зависимость,* под названием обязательности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому *долгом,* так как патологически побуждаемый (хотя этим еще не определенный и, стало быть, всегда свободный) выбор (Willkur) заключает в себе желание, проистекающее из *субъективных* причин и поэтому могущее часто противиться чистому объективному основанию определения, следовательно, нуждающееся как в моральном принуждении в противодействии практического разума, которое можно назвать внутренним, но интеллектуальным принуждением. Во вседовлеющем мыслящем существе произвольный выбор с полным основанием представляется как неспособный ни к одной максиме, которая не могла бы также быть и объективным законом; и понятие *святости,* которое ему в силу этого присуще, ставит его, хотя и не выше всех практических, но выше практически ограничивающих законов, стало быть, выше обязательности и долга”. Таким образом, человеческая воля занимает, по Канту, промежуточное положение между животной и святой. Ниже нее располагается воля животных, полностью находящихся во власти чувственности и не способных “совершать поступки, исходя из основоположений”. Животным противостоят разумные существа, волю которых Кант задает, как “способность определять свою причинность представлением о правилах” и к числу которых принадлежат люди, бестелесные духи и бесконечное высшее мыслящее существо. Воля последнего стоит выше человеческой, так как не способна “к максимам, противоречащим моральному закону”. Человеческая же воля способна действовать как исходя из “практических априорных принципов”, так и покоряясь естественным чувственным импульсам. Поэтому нравственный закон человек воспринимает всего лишь как категорический императив, как повеление долга, которое, однако, он волен исполнить, но волен и не исполнить, уподобившись животному и патологически следуя своей способности желания. Таким образом, человеческая воля, хотя и свободна “от принуждения со стороны чувственных побуждений”, но так, что даже если в данную минуту человек поступает нравственно, всегда сохраняется возможность, что в следующую минуту он уклонится от своего долга и уступит какой-нибудь из присущих ему природных склонностей. Этим он отличается от высшего мыслящего существа, которое обладает святой волей, ни под каким видом не способной войти в противоречие с нравственным законом. Поэтому оно “выше обязательности и долга”: нравственный закон для него не императив, а нечто, входящее в саму его сущность. Можно сказать, что как воля животного, так и воля высшего существа унилатеральны. Первая может определяться только чувственностью и полностью подчинена причинности природы; вторая определяется только основным законом чистого практического разума и соотносится только с причинностью свободы. Человеческая же воля билатеральна, т. е. может определяться и законом нравственности, и принципом личного счастья. “В воле разумного существа, на которую оказывается патологическое воздействие, может иметь место столкновение максим с им же самим признанными практическими законами”. Кстати, во избежание недоразумений следует заметить, что между “Критикой чистого разума” и “Критикой практического разума” нет противоречий: как здесь, так и там Кант приписывает бесконечному вседовлеющему мыслящему существу лишь проблематическое существование.

Свобода воли и совесть

Сосредоточим внимание на человеческой воле. “Предполагается, что воля свободна”, - говорит Кант. Она актуально свободна, когда действует в соответствии с нравственным законом, но потенциально она свободна всегда, даже тогда, когда уступает естественным чувственным склонностям. Человек не является рабом природы; его ничто и никто никогда ни к чему не может принудить. Если он действует, подчиняясь той или иной своей склонности, то это значит, что его воля сама санкционировала эти действия, что она так себя определила. Если он выполнил аморальные требования своего государя или своего заплечных дел мастера, то это означает, что его воля разрешила себе так поступить. С точки зрения Канта человек сильнее собственной природы: никакие удовольствия и никакие страдания независимо от их интенсивности не могут механически, с абсолютной необходимостью заставить его сделать что-либо против его воли. Такое мнение о человеке иначе как оптимистическим и обнадеживающим не назовешь: если Кант прав, то любой человек при любых обстоятельствах способен сохранить собственное достоинство, не потерять уважение к себе. Давайте, поверим Канту! Убеждение в том, что философ прав, особенно важно иметь теперь, когда попытки унизить человека, растоптать его достоинство, доказать ему, что он мразь и ничтожество, приняли наиболее циничный и массовидный характер. Итак, все зависит от самого человека, от его воли. Человеческая воля абсолютно самостоятельна и ничем не обусловлена. Она ни на чем не базируется; наоборот, все поступки человека базируются на ней. Кант заявляет: “*Автономия* воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей”.

Та истина, что воля совершенно свободна и абсолютно автономна несомненно укрепляет человеческое достоинство. Это великая истина. В то же время перед ее лицом чувствуешь себя не так уж уютно; необходимо известное мужество для того, чтобы ее сознательно и безоговорочно принять. Дело в том, что оборотной стороной свободы является ответственность за совершенные поступки. Только свободный человек ответственен за то, что он делает; с другой стороны, если он свободен, то это значит, что он и никто другой несет всю ответственность за все им содеянное. Но ведь бывают такие поступки, от ответственности за которые очень хотелось бы уклониться! Поэтому нелегко признать, что твоя воля абсолютно автономна. Тем не менее Кант считает, что всякий нормальный и честный человек на практике признает автономию и свободу своей воли, отдает он себе в том отчет или нет. Конечно, всегда находятся естественные причины любых поступков, поскольку, по Канту, в природе все детерминировано и нет беспричинных событий; поэтому, казалось бы, все всегда можно списать на “объективные обстоятельства”. Однако мы во всех случаях, когда действовали в здравом уме и твердой памяти, бываем, пусть только в глубине души, убеждены, что могли поступить иначе, и не в состоянии поэтому не чувствовать ответственности за свои действия. Кант пишет в этой связи: “Чтобы устранить кажущееся противоречие между механизмом природы и свободой в одном и том же поступке. . . надо вспомнить то, что было сказано в “Критике чистого разума” или что вытекает оттуда: естественная необходимость, несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть лишь определениям действующего субъекта как явления. . . Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь самое по себе, рассматривает свое существование, и *поскольку оно не подчинено условиям времени,* а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом; и в этом его существовании для него нет ничего предшествующего определению его воли, а каждый поступок и вообще каждое сменяющееся сообразно с внутренним чувством определение его существования, даже весь последовательный ряд его существования как принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа следует рассматривать в сознании его умопостигаемого существования только как следствие, но отнюдь не как определяющее основание причинности его как *ноумена.* В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в проистекшем времени достаточно определен и постольку неминуемо необходим. . . ”. Затем философ добавляет: “Этому вполне соответствуют приговоры той удивительной способности в нас, которую мы называем совестью. Человек может хитрить сколько ему угодно, чтобы свое нарушающее закон поведение, о котором он вспоминает, представить себе как неумышленную оплошность, просто как неосторожность, которой никогда нельзя избежать полностью, следовательно, как нечто такое, во что он был вовлечен потоком естественной необходимости, и чтобы признать себя в данном случае невиновным; и все же он видит, что адвокат, который говорит в его пользу, никак не может заставить замолчать в нем обвинителя, если он сознает, что при совершении несправедливости он был в здравом уме, т. е. мог пользоваться своей свободой. . . ”. Угрызения совести возникают у человека тогда, когда он отрицательно оценивает что-либо им содеянное в прошлом. Согласно кантовской этике, они возникают у него тогда, когда он нарушает свой долг, т. е. поступает не в соответствии с нравственным законом, а поддавшись какой-нибудь естественной склонности: погнавшись за удовольствием или стараясь избежать страдания. Они возникают у человека тогда, когда его воля определяется чисто патологически, когда он не пользуется своей свободой, забыв о своей ноуменальной сущности; они напоминают ему о ней. Отметим еще один момент: то обстоятельство, что человек всегда несет ответственность за свои действия, проявляется не только на личном, но и на общественном уровне. Недаром Кант уподобляет совесть обвинителю в суде. Не будем здесь выяснять, как мораль и право соотносятся друг с другом. Важно то, что общественные отношения базируются на том, что человек свободен, что он всегда мог поступить не так, как поступил, если был в здравом уме. В противном случае были бы бессмысленны сами понятия “преступление” и “наказание” и весь процесс судопроизводства.

Добро и зло

Более или менее выяснилось, какое место в этике Канта занимают понятия нравственного закона, воли, свободы, долга, совести. Настало время сказать о том, как он трактует основные этические понятия: добро и зло. Прежде всего Кант настаивает на том, что необходимо отличать приятное от доброго и неприятное от злого. Это значит, что он придает сравнительно узкое значение терминам “добро” и “зло”. Лейбниц, например, трактует эти термины весьма широко. Скажем, в трактате “Оправдание бога на основании его справедливости, согласованной с прочими его совершенствами и всеми его действиями” он говорит о добре и зле: “Как первое, так и второе бывает троякое: метафизическое, физическое и моральное”. Далее он разъясняет: “Добро и зло *метафизическое* состоят вообще в совершенстве или несовершенстве вещей, даже неразумных”. ”Под добром и злом *физическим* подразумеваются счастливые и несчастливые события, происходящие с разумными существами”. “Под добром и злом *моральным* разумеются их добродетельные и порочные поступки. . . ”. Ясно, что Кант соглашается именовать добром и злом только третью пару : лейбницевские моральные добро и зло. При этом он требует, чтобы “о добром и злом всегда судили разумом, стало быть посредством понятий, которыми можно делиться со всеми”. Так сказано в “Критике практического разума”. В ней же мы далее читаем: “Доброе же или *злое* всегда означает отношение к *воле,* поскольку она определяется *законом разума* - делать нечто своим объектом; впрочем, воля никогда не определяется непосредственно объектом и представлением о нем, а есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка (в силу чего объект и может стать действительным). Доброе или злое, следовательно, относится собственно к поступкам, а не к состоянию лица, и если нечто должно быть целиком (и во всяком отношении и без последующих условий) добрым или злым или считаться таким, то так могут называться только образ действий, максима воли и, стало быть, само действующее лицо как добрый или злой человек, но не может так называться вещь”. Что же именно является, по Канту, добрым и что злым? Из всего сказанного это совершенно понятно. Снова вспоминается билатеральность человеческой воли: либо она определяется законом разума, либо является патологической, подчиняясь способности желания. Другими словами: либо она действует в соответствии с моральным законом, либо в основе ее действия лежит принцип себялюбия и личного счастья. Очевидно, что в первом случае воля является доброй, а во втором - злой. Вообще все чувственное, связанное с явлениями, подчиняющееся природной причинности, составляет область зла, а все разумное, ноуменальное, связанное с вещами в себе и с причинностью свободы относится к области добра. Таким образом, весь существующий во времени и в пространстве мир со всеми его законами и причинно связанными друг с другом событиями лежит во зле. Вывод радикальный, но не удивительный для нас, поскольку мы уже знаем, что, по Канту, жить в согласии с природой аморально.

В том, что человеческая воля может свободно выбирать между добром и злом , заключается ее уникальность. Животные неразумны и не могут подняться над природной причинностью, которой полностью подчинены. Они лишены свободы и не несут никакой ответственности за свои действия. Бог обладает святой волей и добр по определению. Лишь человеческая воля билатеральна, причем, по Канту, ее автономия абсолютна: поступки человека не зависят даже от воли божьей. Человек и только он сам ответственен за них, даже если признать, что он - существо тварное и сотворен богом. Кант считает, что Бог творит человека свободным. Но как это возможно? Ведь если человек сотворен Богом, то, казалось бы, Бог должен нести всю ответственность за свое творение, в частности, за все деяния человека. В “Критике практического разума” Кант так отвечает на этот вопрос: “И действительно, если бы поступки человека, поскольку они принадлежат к его определениям во времени, были определениями человека не как явления, а как вещи самой по себе, то свободу нельзя было бы спасти. Человек был бы марионеткой или автоматом Вокансона, сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений; и хотя самосознание делало бы его мыслящим автоматом, но сознание этой спонтанности в нем, если считать ее свободой, было бы лишь обманом, так как она может быть названа так только относительно, ибо хотя ближайшие причины, определяющие его движения, и длинный ряд этих причин, восходящих к своим определяющим причинам, внутренние, но последняя и высшая причина находится целиком в чужой власти”. Однако: “Устранить указанную трудность можно быстро и четко следующим образом. Если существование *во времени* есть лишь способ чувственного представления мыслящего существа в мире, следовательно, не касается его как вещи самой по себе, то сотворение этого существа есть сотворение вещи самой по себе, потому что понятие сотворения принадлежит не к способу чувственного представления о существовании и не к причинности, а может относиться только к ноуменам. Следовательно, если о существах в чувственно воспринимаемом мире я говорю: они сотворены, то я их рассматриваю в этом отношении как ноумены. Так же как было бы противоречием, если бы сказали: Бог - творец явлений, так будет противоречием, если скажут: Он как творец есть причина поступков в чувственно воспринимаемом мире, стало быть, как явлений, хотя он причина существования совершающего поступки существа (как ноумена)”. Как видим, для того чтобы отстоять абсолютность человеческой свободы, Кант делает довольно-таки сильное утверждение теологического порядка, далеко не являющееся ортодоксальным: оказывается, Бог - творец только вещей в себе, но не творец явлений. Т. е. он не творец природы с ее законом причинности и не творец времени и пространства. Ясно, что такое утверждение трудно принять ортодоксальным богословам. Кант и сам понимает, что “указанное здесь устранение трудности. . . таит в себе много трудного и вряд ли может быть ясно изложено”. Однако таков единственный выход: “необыкновенно важно это обособление времени (как и пространства) от существования вещей в себе, сделанное в критике чистого спекулятивного разума”. Ведь, “если не признают идеальности времени и пространства, остается один только *спинозизм,* в котором пространство и время суть неотъемлемые определения самой первосущности, а зависящие от нее вещи (следовательно, и мы сами) не субстанции, а только присущие ей акциденции. Дело в том, что если бы эти вещи существовали только как ее действия *во времени* и время было бы условием их существования самих по себе, то поступки таких существ должны были бы быть лишь ее поступками, которые она где-то и когда-то совершала. Поэтому спинозизм, несмотря на нелепость его основной идеи, делает гораздо более последовательный вывод, чем тот, который можно сделать согласно теории о сотворении мира, если *существа,* принимаемые за субстанции и *существующие во времени* сами по себе, рассматривать как действия высшей причины и не как нечто принадлежащее этой причине и ее деятельности, а как субстанции сами по себе”.

“Несвободная” свобода

Итак, человеческая воля абсолютно свободна. Человек абсолютно ответственен за свои поступки. Он не подчинен с необходимостью ни природе, ни даже божьей воле. Пусть, по Канту, бытие Бога проблематично. Однако и в том случае, если бы он существовал в действительности, воля человека все равно была бы свободна: Кант отвергает все концепции, согласно которым человеческое поведение безоговорочно определяется божьей волей - от христианского учения о предопределении до спинозизма, в соответствии с которым человеческие поступки суть в конечном счете поступки самого Бога. Вот как далеко заходит философ, отстаивая учение о человеческой свободе! К сожалению, кантовское обоснование этого учения действительно “таит в себе много трудного”; тут он прав. Причем это трудное связано с самой сущностью кантовской философии: оно вызывается не чем иным, как “обособлением времени и пространства от существования вещей в себе”. Однако суть дела состоит не в том, что это обособление слишком радикально и с трудом приемлемо Для людей, привыкших мыслить традиционно и “некритически”. Наоборот, дело в том, что концепция Канта в ряде моментов недостаточно радикальна, что она недостаточно хорошо обосновывает декларируемую им абсолютность человеческой свободы. До сих пор мы анализировали кантовскую этику в апологетическом ключе теперь пришло время внести в наш анализ элементы полемики. В упрек Канту следует поставить то обстоятельство, что его “обособление времени и пространства от существования вещей в себе” оставляет открытой возможность построения такого учения о человеческой свободе, в котором она оказывается абсолютной только на словах; на деле же оно представляет собой своеобразный квази-абсолютный детерминизм, неожиданное сочетание концепций свободы и предопределения, такое, что хотя поведение человека фактически полностью детерминировано и не зависит от его воли, но ответственность за содеянное все же возлагается исключительно на него, а не на Бога или природу. В явном виде такого учения не содержится в сочинениях Канта, однако в них нет ничего, что противоречило бы ему, а некоторые кантовские высказывания можно и прямо истолковать в соответствующем ему духе. Данное учение известно в двух вариантах, один из которых принадлежит Шеллингу а другой Шопенгауэру, причем оба философа представляют дело так что они во всем следуют Канту, лишь разъясняя, выявляя и уточняя то, что он сам хотел сказать. Создавая свои концепции, тот и другой ссылаются на кантовское учение об эмпирическом и умопостигаемом характерах человека. В чем оно состоит?

Характер причинности

Как мы помним, свобода воли, по Канту, заключается в том, что мы можем предпочесть причинность свободы причинности природы Казалось бы, это может означать только то, что мы всегда способны предпочесть добро злу, всегда в силах определить свою волю в соответствии с нравственным законом, а не в соответствии с принципом себялюбия и личного счастья. В таком случае, если выражение “причинность природы” следовало бы понимать буквально, т. е. как физическую необходимость, то выражение “причинность свободы” естественно было бы посчитать метафорой, поскольку сам же Кант говорит о том, что категорический императив действует не на манер физической необходимости, а лишь как повеление, которое хотя и является настоятельным, но не влечет за собой немедленного и автоматического исполнения того, что повелевается. Однако когда знакомишься с учением Канта об эмпирическом и умопостигаемом характерах, создается впечатление, что он относится к выражению “свободная причинность” отнюдь не как к простой метафоре. Все таки он был сыном своего времени и галилеевская идея детерминизма была прочно укоренена в его сознании: мало того, что она господствует в его учении о природе, но она, насколько это для нее возможно, пропитывает и его концепцию свободы. В “Критике чистого разума” Кант следующим образом вводит понятие эмпирического и умопостигаемого характеров: “Но всякая действующа; причина должна иметь какой-то *характер,* т. е. закон своей каузальности, без которого она вообще не была бы причиной. Поэтому в субъекте чувственно воспринимаемого мира мы должны были бы во-первых, находить *эмпирический характер,* благодаря которому его поступки как явления стояли бы согласно постоянным законам природы в сплошной связи с другими явлениями и могли бы быть выведены из них как их условий и, следовательно, вместе с ними были бы членами единого ряда естественного порядка. Во-вторых, мы должны были бы приписывать этому субъекту еще *умопостигаемый характер,* который, правда, составляет причину этих поступков как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений. Первый можно было бы назвать также характером такой вещи в явлении, а второй - характером вещи в себе”. Но что собой представляет этот умопостигаемый характер субъекта и в каком смысле он составляет причину поступков субъекта как явлений? Решающим фактором здесь выступает то кантовское “обособление времени и пространства от существования вещей в себе”, о котором мы говорили. Кант продолжает: “Этот действующий субъект по своему умопостигаемому характеру не был бы подчинен никаким временным условиям, так как время есть условие только явлений, а не вещей в себе”. Из того, что умопостигаемый характер не подчинен никаким условиям времени, можно сделать вывод о том, что он обладает такими общими свойствами, как изначальная заданность, неизменность и постоянство. Сам по себе умопостигаемый характер нам неизвестен, поскольку является “характером вещи в себе”. О его конкретных особенностях мы узнаем опосредованно, знакомясь с эмпирическим характером, который представляет собой не что иное, как явление умопостигаемого характера. Поскольку всякая вещь в себе - это умопостигаемая причина своего явления, постольку и умопостигаемый характер - трансцендентная причина эмпирического и, следовательно, поступков обладающего им субъекта как явлений. Кант пишет: “Этот эмпирический характер в свою очередь определен в умопостигаемом характере (в способе мышления). Однако умопостигаемого характера мы не знаем, а обозначаем его посредством явлений, которые, собственно, дают непосредственное знание только о способе чувствования (об эмпирическом характере)”. Таким образом, умопостигаемый характер человека выступает в виде некоего скрытого постоянно действующего фактора, определяющего поступки человека независимо от протекающего во времени потока природных причин и следствий. “Итак, разум есть постоянное условие всех произвольных поступков, в которых проявляется человек. Каждый из этих поступков, еще до того как он совершается, предопределен в эмпирическом характере человека. Для умопостигаемого характера - эмпирический характер составляет лишь его чувственную схему - нет никакого *прежде* или *после*, и всякий поступок независимо от временного отношения, в котором он находится с другими явлениями, есть непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по времени основаниями”. Умопостигаемый характер действует свободно. Значит, этот скрытый постоянный фактор, определяющий наши поступки, и есть носитель нашей свободы? Да, и притом единственный, поскольку только он, пребывая вне времени, не зависит от природной необходимости.

Причинность и свобода

Этот вывод подтверждается тем, что, по Канту, именно на умопостигаемом характере и только на нем лежит ответственность за свободно совершаемые человеком поступки. В “Критике чистого разума” он рассматривает в качестве примера “произвольный поступок, например злостную ложь, посредством которой какой-то человек внес известное замешательство в общество”, и делает вывод: “Поступок приписывается умопостигаемому характеру человека; теперь в тот момент, когда он лжет, вина целиком лежит на нем; стало быть, несмотря на все эмпирические условия поступка, разум был совершенно свободен, и поступок должен считаться только следствием упущения со стороны разума”. Кант добавляет, что “нельзя спрашивать, почему разум не определил себя иначе, можно только спрашивать, почему разум своей причинностью не определил *явления* иначе. Но на этот вопрос невозможно ответить. В самом деле, другой умопостигаемый характер дал бы другой эмпирический характер; и когда мы говорим, что виновник, несмотря на весь свой прежний образ жизни, все же мог бы не солгать, то это означает только, что его поступок непосредственно находится под властью разума и разум не подчинен в своей причинности никаким условиям явления и течению времени. . . ”. Таким образом, вся ответственность за произвольные поступки человека лежит на его умозрительном характере, причем у каждого человека свой умозрительный характер, который порождает соответствующий эмпирический характер. Получается, что то, как я поведу себя в той или иной ситуации, полностью зависит, в конечном счете, от того, какой у меня умозрительный характер; сам же умозрительный характер есть нечто цельное и постоянное. Таким образом, он определяет все мои поступки от дня рождения до дня смерти. Вырисовывается и в самом деле некая *причинность* свободы отнюдь не в переносном смысле слова. Вырисовывается некий ноуменальный детерминизм, во всем похожий на детерминизм природы и дополняющий его: мой умозрительный, ноуменальный характер жестко и однозначно управляет моими поступками. Но все-таки это детерминизм *свободы,* это причинность *свободы.* Где же тут свобода? Вот как в “Критике практического разума” Кант развивает эту тему: “Бывают случаи, когда люди с детства, даже при воспитании, которое на других имело благотворное влияние, обнаруживают столь рано злобность, которая усиливается в зрелые годы до такой степени, что их можно считать прирожденными злодеями и, если дело касается их образа мыслей, совершенно неисправимыми; но и их судят за проступки, и им вменяют в вину преступления; более того, они (дети) сами находят эти обвинения вполне справедливыми, как если бы они, несмотря на присущие им неисправимые естественные свойства души, остались столь же отвечающими за свои поступки, как и всякий другой человек. Этого не могло бы быть, если бы мы не предполагали, что все, что возникает на основе произвольного выбора (как, несомненно, каждый преднамеренно совершаемый поступок) , имеет в основе свободную причинность, которая с раннего детства выражает характер человека в его явлениях (поступках); а эти явления ввиду однообразия поведения показывают естественную связь, которая, однако, не делает необходимыми дурные свойства воли, а представляет собой, скорее, следствие добровольно принятых злых и неизменных основоположений, от чего человек становится еще более достойным осуждения и наказания”. И еще: “В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в проистекшем времени достаточно определен и постольку неминуемо необходим; в самом деле, этот поступок со всем проистекшим, что его определяет, принадлежит к единственному феномену его характера, который он сам создает себе и на основании которого он сам приписывает себе как причине, независимой от всякой чувственности, причинность этих явлений”.

Что тут можно сказать? Приведенные тексты, как и все кантовское учение об умозрительном и эмпирическом характерах человека в целом, подталкивают к выводу, что человеческая свобода непосредственно действует не ежемгновенно, а один-единственный раз: при выборе или “создании” ноуменального характера. Свобода действует в течение всей жизни человека при совершении им всякого добровольного деяния, но уже не непосредственно: в качестве посредника выступает ноуменальный характер. Когда же происходит этот таинственный выбор ноуменального характера? Ведь последний имеется уже у детей. Ясно, что некорректно спрашивать, *когда* он происходит: ведь он относится к ноуменальному измерению, где время отсутствует. Если воспользоваться теологической терминологией, то, вероятно, он совпадает с актом творения человека Богом. Как мы видели выше, согласно Канту, Бог творит человека свободным: философ решительно отвергает возможность того, что люди суть автоматы Вокансона в руках Бога. Так что выбор осуществляется, причем реально и свободно; сам человек и только он один несет полную ответственность за него. Но какой-то странный это выбор и поистине таинственный. Во-первых, я делаю его на некоем бессознательном или “досознательном” уровне. Ведь Кант неоднократно разъясняет, что я не могу знать непосредственно, что такое мой умозрительный характер. Я могу судить о нем только по его явлению, т. е. по моему эмпирическому характеру; однако и последний не известен мне наперед, так как дан мне не априорно, а лишь апостериорно. Как в этом выборе участвует разум? Ведь выбор должен быть разумным, в противном случае, как я могу быть ответственным за такой выбор? Он же должен быть сделан в здравом уме и твердой памяти. Во-вторых, дело усугубляется тем, что этот выбор осуществляется раз навсегда и не может быть изменен. Я не могу изменить свой умозрительный характер просто потому, что для него “нет никакого *прежде* или *после”,* поскольку время “обособлено” от вещи в себе. Но, следовательно, я не могу изменить и свой эмпирический характер, так как он не имеет никакого самостоятельного существования и “составляет лишь чувственную схему” умозрительного характера. Получается, что все мое поведение заранее задано моим единственным изначальным выбором. Можно ли в таких условиях сказать, что я свободен поступать так или иначе в каждой конкретной ситуации? Ясно, что нет. Никаких альтернатив в моем поведении не имеется: в каждой данной ситуации я с необходимостью поступаю так, как того требуют мои умозрительный и эмпирический характеры. По форме все это очень напоминает жесткую кальвинистскую концепцию предопределения, согласно которой одним людям изначально уготовано Богом спасение, а другие тоже изначально обречены Им на гибель. Как бы люди себя ни вели, как бы они ни умоляли Бога, все равно спасенные останутся спасенными, а обреченные на гибель погибнут. Согласно кальвинистам, Бог управляет миром и людьми так, что обратная связь, идущая от мира и людей к Богу, отсутствует. В кантовской философии тоже отсутствует обратная связь от феноменов к ноуменам, от мира явлений к миру вещей в себе. Может быть, тут сказалось пиетистское воспитание, полученное Кантом в семье и школе? Впрочем, сходство кантовской этики и пиетизма чисто внешнее; *по существу* же между ними громадное различие. Согласно кальвинизму, пиетизму и другим аналогичным конфессиям, Бог определяет, кому из людей быть спасенным, а кому - погибнуть; поэтому человек по праву может возлагать всю ответственность за свою судьбу на Бога. Но Кант - философ свободы! Согласно его учению, каждый человек сам избирает свой жребий, сиречь умозрительный характер, каждый сам определяет, быть ему злым или праведным. Поэтому человеку не на кого жаловаться: он один несет ответственность за свою судьбу. Он свободен от природной необходимости, свободен он и от божьей воли. Он *свободен* независимо даже от того, существует Бог или не существует. Другое дело, что свобода человека имеет у Канта такой узкий смысл и сводится к одноразовому, неизменному да еще и “предвечному” выбору своего умозрительного характера. Судя по текстам философа, он был весьма воодушевлен найденной им замечательной возможностью вырваться из когтей абсолютного детерминизма, проповедуемого как представителями галилеевской науки, так и сторонниками религиозных концепций предопределения и спинозистами. Он не придавал большого значения тому, что на почве его этического учения может произрасти тот своеобразный ноуменальный квази-детерминизм, который мы сейчас рассматриваем. Зато этот вопрос до конца продумали и везде расставили точки над “i” Шеллинг и Шопенгауэр.

Наверное, можно, не покидая почвы кантовской философии, сделать так, чтобы описываемый квази-детерминизм не возникал. Кант, по-видимому, полагал, что движение и изменение могут происходить только во времени. Если так, то в ноуменальном мире, который “обособлен” от времени, все застывает, становится покоящимся и неизменным. Может быть, стоило бы рассмотреть возможность некоего “вне временного” движения и изменения в мире ноуменов? В этом нет ничего невероятного: прецеденты имеются. Взять хотя бы ортодоксальное христианское учение о вечности. В ней нет времени, и однако в ней есть движение; в ней осуществляются вневременные события, такие, например, как предвечное рождение Сына или исхождение Духа Святого. Из философов, скажем, Гегель утверждает, что на логическом этапе его абсолютная идея движется вне времени и до возникновения времени. Введение в ноуменальный мир вневременного движения позволило бы уничтожить неизменность умопостигаемого характера, обеспечило бы возможность человеку изменять его, расширив тем самым человеческую свободу и доведя ее, в конечном счете, до разумного, “юридического”, уровня, когда человек несет ответственность за конкретный здесь и теперь содеянный поступок, а не за “предвечный”, однажды сделанный выбор своего умозрительного характера. Стоило бы также ввести “обратную связь” от явлений к вещам в себе с тем, чтобы человек мог изменять свой ноуменальный характер, сообразуясь со своим жизненным опытом. Это было бы разумно, так как в противном случае кантовскую этику поджидает парадокс, состоящий в том , что коль скоро человек не в состоянии на основании своего жизненного опыта изменить свой умозрительный характер, то бессмысленно заниматься тем, чем постоянно занимаются все моралисты, в том числе и Кант, а именно настойчиво твердить людям, что надо творить добро, а не зло. Однако в кантовских текстах нигде нет даже намека ни на то, что в ноуменальном мире может происходить какое-то движение или изменение, ни на то, что явления могут оказывать какое-либо действие на вещи в себе. Говоря об умозрительном характере. Кант все время подчеркивает его постоянство и неизменность. Как видно, перед его глазами стояли примеры закоренелых злодеев, которые упорно творили зло с детства до старости, невзирая ни на какие применяемые к ним воспитательные и исправительные меры. Но существуют и иные примеры, примеры людей, претерпевших в своей жизни кардинальный перелом и превратившихся из злодеев и разбойников в добродетельных, близких к святости людей; взять хотя бы превращение Савла в Павла. Как объяснить подобные случаи с точки зрения неизменности ноуменального характера? У Канта такие случаи не рассматриваются, но оказывается, что ноуменальный квази-детерминизм объясняет их достаточно легко. Их объяснение мы находим, например, у Шеллинга.

Оценка и развитие учения Канта

Шеллинг

Свое учение о свободе, опирающееся, как он сам говорит, на кантовское понятие о ней, Шеллинг излагает в трактате “Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах”. Прежде всего он объявляет себя сторонником детерминистического учения о природе и врагом всякого рода случайности: “Но случайность невозможна, она противоречит разуму и необходимому единству целого, и если свободу можно спасти только при полной случайности поступков, то ее вообще спасти нельзя”. Затем он продолжает: “Вообще лишь идеализм возвысил учение о свободе до той области, где оно только и становится понятным. Согласно этому учению, умопостигаемая сущность каждой вещи, и в первую очередь человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Поэтому она никогда не может быть определена чем-либо предшествующим ей, поскольку она сама предшествует всему, что в ней есть или становится - не по времени, а по понятию - в качестве абсолютного единства, которое всегда должно быть уже целостным и завершенным, чтобы отдельное действие или определение было в нем возможно. Мы излагаем кантовское понятие не в полном соответствии с его словами, а таким образом, как его, по нашему мнению, следует сформулировать, чтобы сделать его понятным. . . Свободное действие следует непосредственно из умопостигаемости в человеке. Однако оно необходимо есть определенное действие, например, останавливаясь на ближайшем, доброе или злое”. Характеризуя умопостигаемую сущность человека, Шеллинг пишет: “Для того чтобы определить самое себя, она должна уже быть определена в себе, и не извне, что противоречит ее природе, и не изнутри какой-либо случайной или эмпирической необходимостью, ибо все это (как психологическое, так и физическое) ниже ее; но определением для нее должна быть она сама в качестве своей сущности, т. е. своей собственной природы. Она ведь не есть некое неопределенное всеобщее, а определена как умопостигаемая сущность данного человека. . . Поэтому умопостигаемая сущность, действуя совершенно свободно и абсолютно, может действовать лишь в соответствии со своей собственной внутренней природой, другими словами, действие может следовать из внутренней природы сущности только по закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода; ибо свободно лишь то, что действует в соответствии с законами собственной сущности и не определено ничем ни в себе, ни вне себя”. Здесь хорошо видно, каким образом Шеллинг трансформирует кантовские понятия умопостигаемого характера и свободной причинности. Первый он истолковывает как умопостигаемую сущность человека, его внутреннюю “природу”, которая сама себя определяет; вторая выступает у него в качестве абсолютной необходимости, с которой всякое действие человека следует из этой его внутренней природы. Таким образом, умопостигаемой сущности человека, его внутренней природе, оказывается присуща некая, как зовет ее Шеллинг, внутренняя необходимость. Эта необходимость не является, разумеется, “эмпирической” (физической или психологической) необходимостью; она связана со свободой человека и, следовательно, с его ответственностью.

“Но что же такое эта внутренняя необходимость сущности? В этом пункте необходимость и свобода должны быть соединены, если их вообще можно соединить. Если бы умопостигаемая сущность была мертвым бытием, а в применении к человеку чем-то просто данным ему, то, поскольку его действия могли бы быть только необходимыми, всякая вменяемость и свобода человека были бы исключены. Однако сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностно *его собственное деяние. . .* оно есть реальное самополагание, исконное и основное веление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой существенности”. Так описывает Шеллинг самоопределение, или самополагание, умопостигаемой сущности человека. Это самополагание эквивалентно кантовскому изначальному свободному выбору человеком своего умопостигаемого характера. В дальнейшем самополагание человеческой сущности (исконное и основное веление) Шеллинг называет *решением.* Человек и “только он сам способен принять решение. Но это решение не может возникнуть во времени ; оно совершается вне всякого времени и потому совпадает с первым творением (хотя и как отличное от него деяние) . . . Деяние, которым определена его жизнь во времени, само принадлежит не времени, а вечности: оно не предшествует жизни по времени, а проходит сквозь время (не охватываемое им) как вечное по своей природе деяние. Посредством этого деяния жизнь человека достигает начала творения; поэтому посредством его он также - вне созданного - свободен и сам есть вечное начало. . . Поэтому, невзирая на несомненную необходимость всех действий и несмотря на то, что каждый человек, относящийся со вниманием к своему поведению, должен признаться, что он отнюдь не случайно и не произвольно зол или добр, злой человек, например, отнюдь не ощущает принуждения. . . , но совершает свои поступки по своей воле, а не против воли. . . Так же обстоит дело и с добрыми поступками; добрый человек добр не случайно и не произвольно, и тем не менее он настолько не испытывает принуждения, что никакое принуждение, даже сами врата ада, неспособно было бы заставить его изменить свое убеждение”. Таким образом, по Шеллингу, каждый человек “вне всякого времени” свободно принимает изначальное решение относительно качества своей умопостигаемой сущности, совершает некое “вечное” деяние, которое “проходит сквозь время” и которым “определена его жизнь во времени”. Этим решением человек предвечно определяет себя либо ко злу, либо к добру, так что как злые, так и добрые люди ощущают себя вполне добровольно совершающими соответствующие своей “внутренней природе” поступки. Однако решение это принято раз и навсегда: никто не может произвольно, т. е. в течение своего существования во времени, изменить его; более того, никакое принуждение (“даже сами врата ада”) не способно заставить его сделать это. Видим, что концепция Шеллинга выдержана вполне в духе кантовского учения об изначальном выборе человеком своего ноуменального характера. В кантовском духе говорит Шеллинг далее и об ответственности человека за свои поступки: “. . . ведь тот, кто, стремясь оправдаться в дурном поступке, говорит: таков уж я, тем не менее прекрасно сознает, что таков он по своей вине, хотя он и справедливо считает, что не мог поступить иначе. Как часто человек уже в детстве, в возрасте, когда с эмпирической точки зрения нельзя допустить, что он способен свободно действовать и размышлять, проявляет склонность ко злу, которую, как заранее можно предвидеть, нельзя будет искоренить ни дисциплиной, ни воспитанием и которая впоследствии действительно приносит дурные плоды, замеченные нами в зародыше. И все же никто не сомневается в том, что это должно быть вменено ему в вину. . . ”. И наконец, последнее: “Против приведенного здесь воззрения может быть высказано лишь одно возражение, а именно, что оно полностью устраняет во всяком случае в этой жизни, всякое обращение человека от зла к добру и наоборот. Однако пусть даже человеческая или божественная помощь (в помощи человек всегда нуждается) предназначает обращение человека к добру, но ведь уже одно то, что он допускает такое воздействие доброго духа, не закрывает полностью доступ к себе, также заключено в том изначальном деянии, посредством которого он есть такой, а не другой”. Таким образом, по Шеллингу, каким бы ни был жизненный путь человека, он с необходимостью предопределен его изначальным свободным предвечным решением. Даже если человек в тот или иной момент своей жизни пережил кардинальный духовный переворот и полностью переродился, превратился, например, из злодея в праведника, из Савла в Павла, все равно духовный переворот был заранее запрограммирован в его изначальном решении. Так что нельзя считать непосредственно свободным никакой отдельный поступок человека, содеянный им здесь и теперь, как бы важен и фундаментален этот поступок ни был; непосредственно свободным является только изначальное вневременное “деяние”, в результате которого вся жизнь человека определяется от начала до конца. Отдельные поступки человека лишь опосредованно свободны: они свободны не сами по себе, а лишь в силу того, что свободно то изначальное решение, из которого они с необходимостью вытекают. Шеллинг и сам называет свою концепцию человеческой свободы своеобразным учением о предопределении. Оно, разумеется, решительным образом отличается от христианского, о котором он пишет: “Создатели этого учения ощущали, что поступки людей должны быть определены от века, но искали они это определение не в вечном, одновременном с сотворением деянии, составляющем саму сущность человека, а в абсолютном, т. е. совершенно необоснованном, решении Бога, которое предопределяет одного к гибели, другого - к блаженству, и тем самым уничтожили корень свободы. Мы также утверждаем предопределение, но в совершенно ином смысле. . . ”.

Шопенгауэр

Обратимся теперь к Шопенгауэру. Хотя по многим пунктам он подвергает критике философию Канта, учение последнего об эмпирическом и умопостигаемом характерах оценивается им очень высоко. В трактате “Об основах морали” читаем: “Это учение Канта о совместном существовании свободы и необходимости я считаю величайшим из всех завоеваний человеческого глубокомыслия. Вместе с трансцендентальной эстетикой это - два больших брильянта в короне кантовской славы, которая никогда не померкнет”. Снисходительно одобряет он и Шеллинга: “Как известно, Шеллинг в своей статье о свободе дал парафраз этого кантовского учения , более вразумительный для многих благодаря его живому колориту и наглядности изложения; я похвалил бы его, если бы Шеллинг имел честность сказать при этом, что он излагает здесь кантовскую, а не свою собственную мудрость, за каковую ее еще до сих пор считает часть философской публики”. Шопенгауэр все же несправедлив тут к Шеллингу: тот, как мы видели выше, ссылается на Канта. Что касается собственного учения Шопенгауэра о свободе, то оно ближе не к кантовской, а к шеллинговской версии и является ее развитием в сторону усиления детерминизма. Шопенгауэр говорит не о предопределении, а о врожденности характера; он сближает шеллинговское понятие умопостигаемой сущности со схоластическим понятием сущности (essentia) , только у схоластов сущность познаваема, а Шопенгауэр делает ее непознаваемой; понятие индивидуальной человеческой свободы воли становится в его философии фактически фиктивным. Вот как выглядит шопенгауэровский “парафраз” кантовского учения об умозрительном и эмпирическом характерах: “Индивидуум, со своим неизменным, врожденным характером, строго определенным во всех своих проявлениях законом причинности, который здесь, осуществляемый через посредство интеллекта, носит название мотивации, есть лишь *явление.* Лежащая в его основе *вещь в себе,* находясь вне пространства и времени, свободна от всякой преемственности и множественности актов, едина и неизменна. Его природа *в* *себе,* это - *умопостигаемый характер,* который, равномерно присутствуя во всех деяниях индивидуума и отражаясь во всех них, как печать в тысяче оттисков, определяет *эмпирический характер* этого явления, выражающийся во времени и последовательности актов, так что явление это во всех своих обнаружениях, какие вызываются мотивами, должно представлять постоянство закона природы, благодаря чему все акты человек совершает со строгою необходимостью. Таким образом была приведена к рациональному основанию и та неизменность, та неуклонная закостенелость эмпирического характера у каждого человека, которую давно уже подметили мыслящие умы (меж тем как остальные мнили, будто характер человека можно изменить разумными представлениями и моральными увещаниями) “*.* Шопенгауэр дает следующую интерпретацию кантовской концепции: “Но это кантовское учение и сущность свободы вообще можно уяснить себе также, поставив их в связь с одной общей истиной, наиболее сжатым выражением которой я считаю довольно часто попадающееся у схоластов положение: “Operari sequitur esse”, т. е. всякая вещь на свете действует сообразно с тем, что она есть, сообразно со своей природой, в которой поэтому уже potentia содержатся все ее проявления, наступая actu, когда их вызывают внешние причины, чем и обнаруживается именно сама эта природа. Это - *эмпирический характер,* тогда как его внутреннею, недоступной опыту, последнею основою служит *умопостигаемый характер,* т. е. внутренняя сущность данной вещи. Человек не составляет исключения из остальной природы; и у него есть свой неизменный характер, который, однако, вполне индивидуален и у каждого иной. . . Все его поступки, определяемые в своих внешних свойствах мотивами, никогда не могут оказаться иными, нежели это соответствует этому неизменному индивидуальному характеру: каков кто есть, так должен он и поступать. . . . Свобода относится не к эмпирическому, а единственно к умопостигаемому характеру. Operari данного человека с необходимостью определяется извне мотивами, изнутри же - его характером, поэтому все, что он делает, совершается необходимо. Но в его esse - вот где лежит свобода. Он мог бы *быть* иным, и в том, что он есть, содержится вина и заслуга. . . Благодаря теории Канта, мы освобождаемся собственно от основного заблуждения, которое необходимость относило к esse, а свободу к operari, и приходим к признанию, что дело обстоит как раз наоборот. Поэтому, хотя моральная ответственность человека прежде всего и видимо касается того, что он делает, в сущности же она относится к тому, что он есть, ибо, раз дано последнее, его поведение при появлении мотивов никогда не могло бы оказаться иным, нежели оно было. . . А что он, как это явствует из поступка, таков, а не иной - вот за что он чувствует себя в ответе: здесь, в esse, лежит то место, куда направлен бич совести. . . Поэтому укоры совести, возникая по поводу operari, все - таки направлены против esse. Так как мы сознаем за собою свободу лишь через посредство *ответственности,* то где содержится последняя, там же должна содержаться и первая, - стало быть, в esse. . . Но, подобно тому как с другими, точно так же и с самими собою мы знакомимся лишь *эмпирически,* и у нас нет никакого априорного знания о своем характере”.

Как можно прокомментировать эти цитаты из трактата “Об основах морали”? Прежде всего обратим внимание на то, что у Шопенгауэра (как, впрочем, уже и у Шеллинга) полностью отсутствует характерный для Канта пафос свободы человека от природной необходимости. Концепция Шопенгауэра ориентирована, скорее, на восстановление на новой основе представления об абсолютной детерминированности человеческого поведения. Понимая природу достаточно узко, а именно как чистую эмпирию (у Канта это не так) , он согласен с тем, что чисто эмпирические причины в виде возникающих и исчезающих в течение жизни человека мотивов не способны полностью обусловить его поступки. Умозрительный характер человека интересует Шопенгауэра, по преимуществу, постольку, поскольку он представляет собой тот недостающий фактор каузального порядка, которыйкаузального порядка, который в соединении с эмпирической мотивацией может необходимым образом определить все поведение человека. Притом Шопенгауэр пытается отождествить умозрительный характер с essentia схоластов, чего Кантотнюдь не делает. Такое отождествление не вполне корректно, с ортодоксально кантовской точки зрения: ведь то, что схоласты именуют сущностью, относится к миру явлений и вполне познаваемо априорносредствами рассудка, умозрительныйже характер относится к миру вещейв себе и непознаваем, с чем согласен Шопенгауэр, говоря, что “у нас нет никакого априорного знания о своем характере ”. Как же можно отождествлять два предмета, которые относятся к разным планам бытия, и зачем это нужно? Но Шопенгауэр, как и Шеллинг является врагом всяческой случайности; он является также врагом свободы воли, если понимать ее в том смысле, что человек способен по собственному усмотрению совершать или не совершать те или иные отдельные поступки . Поэтом*у* ему очень хотелось бы возвратиться к представлению о некоторой необходимой и неизменной “природе” человека, некоему его “естеству” на манер схоластической essentia, откуда автоматически следовала бы определенная реакция на появление того илииного эмпирического мотива. По его мнению, нельзя отрицать “полную и строгую необходимость волевых актов при появлении мотивов, . . она должна быть причислена к вполне установленным истинам, так что продолжать разговоры о свободе отдельных поступков человека, . . могли лишь невежество и недоразвитость”.

В трактате “0 свободе воли” Шопенгауэр пишет: “При предположении свободной воли всякое человеческое действие было бы необъяснимым чудом – действием без причины”. В том же трактате читаем :”Мотив становится мыслью, как созерцание становится мотивом, если только оно в состоянии действовать на данную волю. Но все мотивы – причины, а всякая причинность сопряжена с необходимостью”. Инаконец: “Как всякое действие в неодушевленной природе есть необходимый продукт двух факторов, именно проявляющейся здесь всеобщей *силы природы* и вызывающей здесь это проявление отдельной причинысовершенно также всякое деяние человека бывает необходимым продуктом его *характера* и присоединяющегося мотива”*.* Шопенгауэр приписывает характеру следующие свойства, придавая им очень большое значение: врожденность, постоянство и индивидуальность. Последнее свойство позволяет объяснить, почему различные люди в одинаковых условиях совершают различные поступки. Но чтобы один и тот же человек мог в одинаковых условиях совершать неодинаковые – это Шопенгауэр решительно отрицает. Итак, если мотив дан , а характер задан, то в человеческом поведении царит полный детерминизм. Но как задается человеческий характер. Мы видели выше, что Шопенгауэр все-таки признает наличие свободного изначального выбора человеком собственного умозрительного характера. Однако говорит он об этом выборе чрезвычайно абстрактно. Он заявляет, что свобода и ответственность человека содержатся в его esse, что его “бич совести” направлен туда же, что человек мог бы быть иным, чем он есть, но, как все это следует конкретно понимать, не поясняет, Чувствуется, что для Шопенгауэра не так важно то, что характер каким-то образом изначально свободно выбран человеком и что человек за него отвечает, как то, что этот характер ему врожден. Поскольку умонастроение философа, в общем, антихристианское, ему не приходит в голову мысль сопоставить концепцию изначального выбора человеком своей сущности с теорией предопределения. Зато в качестве мифологической под кладки своей концепции он приводит брахманистское учение о сан-саре и карме, а также рассказ Платона из последней книги “Государства” о том, как души в загробном мире выбирают себе будущие жизни. Как бы там ни было, ясно одно: если человеческая свобода сводится к единственному изначальному акту выбора неизменного в течение всей жизни характера, то она становится попросту фиктивной. Неважно, какую версию данной концепции взять: кантовскую, шеллинговскую или шопенгауэровскую. Невозможно серьезно считать себя ответственным за свой врожденный характер, за какой-то мифический бессознательный выбор своей наперед не известной судьбы, продолжающей оставаться неизвестной до конца жизни. Значит, для того чтобы защитить подлинную свободу человека, необходимо стоять на том, что его воля ничем не ограничена в любой момент его жизни, что он абсолютно ничем не связан в выборе каждого данного поступка, что он несет ответственность именно за свои поступки, а не за свой характер, причем только за те поступки, которые он совершил сознательно, так или иначе предви*дя и*х последствия. Наиболее радикальной была бы та точка зрения, что у человека вообще не существует никакого врожденного неизменного индивидуального характера. Именно такой точки зрения придерживается Жан-Поль Сартр.

Сартр

В этой связи интересно заметить следующее. В трактате Шопенrayэpa “0 свободе воли” имеется одно замечательное место. Он пишет , что “всякая existentia предполагает essentia: иными словами все существующее должно точно так же быть и чем-нибудь, иметь определенную сущность. Оно не может существовать и притом все-таки быть ничем, именно представлять собой нечто такое, как ens metaphysicum, т. е. вещь, которая есть и больше ничего, как есть, без всяких определений и свойств, а следовательно, и без обусловленного или вполне определенного образа действий; но как essentia без existentia не дает реальности (что разъяснено Кантом в известном примере о ста талерах), точно так же невозможно это к для existentia без essentia. Ибо все существующее должно обладать существенной для него своеобразной природой, в силу которой оно : есть то, что оно есть, которую оно всегда выражает, проявления которой с необходимостью вызываются причинами, между тем как сама эта природа вовсе не есть дело этих причин и не может быта ими модифицируема. Но все это справедливо относительно человека и его воли в той же мере, как и относительно всех остальные существ в природе. И он для existentia обладает essentia, т. е. существенными основными свойствами, которые именно образуют его характер и для своего обнаружения нуждаются лишь во внешнем поводе. Ожидать, стало быть, чтобы человек при одном и том же поводе один раз поступил так, другой же совершенно иначе, было бы равносильно ожиданию, что одно и то же дерево, принеся этим летом вишни, на следующее произведет груши. Свобода воли при ближайшем рассмотрении есть existentia без essentia: это значит, что нечто *есть,* и притом все-таки *есть ничто,* а это опять-таки значит, что оно *не есть,* т. е. получается противоречие”. Если в этом отрывке мы поменяем все утверждения на отрицания, а все отрицания - на утверждения, то получим систему основных положений сартровского экзистенциализма. Имеется, стало быть, своеобразная преемственность через отрицание у философии Сартра по отношению к философии Шопенгауэра. По Сартру, человек - это как раз то единственное в своем роде существо, которое первоначально представляет собой existentia без essentia, которое по сути своей есть ничто, и которое абсолютно свободно совершая поступки, в течение собственной жизни творит свою essentia. Согласно Сартру, сущность человека - это его прошлое. У него нет никакого изначального характера, определяющего с необходимостью все его действия, а есть только некий проект жизни, который в любое мгновение может быть изменен. Этот проект человек каждый раз либо подтверждает, либо отбрасывает, заменяя другим, перед тем, как совершить тот или иной поступок. Поэтому вполне возможно, чтобы человек в одной и той же ситуации один раз поступил так, другой же - совершенно иначе. По Сартру, человек кардинально отличается от дерева и любой другой вещи тем, что на протяжении всей своей жизни сущностно не завершен; сущностно завершенным, т. е. подобным вещи, он становится только после смерти.

В своем знаменитом очерке “Экзистенциализм - это гуманизм” Сартр, как известно, вводит понятие философии экзистенциализма, деля при этом экзистенциалистов на две группы: христиан и атеистов. “Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности. . . ”. “Атеистический экзистенциализм, - пишет Сартр далее, - представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек. . . Что это означает: “существование предшествует сущности”? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется”. И далее: “Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он делает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает”. Можно по-разному относиться к философии Сартра в целом, можно принимать или не принимать те или иные его высказывания по этическим проблемам, однако нельзя не согласиться с тем, что его учение о свободе воли человека более радикально, более последовательно и более правильно, чем соответствующее учение Канта, не говоря уже об учениях Шеллинга и Шопенгауэра. Правда, относительно Канта надо сказать вот что: если как следует разобраться, то станет ясно, что его концепция умозрительного и эмпирического характеров не является органически необходимой частью его этики. Она есть не что иное, как дань поголовно господствовавшим в его время детерминистическим убеждениям галилеевской науки и традиционной протестантской теории предопределения. Без ущерба для целостности кантовской этики она могла бы быть удалена из нее, и тогда все высказывания Канта о свободе воли смогли бы получить более адекватное, на мой взгляд, прочтение в том духе, что человеку ничто врожденное не мешает здесь и теперь совершить тот поступок, а не этот, что в любой момент человек может изменить свой образ жизни на противоположный, что даже закоренелый злодей не лишен надежды сделаться, если захочет, добродетельным, что человек выбирает себя не раз навсегда и бессознательно, а в течение всей своей жизни, постепенно и руководствуясь своим рассудком. Я, разумеется, ни в коем случае не призываю ни к какой модернизации кантовской системы: каждое слово Канта, с точки зрения истории философии, священно и неприкосновенно. Но все-таки если бы, допустим, сам Кант обошелся без своего учения об умозрительном и эмпирических характерах, то бриллиант его этики засиял бы в короне его славы более чистым и ярким блеском.

Нравственный закон Канта - общечеловеческая мораль

В заключение вспомним еще раз основной закон чистого практического разума, сформулированный Кантом, его *нравственный закон:* “Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства”. Это *закон* практического разума, т. е. он имеет силу для всех разумных существ, в том числе и для всех людей. Значит, он имеет по крайней мере общечеловеческое значение, и, значит, этика Канта имеет общечеловеческое значение и нацелена как против индивидуального анархического аморализма, так и против всякого рода “групповых этик” независимо от того, какой принцип кладется *в* основу таких этик: племенной, национальный, конфессиональный, классовый или какой-нибудь еще. В “Основах метафизики нравственности” Кант пишет: “Но положим, что имеется нечто такое, сущест*вование чего само по* себе обладает абсолютной ценностью, что как *цель сама по* себе могло бы быть основанием определенных законов; тогда в нем и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практическом закона. – Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель само по себе, а не *только как средство,* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*”. Человек не должен использоваться только как средство для чего бы то ни было! Это высший принцип гуманизма. И сформулировал его Кант. Но что философ имеет в виду под словом “человек”? Ни в коем случае не отдельного индивида с его зачастую асоциальными капризами, запросами и устремлениями, такого, который вместе с главным героем “Записок из подполья” Достоевского может заявить: “Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить”. Борьба Канта с принципом себялюбия и личного счастья – это, в первую очередь, борьба против безнравственного индивидуализма. Но под словом “человек” Кант не имеет в виду также и русского, немца, славянина, арийца, иудея, христианина, аристократа, пролетария. *Во* всякой групповой морали первенствует понятие *враги.* На основе этого понятия вырабатываются специфические “доблести”, связанные с борьбой с врагами с защитой национальных, классовых и т. п. интересов и идеалов. К врагам при этом относятся даже не как к средству: их вообще исключают из разряда людей и разумных существ. “Если враг не сдается, его уничтожают” – вот кредо групповой морали. Ничего подобного мы не обнаружим в этике Канта. Для него “целью самой по себе” является не представитель той или иной группы людей, а любой человек, но не как индивидуум, а как носитель разума. Кенигсбергский философ представлял себе идеальное общество как лишенное всяческих национальных, религиозных, классовых перегородок “царство целей. В “Основах метафизики нравственности” написано: “Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя, как на устанавливающее через все максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой Точки зрения судить о самом себе и о своих поступках, приводит к другому связанному с ним очень плодотворному понятию, а именно к понятию *царства* целей”. Что оно собой представляет? “Под *царством же* я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлечься от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей, можно мыслить целое всех целей (и разумных существ как целей самих по себе, и собственных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематической связи, т. е. царство целей, которое возможно согласно вышеуказанным принципам. – В самом деле, все разумные существа подчинены *закону,* по которому каждое из них должно обращаться с самим собой и со всеми другими не *только как* со *средством,* но также *как* с *целью самой по* себе. Но отсюда возникает систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т. е. царство, которое благодаря тому, что эти законы имеют в виду как раз отношение этих существ друг к другу как целей и средств, может быть названо царством целей (которое, конечно, есть лишь идеал) “.

Таково идеальное общество в представлении Канта. В нем все Разумные существа, все люди, подчиняются единому нравственному закону, являющемуся в то же время основным законом практического разума. Это значит, что данный закон предписывает всем членам общества действовать так, чтобы при этом не ущемлялось достоинство ни одного из них как разумного существа. Для того чтобы обеспечить данное требование, должен быть выработан кодекс конкретных моральных норм, соответствующих общему нравственному закону и не противоречащих друг другу, таких, чтобы с их помощью любой поступок любого человека мог быть оценен на предмет того, нравственен он или нет. Предполагается, что каждый член общества добровольно налагает на свои поступки такие ограничения, которые обеспечивают ему возможность действовать так, чтобы при этом не страдало достоинство других членов общества. Такое общество, “конечно, есть лишь идеал”, и не только потому, что в реальной жизни всегда найдутся люди, действующие неразумно с точки зрения практического разума, т. е. нарушающие те или иные нравственные нормы. Оно пока – лишь идеал еще и потому (и это гораздо важнее), что в реальности ни до Канта, ни после Канта никогда не существовало общечеловеческой морали. Не существует ее и сейчас. Всегда мы имели и имеем дело с “групповыми” моральными кодексами. Не является исключением и библейский декалог. Даже такие его заповеди, как “не убий, “не кради”, “не лжесвидетельствуй, суть типичные племенные нормы. В самом деле, их необыкновенно трудно распространить на все человечество: понятно, что не следует убивать, обкрадывать и предавать соплеменников, вообще – своих, наших, но ведь совсем наоборот обстоит дело с врагами, с “чужими”. Существуют ли какие-либо конкретные исключительно общечеловеческие нравственные нормы? Я смог найти только один пример явно “антигрупповой” общечеловеческой нравственной нормы. Это евангельская заповедь: “любите врагов ваших”. Любить врагов значит по крайней мере не обманывать, не предавать и не убивать их, т. е. считать их “своими”. В парадоксальной форме тут выражена та мысль, что врагов ни у кого не должно быть, что общество должно быть единым и управляться единым моральным законом, а не быть разделенным всевозможными племенными, религиозными и прочими границами. 0 подобном едином всемирном космополитическом обществе людей как разумных существ говорит и Кант: это и есть ем “царство целей”. Осуществимо ли такое царство? Или же это одна из многочисленных утопий? Немногие верят в осуществление кантовского идеала. В частности, Сартр критикует кантовскую этику с той точки зрения, что обще человеческая мораль – это просто иллюзия. Но мне кажется, что тут Сартр не прав, а прав Кант. Его идеал в отношении возникновения общечеловеческой нравственности осуществим, и в не столь уж отдаленном будущем. За последние два века человечество сильно продвинулось вперед по (пусть негладкому) пути создания всемирных коммуникаций, глобальной экономики и общечеловеческой культуры. Есть все основания думать, что по этому пути оно пойдет и впредь с еще большей скоростью. Он приведет, в конце концов, к уничтожению государственных, национальных, классовых, религиозных и прочих антагонизмов таком рода, несмотря на отчаянное сопротивление современных нам расистов, националистов, сепаратистов и антиэкуменистов всех сортов и фасонов. Вот тогда-то и откроется та единая общечеловеческая мораль, которая ныне заслонена разноцветными ширмами многочисленных групповых этик.