

ЗАМЕТКИ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ КАНТА (ШЕЛЕР VS. КАНТ)

Александр Адамянц

Подавляющее большинство из того, что написано о философии Канта, по крайней мере в русскоязычной литературе, наводит на подозрение, что все эти авторы знают о его философии из учебников. В лучшем случае они прочли некоторое количество страниц собрания сочинений. Даже те, кто проштудировал его основательно (ведь, наверное, есть и такие), каким-то непостижимым образом пропустили «мимо ушей» половину ключевых определений и понятий или связали их совершенно произвольным образом. Это – удивительное положение дел, если учесть, что Кант обладал даром говорить о наиболее сложных вещах предельно просто. Его произведения, несмотря на объёмность, имеют выверенную структуру, а каждому вводимому им понятию даётся ясное определение. Если бы «интерпретаторы» удерживали в голове основные кантовские определения, то половина недоразумений разрешилась бы сама собой.

Разумеется, утверждать, что неверные толкования не имеют никакой почвы, означало бы необоснованно упрощать дело. При всей ясности изложения предмет, о котором ведёт речь Кант, по своей природе исключительно сложен. Сложность здесь не только логического характера, но также в значительной мере экзистенциального: то есть предмет философствования не столько запутан, сколько затемнён. Проникнуть в эту темноту самому порой бывает почти невозможно; это затруднительно даже обладателю незаурядных способностей. Такой признанный философ, как Мишель Фуко, в одном из поздних интервью признался, что Ницше ему «ничего не говорил», пока он не познакомился с интерпретациями Хайдеггера. Учитывая это, можно утверждать, что другая половина недоразумений и недопониманий могла бы быть устранена, если бы читатели трудов Канта признались в ограниченности своих сил и обратились к помощи того же Хайдеггера.

Здесь, однако, можно спросить, почему, собственно, Хайдеггер, а не Шелер, который тоже ведь немало писал о Канте? На это я отвечу следующее: интерпретация, если она претендует на значимость, должна не только демонстрировать основательное знание текстов того или иного философа, но и разъяснять внутреннюю связь его философии; она должна уметь показать то основание, на котором эта философия покоится. Это особенно важно, если речь идёт не просто об интерпретации, а о критике. Чтобы критика была предметной, необходимо знать сам предмет, понимать его внутреннюю структуру.

Интерпретация Шелера, на мой взгляд, представляет собой пример такого дурного тона в философии. Хотя ниже я намереваюсь сказать несколько слов собственно о шелеровской критике Канта, моя цель состоит не в том, чтобы критиковать критику Шелера. Шелер, скорее, повод, точка отсчёта, отталкиваясь от которой удобнее подойти к Канту.

1

В 1916 г. вышла одна из наиболее известных работа Макса Шелера *Формализм в этике и материальная этика ценностей*¹, известная в том числе благодаря тому, что она содержала довольно острую критику философии Канта. Критика служила методическим приёмом, с помощью которого Шелер представлял свой собственный философский проект. В пересказе Шелера – мы говорим «в пересказе», поскольку его работу трудно назвать интерпретацией: последняя предполагает несколько большую степень аргументированности, – практическая философия Канта предстаёт не как систематическое разворачивание проблемы морали, а, скорее, как агрегат (то есть произвольная совокупность) ничем не обоснованных утверждений.

Здесь Шелер вполне традиционен: так философия Канта выглядит почти у всех её критиков. Впрочем, одно достоинство Шелер всё же признаёт: «Кант, – пишет он, – с полным правом отвергает этику благ и целей», так же как и «любую этику, которая пытается основать свои результаты на *индуктивном* опыте – будь то историческом, психологическом или биологическом»². Но этим, с точки зрения Шелера, исчерпывается весь позитивный смысл кантовского учения. Всё остальное – не что иное, как цепь заблуждений. Но даже этот единственный шаг навстречу Канту на деле оказывается завуалированным выпадом. Ведь главным пунктом обвинения оказывается кантовское понимание «априорного».

Истинный смысл априорного, считает Шелер, заключается в том, что априорное должно быть осмыслено как *материальное*, и этикой может быть только *материальная этика ценностей*, в то время как Кант считает априорное *формальным*, а его этика представляет собой *формальную этику долга*. В понятии формального Кант допустил ещё одну, связанную с первой, ошибку, корни которой Шелер видит в общем «предрасудке» философии Нового времени. Исходя из фундаментальных понятийных оппозиций: чувственность – разум, эмпирическое – рациональное, а *posteriori* – а *priori*, формальное – материальное и т. п., она отождествила формальное с *активным* началом, а материальное – с *пассивным*. Пассивность, как известно, Кант приписывал чувственному восприятию, рецептивности, в то время как разум является функцией по упорядочиванию материала, доставляемого чувственностью. «Аргіогі связей между предметами и положениями дел, – пишет Шелер, – сводится у него к “порождению” “спонтанной деятельности связывания” или “чистого синтеза”, который действует в “хаосе данного”. “Форма”, которой ложно ограничивается аргіогі,

есть или должна быть результатом “оформляющей деятельности”, “формирования” или “связывания”». ³

Согласно Шелеру, кантовское понимание априорного полностью противоречит действительному положению дел, которое раскрывается в феноменологическом опыте. Оно, следовательно, не что иное, как «мифология порождающей деятельности рассудка» и «не имеет ничего общего с априоризмом». «Она не основывается на созерцании, но есть лишь *чистое конструктивное объяснение* априорного содержания предметов опыта, которое можно принять лишь на основании той *предпосылки*, что “дан” всегда и везде лишь “неупорядоченный хаос”». ⁴ При этом единственное различие между теоретическим и практическим разумом Шелер видит в том, что «здесь (в теоретическом разуме. – А. А.) хаос т. н. “ощущений”, там – “влечений” или “склонностей”». ⁵ Какой же вывод из всего этого может сделать читатель? – Все здание философии Канта оказывается построенным на «предрассудках» и «заблуждениях». То, что могло показаться глубоко обоснованным, на деле, если верить Шелеру, обернулось не более чем игрой воображения, «грёзами духовидца».

Здесь Шелер чувствует необходимость каким-то образом *объяснить* эту «слепоту» Кантова мышления в отношении того, что является «феноменологической очевидностью». Ведь, посчитав возможным (и необходимым) вступить в полемику с Кантом, он тем самым уже признал значимость Канта для истории философии. Однако Шелер не нашёл ничего лучшего, чем прибегнуть к квазипсихологическому объяснению: «Эту “позицию” (Канта. – А. А.) я могу описать только как совершенно изначальную “враждебность” или “недоверие” ко всему “данному” *как таковому*, страх и ужас перед ним как перед “хаосом” – “[перед] внешним миром и внутренней природой”»; таково выраженное в словах отношение Канта к миру, и “природа” поэтому становится тем, что следует оформить, организовать, чем следует “овладеть”, она – “враждебное”, “хаос” и т. п. Таким образом, налицо именно полная противоположность *любви* к миру, доверия, созерцательной и любящей самоотдачи ему, т. е. в основе своей только *ненависть к миру...*» ⁶. Этим «объяснением» Шелер дискредитирует себя как философа, перед которым стоит задача интерпретации. Прибегая к услугам «психологии», Шелер фактически отрицает, что у Канта есть какие-либо философские (то есть рационально-логические) основания, а не только психологические мотивы. Однако редукция философской мысли к любой другой сфере: психологической, социальной, экономической, религиозной – не может быть аргументом, поскольку последовательно осуществить такого рода редукцию невозможно.

Суть всякой, и в частности психологической, редукции состоит в установлении причинно-следственной связи: то, что редуцируется, выступает *следствием* того, к чему редуцируют. В данном случае кантовская идея синтеза, согласно Шелеру, есть следствие чувства «страха», испытываемого Кантом перед «хаосом восприятий и чувств». Хотя вопрос о том, каковы *основания*, позволяющие считать, что между объективными философскими понятиями и субъективными психоло-

гическими переживаниями существует *каузальная связь*, Шелер оставляет без внимания. Вопрос о *связи* (синтезе) в данном случае показателен. Он-то и является одним из главных вопросов, проходящих нитью через всю философию Канта. Его можно адресовать самому Шелеру в таком виде: каким образом может быть доказана *правомерность* применения наших понятий (в данном случае «каузальности») к предметам (в данном случае к «психике», или «душе»)?

Способ интерпретации, применяемый в отношении того или иного предмета, предполагает *предварительное* понимание данного предмета, «набросок», определяющий дальнейшее толкование. Успех интерпретации зависит от того, в какой степени угадан характер предмета. Всякий текст ведом некоторым вопросом, который лежит в основе и на который он отвечает. Набросок должен «схватить» смысл этого вопроса. Если это не удаётся, интерпретация терпит поражение. Во второй главе *Трансцендентального учения о методе* Кант формулирует общий вопрос практической философии: «что я должен делать?»⁷ Ответом на него является формула *категорического императива*. Как вопрос, так и ответ нуждаются в истолковании, причём то, как будет понят ответ, напрямую зависит от того, как будет истолкован вопрос. Вопрос и ответ предполагают друг друга и не могут быть поняты раздельно.

В каждом определённым образом понятом вопросе уже очерчен круг возможных ответов. Поняв вопрос «антропологически», Шелер, разумеется, ждёт и антропологического ответа. Категорический императив тогда выглядит попыткой посредством некоего морального *предписания* обуздать «хаос чувств». Однако вопрос о *правомерности* такого предписания Шелер не обсуждает, хотя именно он является важнейшим. Если перед нами философское произведение, то мы оцениваем его по степени обоснованности высказанных в нём утверждений. Понятно, почему Шелер не требует оснований и не ищет их у Канта. Избранная антропологическая точка зрения заранее закрывает возможность для поиска. Если категорический императив есть предписание, произвольно данное кем-то кому-то другому, то оно не может быть ничем иным, как извне навязанным принуждением, и нет смысла спрашивать об основаниях. Принуждение в данном случае есть насилие, а насилие находится за рамками рационального дискурса, и его можно только объяснить, прибегнув к понятию «каузальности», но не обосновать.

Принятию шелеровской интерпретации препятствует уже то обстоятельство, что, допустив её, понятие категорического императива теряет всякий смысл. Категорический императив в том виде, в каком его сформулировал Кант, не годится для осуществления каких-либо конкретных действий — он *слишком* формален. Точнее, он формален настолько, что вовсе не имеет никакого содержания. Бессодержательность категорического императива стала одним из наиболее распро-

странённых «аргументов» против практической философии Канта. Как можно совершенно пустую формулу использовать для каких-либо конкретных действий? Что ещё остаётся сделать, как не признать вслед за Сартром, что «слишком отвлечённые принципы терпят крах при определении действия»⁸.

Эти и другие вопросы, возникающие почти по каждому пункту кантовской философии, давно подошли к тому пределу, где должно быть принято окончательное решение: мы должны *либо* отказать философии Канта в праве называться философией, *либо* признать полную несостоятельность критики. Ниже я попытаюсь продемонстрировать, что онтологическая интерпретация (ключ к которой дал нам Хайдеггер) позволяет представить практическую философию Канта глубоко обоснованным и систематическим учением. Соответственно, категорический императив, являющийся итогом кантовского размышления о морали, представляет собой онтологическую формулу, выражающую *способ бытия* человека.

2

В предисловии к *Основам метафизики нравственности* Кант так определяет свою задачу: «...необходимо разработать, наконец, *чистую* (курсив мой. – А. А.) моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии, ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов»⁹. Таким образом, моральная философия должна быть «чистой», это значит: *должна быть* «полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего антропологии». В этом отрывке Кант определяет также и предмет *чистой* моральной философии. Этим предметом, после того как мы освободились от всего эмпирического и принадлежащего антропологии, является «общая идея долга и нравственных законов».

Моральную философию Кант называет практической философией, а её теоретическую разработку – «*критикой практического разума*». Это – название главного сочинения Канта, посвящённого практической философии. Почему в отношении моральной проблематики Кант прибегает к понятию «разума», которое вызвало столько недоразумений и стало поводом для критики, особенно в «неклассическую эпоху»?

Слово «разум» традиционно использовалось в дефиниции понятия «человек» в качестве предиката, выражающего видовое отличие. Человек определялся как *разумное животное*. Философия XIX–XX вв. отвергла это представление о человеке. Человек перестал мыслиться как часть животного мира и обрёл принципиально иной бытийный статус. Новое понимание человека возникло как переос-

мыслиение фундаментального отношения сущности и существования. Если всякое существующее в живом или неживом мире сущее характеризуется тем, что бытие этого сущего выступает как вторичное и случайное по отношению к его сущности, ничего не добавляя и не убавляя к её понятийному содержанию, то в случае человека сущность *существенным* образом связана с его бытием. Человек – уже не животное с признаком разумности, но в первую очередь *existentia*. Сделавшие это «открытие» философы настолько воодушевились, что даже назвали себя экзистенциалистами. Понятие «разума» было отброшено как опасный предрассудок и источник всяческих зол и несчастий. Разум как мышление всеобщего противопоставили конкретности экзистенции. Но вся эта критика, в том числе и критика Шелера, страдает одним недостатком: в ней отсутствует удовлетворительное определение того, *что* есть разум. Между тем мы вправе ожидать от философа точности мышления и ясности формулировок. Поэтому вопрос о несовместимости разума и существования остаётся нерешённым до тех пор, пока не будет удовлетворительно раскрыто существо разума.

Шелер критикует Канта за «интеллектуальный конструктивизм». Однако внимательное чтение его работ с легкостью может это опровергнуть. Кант отнюдь не случайно называет моральную способность человека разумом. Одна из причин, назову её исторической, на мой взгляд, заключается в том, что именно в моральном действии Кант видит специфическое отличие человека, а поскольку слово «разум» прочно укрепилось как обозначение его отличительной особенности, Кант не считает нужным изобретать новые термины, тем более никакого отчётливого содержания в понятие «разум» до сих пор не вкладывалось. Но есть и более веские – содержательные – основания сохранить это понятие.

Чем человек как разумное существо отличается от неразумного? Кант отвечает: *способом действия*. Существует два различных способа действия, основанных на различных принципах. Все природные вещи определяются к действию согласно природной закономерности: «каждая вещь в природе действует по законам»¹⁰. Основным из этих законов является закон *каузальности*. Только действия человека не могут быть полностью подведены под природную закономерность. Более того, даже если исходным побуждением к действию выступает какой-либо биологический или психологический механизм, причины которого скрываются в глубинах бессознательного, всё же человек так или иначе объективирует (осознает) свои действия. Действовать осознанно есть то же, что действовать *целенаправленно*. Всякое человеческое действие характеризуется ориентированностью на цель, иначе оно не может считаться действием сознательного существа. После открытий Фрейда не вызывает сомнений, что даже так называемые бессознательные действия преследуют скрытые цели. Короче говоря, кроме случаев явного расстройства психики человек действует, всегда исходя из представлений о цели и средствах, то есть действует *произвольно*. Опосредованность действий представлениями

выводит человека из-под власти природной необходимости, обуславливая способность волевых действий. Воля, таким образом, по своему существу связана с разумом.

Имея сознательно определённые цели, человек может осознанно, то есть произвольно, стремиться к ним либо намеренно их избегать. В целеполагающей деятельности человек всегда действует расчётливо, взвешивая все «за» и «против». Конечно, бывают случаи, когда действия совершаются под влиянием аффектов, но также известно, что аффективные действия оцениваются иначе, чем осознанные, то есть они не считаются преднамеренными. В таких случаях говорят, что человек был «вне себя», «потерял над собой контроль», «им завладело чувство». Он не рассчитывал, не планировал заранее своих действий, то есть не действовал как *разумное* и обладающее *волей* существо. Это положение дел отражено и в уголовном законодательстве, где преступления, совершённые под воздействием аффекта, квалифицируются как менее тяжкие, а душевнобольные и вовсе освобождаются от уголовной ответственности.

Понятие воли, следовательно, характеризует способность специфически человеческого образа действия в противоположность каузально обусловленным действиям природных вещей. Обладать волей есть то же, что быть разумным: «Только разумное существо, — говорит Кант, — имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, то есть согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум»¹¹. И далее: «Воля мыслится как способность определять самоё себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*. И такая способность может быть только в разумных существах»¹². Таким образом, Кант, определяя преднамеренность действий, основанных на представлении о цели, в качестве *волевых*, не предаётся пустым фантазиям, а лишь понятийно закрепляет существующее положение дел.

В приведённых словах Кант совершенно ясно и недвусмысленно определяет понятие «практического разума». Читая Канта, необходимо помнить, что «практический разум» существенным образом *связан* с волей. Формой связи в данном случае является *тождество*: «Воля *есть не что иное* (курсив мой. — А. А.), как практический разум». Поэтому мы с полным правом можем прочесть формулировку Канта в обратном направлении: «Практический разум *есть не что иное*, как воля». Практический разум и воля тождественны(!). Для меня остаётся загадкой, почему это центральное определение остаётся незамеченным, в то время как любое изложение практической философии Канта должно начинаться именно с него.

Далее Кант приступает к более детальному исследованию структуры действия. Действие включает в себя *цель* и *средства* её достижения. Кант даёт следующие определения: «То, что служит воле объективным основанием её самоопределения, есть *цель*»; соответственно, «то, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется *средством*»¹³.

Только действия разумного существа содержат в себя названные элементы — цель и средство. Это происходит потому, что человеческое отношение к миру опосредовано сознанием и не является непосредственным, как у животного, чья жизнь подчинена биологическому инстинкту. Осознанность есть *опосредованность представлениями*, в данном случае — это представление цели.

Конечно, можно предполагать некоторую степень сознания и у животных, приписывая им «сознание» целей, таких как добывание пищи и продолжение рода. Однако же животному не приходится задумываться над способами достижения целей. Эти способы внедрены в животный организм на уровне инстинктов, а цель и средство в животном мире сводятся к схеме стимул—реакция. Представление о цели у разумного существа, напротив, не связано непосредственно со способом её достижения. Цель и средство здесь относительно независимы, человеку как разумному существу ещё только предстоит найти соответствующее средство для данной цели или даже, в некоторых случаях, приходится и вовсе отказаться от её достижения.

Здесь возникает вопрос о «механизме» осуществления действия. Чем характеризуется действие, если оно не подпадает под автоматизм каузальности, каков здесь способ связи? Кант отвечает: *долженствование*. Долженствование присуще только действиям разумного существа, поскольку оно имеет волю и действует согласно представлениям о целях и средствах. Важно понять, что *долженствование* — не произвольная конструкция, оно представляет собой понятие, обозначающее *существенный* момент принадлежащего человеку способа действия. Понятие долженствования выражает характер внутренней взаимосвязи цели и средств. В этом нетрудно убедиться на любом примере самого обычного действия. Любой человек знает, чтобы достичь того-то и того-то, он *должен* сделать то-то и то-то. Всякая цель опосредована соответствующими правилами действия. То есть, чтобы достичь некоторой цели, мы при(вы)нуждены прибегнуть к определённым средствам её достижения. Таким образом, формой принуждения для разумного существа выступает долженствование.

В самом общем виде единство целей и средств представляет собой *принцип* действия существа, обладающего волей. Поскольку нет непосредственной и автоматической связи (характерной для животных) между целью и средством, то воля становится третьим элементом, связывающим первые два. Артикулированное выражение этого принципа Кант называет *императивом*: «Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется *императивом*»¹⁴.

Понятие императива, однако, даёт только то, что мыслится под этим понятием, но ничего не говорит о существовании самого императива. Простое наличие представления о принципе не является достаточным условием того, чтобы человек поступал сообразно ему.

К голой данности принципа (=императива) должно присоединиться ещё и *желание* действовать определённым образом, иначе принцип останется пустым представлением, не побуждающим ни к какому действию. Всякое желание определяется тем, что желается в этом желании. В противном случае, без представления о желаемом, желание не может быть полностью осознано в качестве такового. В структуре человеческого действия желаемое есть цель. Но желание также немислимо без того, чтобы тот, кто желает, не представлял себе средств её достижения. Таким образом, желание как внутреннее побуждение всегда связано с принципом, то есть опосредовано им.

Желание всегда есть нечто *субъективное*. Принцип, цель которого является предметом субъективного желания, Кант определил как *максиму*: «Максима есть субъективный принцип воления»¹⁵. Определённая желанием максима имеет эмпирическое значение. Та или иная максима существует, поскольку существует желаемая цель. Поэтому все максимы являются гипотетическими императивами, цель которых дана фактически, в той или иной конкретной ситуации, о которой мы не можем ничего знать до и вне опыта.

Поскольку субъективная цель как предмет желания и, соответственно, желание данной цели даны только в опыте, то и цель и желание полностью подчинены условиям опыта. Возникновение желания, следовательно, обусловлено эмпирическими законами, в частности законом каузальности, которому подчинена чувственная природа человека. В этом случае возникновение желания вместе с желаемым (целью) происходит без сознательного участия человека. Желание спонтанно, оно осознаётся лишь *post factum*, после своего возникновения. Человек в этом случае не более чем вещь, определённая по законам природы. Конечно, можно возразить, что человеческое желание нельзя сводить к животному инстинкту, что оно всегда культурно обусловлено. Это так, однако в данном случае для нас важно то, что желание возникает бессознательно. Социокультурный анализ может объяснить, почему то или иное желание обрело данную конкретную форму, но с его помощью невозможно найти внутренний источник желания.

Если бы все действия человека были обусловлены желаниями, подчинёнными природной закономерности, то человек мало чем отличался от животных, а если бы отличался, то в худшую сторону. Цель такого существа ограничивалась бы стремлением к «самосохранению», «преуспеянию» и «счастью». Но в таком случае надёжность человека сознанием была бы главным препятствием для достижения названных природных целей. По этому поводу Кант замечает, что если бы человек не имел иной цели, кроме названных, то природа «распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения», поскольку «все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума»¹⁶. Тем не менее, человек не только наделён разумом, но, как известно из опыта, существ-

вует целый ряд действий, которые невозможно свести лишь к утилитарным интересам. Наоборот, кажется, что такие действия вступают в прямое противоречие с достижением счастья, самосохранением и т. п. Таковы моральные действия.

Какой принцип лежит в основе моральных действий, какая цель при этом преследуется? Этот принцип – категорический императив, одна из формулировок которого звучит так: «*Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*»¹⁷. Я уже упоминал об обвинениях в «бессодержательности» и «бесполезности» категорического императива в конкретных обстоятельствах. Но все эти обвинения не имеют под собой почвы, поскольку требуют от категорического императива выполнения несвойственной ему функции. Такого рода обвинения свидетельствуют об одном: они демонстрируют как незнание кантовского текста, так и нежелание вникнуть в его мысль. Между тем Кант тщательно и терпеливо проводит различие видов императивов. Если речь идёт о «пользе», то она находится в ведении *гипотетических* императивов, которые Кант называет «правилами умения» и «советами благоразумия». Эти два вида императивов применимы в опыте, поскольку их возможность обусловлена существованием эмпирических целей – они «полезны» как средства их достижения.

Категорический императив не годится для утилитарных целей. Он столь же «бесполезен», насколько «бесполезны» моральные действия. В чем тогда его смысл? – Категорический императив есть способ, каким мы *мыслим* сущность морального действия. Как возможен категорический императив? Выше мы говорили о том, что действительность и действенность гипотетических императивов обусловлены существованием эмпирической цели, и связывали последнюю с существованием субъективного желания её достижения. Категорический императив не имеет эмпирической цели. Следовательно, существование категорического императива зависит от того, *существует ли* неэмпирическая цель, то есть цель, данная целиком *a priori*. Причём существование цели необходимо связано с наличием желания её достичь. В случае категорического императива вопрос о желании представляется парадоксальным. Поскольку цель этого императива является неэмпирической, то есть *нечувственной*, то и желание не может мыслиться как чувственное. Может ли быть нечувственное желание, то есть нечувственное чувство? Не приходит ли Кант здесь к противоречию?

Данная проблема связана с вопросом о свободе человека. Как волевое существо человек способен сам себя определять к действию, то есть быть причиной своих действий. Но свободным он может быть, только если на его волю не оказывают влияния посторонние мотивы. Если человек *уже* имеет желание, то он может направлять свою волю

к достижению предмета желания. В этом случае нет свободы. Человек свободен в выборе средств, однако он не выбирает целей. Цель определяется внешними причинами. Только если существует неэмпирическая цель, не зависящая от того или иного фактического положения дел, человек свободен. Неэмпирическая цель есть в то же время цель *абсолютная*, поскольку она не зависит от эмпирических условий, то есть не может изменяться, возникать и исчезать в зависимости от изменения конкретных обстоятельств.

Но существует ли абсолютная цель? Кант отвечает: *«Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе»*¹⁸.

На первый взгляд данное утверждение может показаться произвольным. Действительно, ведь абсолютной целью можно объявить всё что угодно: бога, государство, народ и т. д. Тем не менее утверждение Канта *с необходимостью* следует из рассматриваемого положения дел. Кант пишет: «Человек необходимо представляет себе своё собственное существование...»¹⁹. Представление своего собственного существования есть не что иное, как представление себя обладающим волей, то есть способностью «определять самоё себя к совершению поступков»²⁰. Обладать волей значит быть разумным по определению: *«Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны»*²¹. Следовательно, представление своего существования тождественно «представлению» себя в качестве разумного существа.

О каком представлении идёт речь? Представление здесь, очевидно, не есть представление в смысле *объективного*, когда мы представляем себе те или иные объекты. В представлении себя представляется не тот или иной объект, но: я представляю самого себя существующим. Но что значит: *представлять себя существующим*? Представление самого себя возможно лишь у существа, обладающего сознанием и самосознанием. Обладать сознанием означает иметь представления, которые в качестве принципов опосредуют мои действия. По определению, *действия согласно принципам* присущи только разумным существам. Следовательно, представлять себя существующим есть то же самое, что представлять себя *разумным существом*. И наоборот, представлять себя разумным есть не что иное, как представлять себя действующим согласно принципам. Таким образом, представление нашего собственного существования тождественно представлению себя *действующим согласно принципам*.

Действовать согласно принципам способно существо, имеющее волю, которая есть «способность определять самоё себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*»²². Воля, таким образом, — это «вид причинности живых существ»²³. Но воля по своему понятию есть *свободная* воля. Невозможно без противоречия мыслить волю несвободной, поскольку по определению это — «способность определять самоё себя к совершению поступков», а это и есть свобода. *«Свобода, — пишет Кант, — была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих её причин, подобно тому как есте-*

ственная необходимость была бы свойством причинности всех лишённых разума существ — определяться к деятельности под влиянием посторонних причин». ²⁴

В каком случае воля определяется без «посторонних *определяющих* её причин»? Как и в соответствии с каким принципом тогда должна определяться воля? Ведь без указания принципа, определяющего волю, она останется нереализованной способностью. Поскольку «объективным основанием самоопределения воли» является *цель*, а свобода воли исключает все эмпирические цели (иначе она не была бы свободной), то единственно возможной целью свободной воли может быть лишь **абсолютная цель**. Представление самого себя есть единственное представление, не зависящее от эмпирических условий. Только представление своего существования в качестве абсолютной цели может служить определяющим основанием свободной воли. Следовательно, представлять своё существование есть то же самое, что представлять себя в качестве абсолютной цели. Человек, следовательно, есть цель для самого себя. Отсюда вторая формула категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» ²⁵.

Итак, быть человеком значит быть самосознающим, разумным, волевым, свободно действующим существом, принцип действия которого может мыслиться единственно возможным образом. Этот принцип — категорический императив. «Есть только один категорический императив» ²⁶, так как существует одна абсолютная цель. Поскольку цель, лежащая в его основе, абсолютна, то и долженствование не зависит ни от каких условий, и императив повелевает *безусловно*, а сам он носит название *категорического*.

Здесь естественным образом возникает вопрос: почему воля не всегда и даже чаще всего определяется не в соответствии с принципом разума, а, напротив, побуждающим основанием её определения выступают эмпирические мотивы склонности и страха? Почему категорический императив не становится единственным законом нашего поведения и даже отвергается в пользу иных, более близких и понятных нам целей? Если воля может определяться двояким образом: не только исходя из разумных оснований, но также подчиняясь субъективному мотивам, то не противоречит ли данное обстоятельство исходному утверждению о тождестве разума и воли? Более того, если воля определяется не разумом, а субъективными желаниями, не должны ли мы заключить, что такая воля не свободна. Но можно ли без противоречия мыслить несвободную волю? Если да, то не ставит ли это тем самым под сомнение кантовское отождествление воли и разума?

Противоречия действительно возникает в случае антропологического истолкования воли. С этой точки зрения воля рассматривается в качестве свойства, присущего человеку наряду с множеством других свойств и способностей. Эти свойства могут вступать в борьбу друг с другом; исход этой борьбы целиком определён существующим соотношением сил. Человек тогда снова превращается в животное, в

природную вещь. Такая интерпретация в корне противоречит тому, что говорит Кант, поскольку в ней не только отрицаются важнейшие понятия «разума», «автономии», «свободы», но и вообще закрывается доступ к природе морального.

Важно понять, что воля у Канта – это не способность в смысле свойства, а обозначение *способа бытия* человека. Бытие человека состоит в том, что он сам определяет себя к действию независимо от внешних побуждений. Способность определять самого себя к действию называется *разумом*. «Мы не можем, – говорит Кант, – мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний». ²⁷ А поскольку «*воля* есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны», то, по-видимому, невозможно вести речь о «воле», которая определялась бы не разумом, а каким-либо иным способом. Если действия человека обусловлены не объективным законом разума, а субъективными интересами и мотивами, то его действия нельзя назвать разумными, то есть свободными. Источником действий тогда нельзя считать волю, и человека тогда следует рассматривать как часть природы. Если «разум» есть понятие, обозначающее сущность человека, то быть человеком означает *быть разумным*, то есть самому определять себя к действию исходя из принципа разума.

Но почему у Канта в определении воли возникает эта двусмысленность, когда он говорит об определении воли не разумом, а иным образом? Причины, очевидно, лежат не в логических ошибках мышления, как многим хотелось бы думать, а в сложности и противоречивости самого предмета, а именно: в изначальной и неустранимой *двойственности* природы человека. Именно эта двойственность является метафизическим основанием того, что отличает человека от других видов сущего, обуславливая его *особый* способ бытия.

Разумное существо действует согласно принципу разума, а принуждение к данному образу действия есть долженствование. Выше была раскрыта лишь формальная структура возможности действия, основанная на представлении целей и средств. Теперь необходимо указать на метафизическую основу этого, основанного на долженствовании, способа действия человека. Кант видит её в том, что ошибочно принимают за *дуализм* кантовского учения о человеке: это – двойственный характер, отсутствие однозначности в побудительных мотивах действий человека. Действительно, положение о двойственности человеческой природы (мы пока оставляем в стороне рассмотрение того, что Кант подразумевал под понятием «человеческой природы») лежит в самом основании кантовской практической философии. Но это не только не означает отсутствия целостности человека, непри-

миримости его вечно враждующих половин, но, напротив, эта двойственность парадоксальным образом свидетельствует о глубоком единстве, и именно эта двойственность определяет особый способ бытия человека. Человек как бы находится между двумя порядками каузальности: природной каузальностью и каузальностью разума, и именно это промежуточное положение, это отсутствие однозначного подчинения одному из порядков, является *условием возможности* его свободы, возможности поступать согласно своему собственному выбору. Отрицание этой двойственности равнозначно лишению человека свободы и морального достоинства – всего того, что составляет его сущность.

«Высшие» существа, лишённые чувственной составляющей, как, например, ангелы или боги/Бог, в той же степени не свободны, как и низшие – животные. Действия и тех и других с необходимостью определены либо законом разума – в первом случае, либо законом природы – во втором. Строго говоря, следуя логике кантовской мысли, свободным является лишь подобное человеку «двойственное» существо, а «высшее существо» таковым не является. Поэтому обвинять Канта в том, что он будто бы стремится принизить чувственное начало в человеке, полностью подчинить его абстрактным, умозрительным правилам и законам, означает не понимать ядра философии Канта. Кант вообще ни к чему не призывает, не поучает, не морализаторствует. Практическая философия Канта – это философское размышление о феномене морального. Это рассмотрение, подчиняясь внутренней логике своего предмета, приводит Канта к тем определениям и выводам, которые составляют содержание его работ. Без представления о двойственности, изначальной неопределённости человека в его бытии невозможно объяснить феномен морального и моральных действий и, следовательно, недвусмысленно определить природу человека в её специфике.

О «равноисходности» обеих сторон человеческой природы Кант пишет в небольшой работе *Об изначальном зле в человеческой природе* (1792). В ней Кант уточняет своё понимание сущности зла, предотвращая тем самым возможность отождествить его с чувственной составляющей природы человека. Уже в заглавии даётся определение зла, указывающее на его природу: зло есть *изначальное* зло. Далее в тексте зло именуется «природным», «прирождённым» и т. д. Эти определения заставляют невнимательного читателя понимать зло в смысле наличного, генетически обусловленного качества, подобно набору физических признаков, передающихся по наследству. Однако такое представление диаметрально противоположно кантовскому. Кант говорит: «Человек зол по природе»²⁸. Термин «природа» подразумевает человеческую природу, природу человека, *Menschheit*, которую Кант отличает от природы в смысле *Natura*. Человек, по Канту, является также и частью природы в смысле *Natura*, и как «натуральное»

существо он обладает рядом качеств, которые, собственно, и передаются по наследству (генетически и т.п.). Эти качества Кант называет «естественными задатками»²⁹, противопоставляя их тому, что является «прирождённым», «природным». Поэтому сказать о человеке, «что он зол от природы, — значит сказать, что это относится к нему как члену рода человеческого *не в том смысле* (курсив мой. — А. А.), что это качество будто бы вытекает из понятия его рода (из понятия человека вообще, в таком случае оно (зло. — А. А.) было бы необходимым)...»³⁰. «Причину этого злого нельзя ... как это обычно делают, усматривать в *чувственности* человека и возникающих отсюда естественных склонностях».³¹

Но если бы, согласно последнему предположению, зло «было бы необходимым» в качестве естественного задатка, то это означало бы невозможность вменять зло человеку, иначе говоря, возлагать на человека ответственность. Тем самым понятие зла стало бы бессмысленным, самопротиворечивым, поскольку сущности понятия зла и соответственно добра принадлежит *возможность вменения*. Предрасположение к злу «надо признать морально злым, стало быть, не естественными задатками, а чем-то таким, что может быть вменено человеку...»³². А вменять можно лишь то, что принадлежит к произволу человека, произвольности его выбора, его свободе. «Суждение *человек зол*, — пишет Кант, — ...выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него»³³, «естественное предрасположение к злему ... всегда совершается по своей воле»³⁴. Именно в этой зависимости зла от воли человека заключается смысл понятия «прирождённого зла». Таким образом, «зло» следует понимать не в «натуральном», а в «метафизическом» смысле, то есть в том смысле, который относится к бытию человека.

Поскольку человек есть двойственное по природе существо — он имеет как «моральные», так и «естественные задатки», — то в нём действуют соответственно два вида мотивов. Само это неизбежное наличие противоположных мотивов ещё не определяет того, зол человек или добр. Он *становится* злым или добрым в зависимости от того, какой вид мотивов человек делает основанием своего действия. Но принять тот или иной вид мотивов отнюдь не означает отвергнуть противоположный. «Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона...»³⁵, и в то же время «...в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности и принимает их (по субъективному принципу себялюбия) в *свою* максиму»³⁶. «Следовательно, различие между тем, добрый человек или злой, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в её материи), а в *субординации* (в её форме): *который из указанных мотивов он делает условием другого*»³⁷.

Таким образом, мыслить человека как существо разумное и свободное можно лишь при условии допущения этой изначальной, глу-

бинной двойственности, которая одновременно есть *единство*. Возможность действовать не в соответствии с законом разума, а исходя из иных побуждений, заключена уже в самой природе человека. Если человек есть такое существо, которое *должно* действовать по закону разума, то тем самым сказано, что в нём изначально заложено стремление действовать, исходя не только из одного морального закона. Тем не менее, само это стремление есть условие свободы человека, свободы выбирать, кем быть: «добрым» или «злым». Именно в этом смысле, с моей точки зрения, следует понимать кантовское понятие «*коренного зла*» в человеке, которое «как естественное предрасположение не может быть уничтожено человеческими силами...»³⁸. К этому можно добавить, что на том же самом основании можно говорить о «коренном добре». Внешняя «двойственность» оборачивается внутренним единством, кантовский «дуализм» оказывается «монизмом».

Однако вернёмся к вопросу о том, правомерно ли отождествлять волю с разумом, если человек может своим произволом принимать в свою максиму в качестве высших мотивы чувственности, а не (моральные мотивы) разума. Человек существует как *свободное разумное* существо, если делает высшим принципом своих действий моральный закон. Если же последний он подчиняет принципу эгоизма, то тем самым он отказывается от свободы. В таком случае он не относится к себе как к абсолютной цели и, стало быть, как разумному существу. Тем не менее, этот отказ от свободы всё же остается актом *свободного* выбора, поскольку может (и должен) быть вменён человеку. Можно, конечно, утверждать, что понятие свободного выбора несвободы противоречиво в себе самом, и видеть в этом логическую ошибку. В самом деле, ведь понятие свободной несвободы (или несвободной свободы) с точки зрения формальной логики есть нелепость. Однако обсуждаемый здесь предмет выходит за границы компетенции формально-логических законов.

В вопросе о свободе и связанной с ней проблеме бытия человека речь идёт о самопонимании, самоотношении человека. Выбирая несвободу, то есть принимая в свою максиму в качестве высшего мотив эгоизма, человек избирает определённый способ отношения к себе. Он состоит в том, что человек в этом случае рассматривает себя не как (абсолютную) цель (при этом не переставая быть ею в метафизическом смысле), то есть рассматривает себя не как разумное существо, а в первую очередь как часть природы, животное, подчинённое закону каузальности. В то же время, когда человек принимает в максиму своего поступка высший моральный мотив, он рассматривает себя в качестве разумного существа, то есть в качестве собственно человека.

Отказ рассматривать себя как разумное существо не в силах уничтожить разумную сущность человека — его изначальную свободу, — но может исказить понимание самого себя в качестве абсолютной цели, то есть понимание своей подлинной природы. Следовательно, воля в исходном смысле — это *свободная* воля, а воля, определяемая эмпирическими мотивами, — это та же самая свободная воля, но постигнутая

неадекватным образом, которая в этом случае рассматривается как несвободная.

Таким образом, речь идёт о двух видах самоотношения, возможность которых обусловлена самой природой человека: 1) человек может относиться к самому себе либо только как к средству, 2) либо в первую очередь как к цели. В первом случае человек всего лишь часть природы, и принципы его действий зависят от существующих мотивов и побуждений, присущих живому существу. Здесь человек, относясь к себе как к части природы, понимает себя неподлинным (несобственным) образом. Во втором – человек есть нечто большее, выходящее за пределы голый данности, то есть такое существо, сущность которого состоит в преодолении, *трансцендировании* голый данности себя самого как природного сущего, живого существа в направлении *еще не-сущего*. Не-сущее – это то, чего нет, но что *должно* быть, что *должно* стать сущим. То есть понимает себя подлинно, из своей *разумной* природы, «так как он там (в умопостигаемом мире. – А. А.) только как мыслящее существо есть подлинное Я (*eigentliches Selbst*)»³⁹.

Понятия «долга», «долженствования», таким образом, обретают исходный *онтологический* смысл. Внутренняя структура бытия человека обнаруживает незавершённый, «долженствующий» характер, ориентирующийся на абсолютную цель. Последняя в силу абсолютности никогда *не может* быть достигнута, но человек *должен* стремиться к её достижению, должен стремиться к себе самому как к абсолютной цели.

Итак, человек есть то, что он есть, не поскольку он *есть*, но он есть в той мере, в какой он *действует* как разумное и свободное существо, то есть в своём действии следует велению (=долженствованию) категорического императива: *утверждать себя в качестве цели*. Человек как человек есть только тогда, когда он следует своему *долгу* быть самим собой. В этом заключено существо, «природа» человека: обязанность стать тем, кто он есть.

В понятиях «долг», «долженствование» выражается существо человека, заключенное в способе его существования. Ученик Канта Фихте сформулировал это центральное положение таким образом: «Человек *должен* (курсив мой. – А. А.) быть тем, что он есть, просто потому что он есть»⁴⁰.

Представлять своё собственное существование есть, следовательно, не что иное, как следовать этому изначальному долгу – долгу быть собой. Само собой разумеется, что изначальный долг уже не может быть понят как исходящее извне, навязанное кем-то принуждение. Здесь следует сказать, не вдаваясь в подробности, о способе *данности* долга. Долг Кант определяет как «[необходимость] совершения поступка из уважения к закону»⁴¹. Уважение⁴², испытываемое перед законом, не может быть обусловлено эмпирическими причи-

нами — склонностью или страхом. Но уважение есть не что иное, как *чувство*: «...Хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не *внушённое* каким-нибудь влиянием, а *спонтанно произведенное* понятием разума»⁴³. Уважение есть то нечувственное чувство, неэмпирическое желание, о котором шла речь выше. В спонтанности чувства уважения, в следовании моральному закону человек существует как свободное самостоятельное ответственное существо — существует как личность: «Всё уважение к личности есть в сущности только уважение к закону (честности и т. д.), пример которого нам даёт эта личность»⁴⁴. В чувстве уважения феноменологически раскрывается бытие человека как спонтанное «*самобытие*».⁴⁵

Кантовское понятие чувства уважения не оставляет места сомнениям относительно того, является ли кантовская моральная философия «интеллектуальным конструктивизмом», обнажая беспочвенность критики Шелера. Именно анализ чувства уважения, осуществлённый Хайдеггером, дал ему основания так оценить эту критику: «Глубинную структуру уважения и её значение для кантовой интерпретации морали в феноменологии упустили из виду, и это привело к тому, что критика этики Канта Шелером в работе *Формализм в этике и материальная этика ценности* от начала и до конца промахивается мимо цели»⁴⁶.

Примечания

- 1 Шелер М. *Формализм в этике и материальная этика ценностей* // Шелер М. *Избранные произведения*. М.: «Гнозис», 1994
- 2 Там же. С. 284.
- 3 Там же. С. 284–285.
- 4 Там же. С. 285.
- 5 Там же.
- 6 Там же. С. 286.
- 7 Кант И. *Критика чистого разума* // Кант И. *Собр. соч.: в 6 тт.* Т. 3. М., 1964. С. 661.
- 8 См.: *Сумерки богов*. М.: «Политиздат», 1990. С. 341.
- 9 Кант И. *Основы метафизики нравственности* // Кант И. *Собр. соч.: в 6 тт.* Т. 4 (1). М., 1965. С. 223.
- 10 Там же. С. 250.
- 11 Там же.
- 12 Там же. С. 268.
- 13 Там же.
- 14 Там же. С. 251.
- 15 Там же. С. 260.
- 16 Там же. С. 230.
- 17 Там же. С. 260.
- 18 Там же. С. 269.
- 19 Там же. С. 270.
- 20 Там же. С. 268.
- 21 Там же. С. 289.
- 22 Там же. С. 268.
- 23 Там же. С. 289.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 270.

- 26 Там же. С. 260.
- 27 Там же. С. 292.
- 28 Кант И. *Об изначально злом в человеческой природе* // Кант И. Собр. соч.: в 6 тт. Т. 4. Ч. II. С. 34.
- 29 Там же. С. 35.
- 30 Там же. С. 34.
- 31 Там же. С. 37.
- 32 Там же. С. 34.
- 33 Там же.
- 34 Там же. С. 35.
- 35 Там же. С. 38.
- 36 Там же.
- 37 Там же.
- 38 Там же. С. 40.
- 39 Кант И. *Основы метафизики нравственности...* С. 303.
- 40 Фихте И. Г. *Несколько лекций о назначении учёного* // Фихте И. Г. Соч. в 2 тт. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 14.
- 41 Кант И. *Основы метафизики нравственности...* Т. 4. Ч. I. С. 236.
- 42 Анализ понятия уважения см.: Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*. СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 2001. С. 173–182.
- 43 Кант И. *Основы метафизики нравственности...* С. 237.
- 44 Там же.
- 45 Мамардашвили М. *Введение в философию* // Мамардашвили М. *Мой опыт нетитичен*. СПб.: Азбука, 2000. С. 70.
- 46 Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии...* С. 182.