

УДК 17.032

МОРАЛЬНАЯ
НЕПОСТИЖИМОСТЬ
И
САМОКОНСТИТУИРОВАНИЕ
У КАНТА

П. Мучник*

Анализируется система умозаключений, которые Кант использует в «Религии в пределах только разума», чтобы продемонстрировать существование злого образа мыслей (*Gesinnung*). В этой работе, по мнению автора, Кант представляет два важных нововведения по сравнению со своим фундаментальным проектом, изложенным в трактате «Основы метафизики нравов». Он говорит о необоснованности свободы и приходит к постулированию трансцендентальной структуры, аналогичной единству апперцепции, чтобы унифицировать все воления агента и сделать возможным первоначальное применение свободы. Первое нововведение порождает ряд вопросов относительно оправдания максим, второе влечет за собой появление теории морального самоконституирования. Вместе они рисуют волюнтаристский образ Канта, который ставит под сомнение его раннее уподобление свободы нравственности (так называемый «тезис взаимности»), что часто игнорируется во вторичной литературе.

Ключевые слова: образ мыслей (*Gesinnung*), моральная непостижимость, моральное самоконституирование, моральное самопредположение, безосновательность.

Целью данной статьи является анализ системы умозаключений, которые Кант использует в «Религии», чтобы продемонстрировать существование злого образа мыслей (*Gesinnung*). Здесь Кант представляет два важных нововведения по сравнению со своим фундаментальным проектом в «Основоположениях»: он говорит о необоснованности свободы и приходит к постулированию трансцендентальной структуры, аналогичной единству апперцепции, чтобы унифицировать все воления агента и сделать возможным первоначальное применение свободы. Первое нововведение порождает ряд вопросов относительно оправдания максим, второе влечет за со-

* Колледж Эмерсона, Бойлстон стрит, 120, Бостон, МА 02116 – 4624.

Поступила в редакцию 20.12.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2014-4-2

© Мучник П., 2014

бой теорию морального самоконституирования, которую Кант оставил недоработанной в своей практической философии. Вместе они рисуют волюнтаристский образ Канта, который ставит под сомнение его раннее уподобление свободы нравственности (так называемый «тезис взаимности» (Reciprocity Thesis)), но часто игнорируется во вторичной литературе.

Поскольку эти вопросы взаимосвязаны, я начну с системы умозаключений и буду продвигаться к вопросу о самоконституировании. Кант говорит:

...дабы назвать человека злым, надо иметь возможность из некоторых его поступков, даже из одного-единственного сознательного поступка, а priori сделать вывод о злой максиме, лежащей в основе, а из этой максимы — о заложенном в каждом субъекте основании всех отдельных морально злых максим, которое само, в свою очередь, есть максима¹ (AA, VI: 20)².

Приписывание «зла» человеку, таким образом, является результатом двойной абстракции. Из множества сознательно аморальных действий можно сделать вывод о злой максиме, форма которой определяет неправильность этих действий; из множества злых максим следует заключить их общее основание, а именно максиму второго порядка, форма которой определяет зло отдельных максим первого порядка. Я называю «максимами первого порядка» те самоналагаемые принципы, которые содержат определение воли, связанное с наблюдаемым действием; максима второго порядка — та, которая определяет форму воления, наполняющую максимы первого порядка³. Это принцип выбора максим, который решает, как агент выбирает свои принципы действия (то есть максимы первого порядка). По Канту, существуют всего два таких принципа: либо агент выбирает отдать делиберативный приоритет моральному закону и следовать своим побуждениям, если они отвечают долгу, либо он выбирает отдать приоритет побуждениям и следовать моральному закону, если тот отвечает самолюбию. Делиберативный приоритет, который он отдает побуждающим мотивам, определяет, является ли его *Gesinnung* добрым или злым.

Здесь можно провести параллель с «Основоположениями...». В отличие от других формулировок категорического императива, которые велят нам «действовать» определенным образом (а именно в соответствии с максима-

¹ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 19–20.

² Все ссылки на работы Канта сделаны в соответствии с *Akademie-Edition Vol. 1–29 of Kants Gesammelte Schriften*. Berlin, 1900. Ссылки на «Критику чистого разума» следуют обычной пагинации первого (A) и второго (B) изданий. В оригинале работы Канта цитируются по изданию: *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge : Cambridge University Press, 1992), в русском варианте: Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. М. : Чоро, 1994 (Примеч. пер.).

³ Данная терминология тесно связана с различием «максим действий» и «фундаментальных максим» Нельсона Поттера, к которым также апеллирует Пол Гайер. Как станет понятно из нижеследующих рассуждений, *подлинно* «фундаментальная максима» — это не та, которая находится в *Gesinnung*, как предполагают эти исследователи, а та, которая, как мы предполагаем, характеризует трансцендентальную структуру воления, лежащую в его основе. Чтобы избежать путаницы, я обращаюсь к *Gesinnung* как к максиме второго порядка, «первому» акту трансцендентальной свободы, а термин «фундаментальный» обозначает деятельность структуры воления, которая отвечает за то, что делает возможной максиму второго порядка. Ср.: (Potter, 1996, p. 232) и (Guyer, 2000, p. 295).

ми, которые могут стать всеобщими законами, или никогда не используя человечество лишь как средство), автономия предписывает нам «поступать только согласно той максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (АА, IV: 440)⁴. Это предписание функционирует в качестве принципа второго порядка, который указывает нам, как принимать максимы первого порядка. Агент, который принимает этот способ рассуждения, является «добрым», поскольку в «идее воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы» (АА, IV: 431)⁵, содержится отказ от всех интересов, которые сталкивают агентов друг с другом (АА, IV: 432). Отказ от эгоистичных интересов позволяет им составить общий мир ценностного опыта — то, что Кант называет «царством целей». «Зло» гетерономии, с другой стороны, заключается в том факте, что самолюбие в конечном счете прибегает к чувствам в качестве критерия выбора максим действия. Поскольку эти чувства являются в высшей степени субъективными и случайными, на них нельзя основывать общий мир морального опыта. Такая осознанная ориентация создает то, что мы можем назвать «джунглями целей» (*jungle of means*), противоположностью царства целей. Она представляет положение вещей, в котором ценности определяются силой и хитростью соперников, — ситуация, которая объясняет, почему Кант думал о «гетерономии воли как источнике всех неподлинных принципов нравственности» (АА, IV: 441)⁶.

Параллель с «Основоположениями», которую мы проводим, важна, поскольку она показывает, что новое в «Религии...» — это не столько соединяющие базовых делиберативных способов действия (вместе с соответствующими принципами выбора максим) с понятиями добра и зла — эта связь все это время предполагалась. Новое, скорее, заключается в трансформации, которой кантовские понятия свободы и оправдания должны подвергнуться, чтобы гарантировать атрибуцию ответственности нашему выбору максим второго порядка. Я хочу показать, что, как только Кант понял, что доброта «автономии воли как высшего принципа нравственности» (АА, IV: 440) сама по себе является вопросом выбора, ему пришлось отдать злу гетерономии равную долю в применении свободы человека, и этот паритет выбора заставил его расширить концептуальный аппарат его практической философии в неожиданно новых направлениях.

I

Чтобы увидеть, как мог произойти этот концептуальный сдвиг, сначала мы должны отметить, что система умозаключений в «Религии...» обладает двумя основными чертами. Во-первых, она постепенно отдаляется от области опыта. Она переходит от наблюдаемых действий к их непосредственным максимам. И от этого уровня, который все еще лежит в пределах опыта (поскольку эти максимы были приняты с «осознанием их зла»), умозаключение продвигается на шаг дальше в ноуменальную сферу. Здесь оно устанавливает акт свободы, через который агент формирует свою максиму второго порядка, но который сам лежит вне опыта. Кант называет его

⁴ Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 214.

⁵ Там же. С. 208.

⁶ Там же. С. 219.

«врожденным», не потому, «что он вообще не приобретен человеком, который им обладает, то есть что не он виновник», а потому, «что этот образ мыслей был приобретен не во времени» (АА, VI: 25)⁷. Во-вторых, путь умозаключений ведет к случаям увеличивающейся унификации: форма максим второго порядка включает множество отдельных максим первого порядка в рамках одного принципа, которые в свою очередь наполняют злой характер множества наблюдаемых действий. Таким образом, тот же диалектический поиск безусловного направляет оба движения — от опыта к условию, которое завершает серию условий и не зависит от нее. С архитектурной точки зрения идея *Gesinnung* принадлежит тому, что можно назвать «диалектикой практического разума».

Учитывая дуализмы, превалирующие в философии Канта, обнаруживают по меньшей мере три трудности⁸:

(I) Если агент действует в сознательном противодействии закону, злой характер его действий переживается во внутреннем чувстве (в виде вины, раскаяния, чувства безнаказанности и т.д.) и поэтому имеет темпоральное измерение. Такой опыт, однако, не может раскрыть фундаментальный смысл морального зла, которое состоит в ноуменальном (нетемпоральном) решении игнорировать закон как мотив воли. Согласно Канту, существует строгое разделение между областью опыта и областью трансцендентальной свободы. Более того, поскольку отношение воли к закону должно быть определено априори, то есть независимо от опыта, сознательные действия против закона не подходят в качестве доказательства злого *Gesinnung*, потому что такое действие само есть опыт.

(II) Если агент действует согласно букве закона, правильность его действий не может оправдать каких-либо выводов относительно его *Gesinnung*. Он все равно может производить действия из-за склонности, и их законность может стать маской базовой аморальности агента.

(III) Даже если действие является неправильным (то есть противоречит букве морального закона), это не означает, что *Gesinnung* обязательно злой. Действия могут быть результатом неблагоприятного стечения обстоятельств или ошибкой суждения субъекта, то есть ошибкой типизации или схематизма того, что утверждается в законе (*in abstracto*). Эта ошибка может отражать когнитивные недостатки агента, она необязательно означает дефект его моральных характеристик.

Первая трудность ставит под сомнение возможность вывода из злых максим первого порядка функционирующей на их основе максимы второго порядка. *Gesinnung*, который является результатом единичного акта трансцендентальной свободы, не может быть выведен из результатов максим действия во внутреннем чувстве. Осознание совершенных действий, противоречащих закону, само является опытом и, таким образом, может быть объяснено законами, которые в природе управляют причинно-следственными связями. Поскольку максимы принимаются свободным действием агента и не являются наблюдаемыми (даже самим агентом) и поскольку мы знаем о злых максимах только посредством нашего осознания их аморальности, феномен противостояния закону не может установить необходимость ноуменального (нетемпорального) положения вещей.

⁷ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 25.

⁸ Эти возражения вдохновлены интерпретацией Виммера. См.: (Wimmer, 1990, p. 116–118).

Вторая и третья трудности, с другой стороны, ставят под вопрос возможность постижения морального качества даже максим первого порядка. Ни верные, ни неверные действия не могут обеспечить надежного свидетельства намерения. С точки зрения наблюдателя, «человек добрых нравов» и «нравственно добрый человек» — неразличимые понятия (АА, VI: 30)⁹. Однако, если наблюдаемое действие противоречит букве закона, то в этом случае мы также не можем установить мотив, как и когда действие было правильным. Проступок можно объяснить неудачным стечением обстоятельств или невинной ошибкой суждения агента¹⁰. Такая ошибка влияет на моральный статус его действий, но не обязательно порочит его исходное намерение действовать согласно долгу. Несмотря на то, что его действия явно неправильны (*pflchtwidrig*), мы можем сказать, что мотивационная структура является доброй¹¹.

Может показаться, что в сумме эти трудности делают невозможным сам проект определения *Gesinnung*. Поскольку, если качество максим первого порядка нельзя определить без сомнений с помощью простой оценки наблюдаемых действий и если мы знаем о зле максимы только по действиям, совершенным с осознанием их неправильности, все, что нам остается, — это темпоральный феномен, который не может позволить сделать вывод о моральном характере агента. Похоже, ни путь от наблюдаемых действий (правильных или неправильных) к ненаблюдаемым максимам, ни путь от максим, воспринимаемых как злые в отношении к *Gesinnung*, результатом которого они предположительно являются, не может обеспечить априорную достоверность, необходимую Канту, чтобы защитить его рассуждения¹².

II

Затруднение, которое мы описываем, основано на допущении, что мы должны *знать* моральное качество многообразия максим первого порядка агента, чтобы вынести суждение о его *Gesinnung*. Но поскольку это знание недоступно, умозаключения, построенные на нем, становятся ненадежными. Краткое изучение взглядов Канта во второй «Критике», однако, показывает, что этот вывод спекулирует на очевидной ошибке: он интерпретирует моральное знание максим в соответствии с требованиями теоретического разума.

Мы знаем о моральном законе не так, как мы знаем об объектах опыта. Осознание закона — это *факт разума* (*Faktum der Vernunft*) (АА, V: 31). Его нельзя извлечь из каких-либо предшествующих данных или составить по-

⁹ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 30.

¹⁰ К данному выводу можно прийти при изворотливом чтении «Основоположений I»: «Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеению...» (Gr. 394, 8). Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 162.

¹¹ Такой тип ситуации Патрик Фрайерсон разоблачает в (Frierson, 2011, p. 33–56).

¹² Точка зрения Канта на объективную общезначимость категорического императива претерпела значительные изменения по сравнению с «Основоположениями III», где он сделал попытку вывести обязательность морального закона из независимого доказательства трансцендентальной свободы. Информативный обзор мнений ученых по этому вопросу можно найти в (Kosch, 2010, p. 29–37).

средством взаимодействия рассудка и форм созерцания (поскольку теоретический разум требует объектов опыта). Это, скорее, что-то, о чем нам непосредственно известно как о неотъемлемой характеристике нашей практической рациональности. Поскольку мы непосредственно осознаем закон, считает Кант, мы можем определить априори, какие условия должны выполнять максимы, чтобы они были *объективно общезначимыми*. Этот критерий никак не зависит от наблюдаемых характеристик действия, что вызывает вышеперечисленные трудности, а основывается на моральном законе как *факте разума*¹³.

Такое понимание морального знания помогает Канту преодолеть трудности, с которыми мы столкнулись выше. Даже если мотивы как таковые непостижимы, действия, совершенные с *осознанием* их зла, представляют собой убедительное свидетельство того, что моральный мотив был проигнорирован. Поскольку этот мотив дается нам как факт разума, пренебрежение могло проявиться только с помощью преднамеренного подчинения долга самолюбию со стороны агента. Здесь не нужно ходить вокруг да около: «Если же закон не определяет чьего-либо произволения в отношении того или иного поступка, касающегося данного закона, то на произволение должен иметь влияние противоположный ему мотив... по предположению, это может случиться только благодаря тому, что человек принимает этот мотив (стало быть, и отклонение от морального закона) в свою максиму (в этом случае он злой человек)» (AA, VI: 24)¹⁴.

Важно понимать, однако, что вывод Канта невозможно подтвердить действиями, соответствующими долгу. Исключив интеллектуальную интуицию, мы не оставляем себе способа определить, действительно ли «я любимый» не был мотивом для правильного поступка. Однако возможность различения исключается в системе умозаключений Канта: агент предпринимает действия с «осознанием их зла», и это может означать только то, что он наделил самолюбие мотивационным приоритетом. Неопровержимое доказательство нам дает именно неспособность закона «определить чей-либо произвол», а не его предполагаемый успех¹⁵. Фундаментальная асимметрия доступности максим добра и зла — это все, что нужно аргументам Канта на первом этапе умозаключений. Следующий шаг, допущение злого *Gesinnung*, следует типичному ходу трансцендентальных аргументов: из данного (максимы зла первого порядка) выводится нечто другое, что обеспечивает априорное условие его существования.

¹³ В «Религии» Кант выражает похожее мнение о фактуальности морального мотива в связи со *склонностью личности*. Он утверждает, что «способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения» (AA, VI: 27, 52) (цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 27) должна быть дана нам изнутри. В противном случае «мы не могли бы его как таковой выдумать никаким разумом или навязать произволению» (AA, VI: 27 note, 51) (цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 26). Однако *личность* — это часть моральной антропологии Канта, и к ней нельзя апеллировать в рамках системы умозаключений, которая в нашем прочтении имеет отношение к *Gesinnung* индивида, а не к особенностям вида. См.: (Caswell, 2006, p. 638–646) для разъяснения вопросов *личности*.

¹⁴ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 24.

¹⁵ См. также (Anderson-Gold, 2001, p. 42–3) и (Frierson, 2011, p. 106).

III

Несмотря на то, что обращение к моральному закону как к факту разума приводит систему умозаключений в действие, оно привносит новые трудности в отношении оправдания максим второго порядка. Хотя рассуждение Канта было создано, чтобы распознавать злой *Gesinnung* как важнейший источник оснований для действий агента, оно не предназначено для объяснения того, почему агент выбрал тот или иной *Gesinnung*. Это не тот недостаток, который можно исправить, добавив (*per impossible*) интеллектуальную интуицию человеческому уму¹⁶. Оправдание максимы второго порядка несовместимо с ролью, которую *Gesinnung* играет в качестве «первого (*erste*) субъективного основания» (AA, VI: 25)¹⁷. Поскольку, если максима второго порядка будет играть основную роль в объяснении наблюдаемого проступка, принятие этой максимы нельзя будет объяснить с точки зрения более высоких причин. В другом случае более важная максима считалась бы «первой», а *Gesinnung* стал бы только «вторым». В таком случае непостижимость не имеет отношения к нашим когнитивным ограничениям, как это может показаться на первый взгляд. Эта часть функции, которую Кант предписывает *Gesinnung*: в конце серии оправдывающих причин те из них, к которым мы обращаемся при выборе максим второго порядка, должны сами по себе не иметь оснований или поддаться бесконечному регрессу. Этот вопрос Кант обсуждает в известной сноске:

То, что первое субъективное основание принятия моральных максим непостижимо, видно пока уже из того, что так как это принятие свободно, то основание его (почему я, например, принял злую, а не добрую максиму) надо искать не в естественных мотивах, а всегда опять-таки в некоторой максиме; и так как эта максима тоже должна иметь свое основание, а кроме максимы не следует и невозможно указать какое-либо другое *определяющее основание* свободного произволения, то в ряду субъективных оснований мы всегда будем вновь и вновь возвращаться к бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания¹⁸ (AA, VI: 22 note)¹⁹.

Непостижимость, окружающая *Gesinnung*, однако, вводит измерение истинной непрозрачности в использование человеческой свободы. Кант

¹⁶ Бернштейн называет радикальное зло «диалектической иллюзией, поскольку оно склоняет нас думать, что мы можем объяснить что-то, что объяснить невозможно — почему мы свободно принимаем те или иные максимы (добрые или злые), которые мы в действительности принимаем — будь то выбор предельного субъективного основания максим или выбор определенной максимы в конкретной ситуации» (Bernstein, 2002, p. 35). Когда дело касается индивидуальной нравственности, я убежден, что это обвинение основывается на неправильном понимании роли понятия *Gesinnung*. Несмотря на то что это понятие создано для объяснения формы максим первого порядка (что Бернштейн называет «определенными максимами в конкретных ситуациях»), в намерениях Канта не было объяснения посредством *Gesinnung* оснований, лежащих за принятием максим второго порядка.

¹⁷ Цит. по: *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 25.

¹⁸ Цит. по: Там же. С. 20–21.

¹⁹ Апелляция к некоторой предшествующей причине (образование, генетика, среда и т.д.) для объяснения выбора *Gesinnung* агентом отменила бы свободу и ответственность, которые Кант считает в нем необходимыми. Причины не играют никакой роли на уровне обоснования — они не основания, а если они станут таковыми, это произойдет не ввиду одной лишь их силы, а благодаря нашему сознательному усилию.

осознал, что в процессе приведения и принятия оснований мы должны представлять агента как выбирающего способ размышления, который наполняет этот процесс, но который не может быть оправдан основаниями такого же рода. Хотя вопрос «что я должен делать?» находит конкретный ответ в кантовской этике, ответ на вопрос «как я должен размышлять?» неизбежно остается неясным. Он зависит от того, воспринимает ли агент моральный закон как главное определяющее основание своей воли. Поскольку это распознавание не гарантировано моральностью как фактом разума (этот факт означает лишь то, что долг является необходимым мотивом человеческой воли), выбор того, как следует размышлять, опирается на основания, которые разум не может постичь.

Эта неясность не случайна. Для того чтобы объяснить вхождение морального закона в мотивационную структуру субъекта, Канту нужно большее, чем может дать моральный мотив, а именно, ему нужно объяснить принятие этого мотива как *определяющего основания*. Как говорит Кант,

свобода произволения имеет ту совершенно отличительную особенность, что она может быть тем или иным мотивом определена к поступкам, *лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму* (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произволения (свободы) (АА, VI: 24)²⁰.

Однако это принятие является актом свободы, который нельзя привести в действие ни внешней силой, ни на основании своекорыстия (то есть своего счастья или удобства). В то время как внешнее воздействие разрушит автономность агента, обращение к благоразумным соображениям будет обречено на провал, поскольку оно апеллирует к неморальным причинам, чтобы оправдать принятие морального типа размышления. В обоих случаях мы проигрываем в самой попытке уловить то, что пытаемся оправдать²¹. Единственный способ сохранить это — признать, что авторитет, который моральный закон приобретает в *Gesinnung*, опирается на факт того, что агент *уже* находился под влиянием моральных соображений. Однако это допущение и есть именно то, что Кант имеет в виду под *наличием* хорошего *Gesinnung* (АА, VI: 24). Поэтому оно не может объяснить, как возник такой характер. Поскольку, чтобы быть применимой, первичность морального мотива должна, тем не менее, быть представлена как результат выбора, Кант правомерно заключает, что причина, по которой способ размышления превалирует в *Gesinnung*, обязательно непостижима — или мораль-

²⁰ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 22–24.

²¹ См. (Prichard, 1912, p. 21–37). Причард интерпретирует эту проблему в контексте вопроса «зачем мне быть нравственным?» и утверждает, что все ответы, фактически, содержат предвосхищение основания. Кант решает эту проблему во второй «Критике» путем признания нравственного закона как *факта разума*. «Ошибка», на которую указывает Причард, характерна для моральной точки зрения, является ее конституирующим свойством, а значит, вовсе не является «ошибкой». Нравственность самооправдываема и не требует аргументации вроде той, которую ожидает Причард, — в самом деле, это тот вид аргументации, которую пробовал Кант, а впоследствии отказался от нее после «Основоположений III». См. (Henrich, 1994, p. 74–82).

ность сама себя оправдывает, поскольку «мы не могли бы его (закон) как таковой выдумать никаким образом или навязать произволению» (АА, VI: 27 note)²², или ее вообще нельзя оправдать²³.

Я пытаюсь показать, что в «Религии» Кант осознал, что то, что агент *принимает* в качестве мотива в выборе его «первого субъективного основания» (или мотив долга, или самолюбия), предполагает способ обдумывания этого *Gesinnung* и не может оправдать его принятие. Вопрос, почему закон мотивирует (или не мотивирует), эквивалентен вопросу, как возможна свободная воля: здесь мы достигаем «крайней границы всякой практической философии»²⁴ (АА, IV: 455)²⁵. Все, что мы вправе сделать, — это дать феноменологию уважения, то есть описание того, какое действие закон вызывает в нашем сознании априори. Однако это описание не может объяснить, почему агент сначала заинтересовался моральностью и посчитал долг мотивирующим. Такой интерес включает *прыжок воления*, который никакая аргументация не в состоянии преодолеть²⁶.

Кант действительно предлагает формальный подход к объяснению того, почему моральный закон — это наиболее подходящее выражение свободы человека. Сейрол Морган сжато излагает это так: «Аргументация Канта состоит в том, что поскольку все, чем является воля — это свобода, единственное, что может обеспечить волю основанием — это сама спонтанность. Поскольку свобода — это внутренняя природа воли, у воли есть основание выбирать принцип, который лучше всего сохраняет и выражает ее. Конечно же, согласно Канту, этот принцип — категорический императив» (Morgan, 2005, p. 77). Важным моментом, однако, является то, что такой подход не затрагивает ядра *экзистенциальной* проблемы: принятие морального закона как факта разума — это также принятие того, что не существует не вызывающего вопроса основания, которое оправдывает *этот* факт. Разновидность «веры» требуется для его принятия в *Gesinnung*: мы должны субъективно оставаться верными исходному интересу в моральности, несмотря на недостаточные объективные основания. То, что чувство уважения появляется априори, как только моральный закон ставится во главу, не объясняет, *почему* агент вообще проявляет (или не проявляет) практический интерес. Поскольку объективных оснований недостаточно, пробел в оправдании вызывает необходимость в использовании воли для запол-

²² Цит. по: *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 26.

²³ Гордон Микальсон обнаруживает дальнейшие трудности: «Здесь становится очевидной возможность того, что Кант использует в качестве посылки утверждение, что источником морального зла является свобода, выводя из него следом утверждение, что источник морального зла непостижим. Особенность этой линии аргументации постепенно проясняется: она заключается в том, что вывод из размышлений Канта, похоже, отрицает его способность знать его собственную большую посылку. Если важнейший эпистемологический вопрос здесь касается необходимости применения агностицизма в отношении главного источника или основания зла, то Кант вряд ли может отрицать это на основании утверждения о том, что является источником зла. Если заключение категорически заявляет о непостижимости Р, то Р лишается любого шанса претендовать на использование в качестве посылки в аргументации, которая призвана привести нас к этому выводу» (Michalson, 1990, p. 64).

²⁴ Цит. по: *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 236.

²⁵ См. (Cherkasova, 2005, p. 579 ff).

²⁶ «Прыжок воления» — это термин Сейрола Моргана. См. (Morgan, 2005, p. 77).

нения. Однако это использование становится прототипом *Gesinnung*, который станет его результатом, и, следовательно, не может объяснить, почему появился этот *Gesinnung*. Сам Кант говорит только следующее: «Зло могло возникнуть только из морального зла» (AA, VI: 43)²⁷. Конечно, противоположное относится и к добру, которое также должно было появиться из морального добра. Так же, как чувство уважения дает нам понять, что внутри нас действует моральный закон (AA, V: 75–6), первичность самолюбия предполагает способ обдумывания, который оно должно создать²⁸.

IV

Этот аспект морального самопредпосылания указывает на важное различие между оправданием максим первого и второго порядка. В «Основных положениях...» Кант показал, что категорический императив (формула универсального закона и цели самой по себе) содержит процедуру оценки максим первого порядка и определенных действий, вытекающих из них. Несмотря на то, что детали процедуры сложны и могут быть поняты разными способами, фундаментальная цель ясна: тест предлагает упражнение для расширения морального воображения. Агент должен быть способен пожелать, чтобы (1) максима его действия стала всеобщим законом и (2) чтобы он стал членом мира, созданного его действиями. Воображаемый акт создания всеобщего закона сталкивает два намерения субъекта, а именно то, которое воплощено в исходной максиме (которая субъективно значима), и то, которое он считает всеобщим законодателем (который объективно значим). Противоречия на этом уровне помогают агенту решить, *как* действовать в определенных обстоятельствах²⁹. Игра в бога, если так можно выразиться, и воображаемое наложение своей воли на природу корректирует корыстные тенденции, которые агент *также* переживает.

Однако тест Канта для максим действия, как известно, молчит в отношении того, *почему* агент вообще должен заниматься подобными упражнениями — почему он должен принимать автономность как принцип выбора максим. Кант говорит, что для успешного применения упражнения у агента должно хватить «совести, чтобы поставить себе вопрос» (AA, IV: 422)³⁰, является ли правильным поступок, который он намеревается совершить. Но если бы у него не хватило порядочности, если бы он искажил моральный горизонт, чтобы проигнорировать важные признаки опасности, то есть принял бы гетерономию в качестве своей максимы второго порядка вне зависимости от того, насколько противоречивыми ни были бы универсализированные максимы первого порядка, он все равно мог бы найти способы убедить себя в своем праве на то, чтобы «(...лишь для данного случая) сделать... исключение в пользу своей склонности» (AA, IV: 424)³¹. Кант полностью осознает, что процедура универсализации не делает людей

²⁷ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 45.

²⁸ Кьеркегор исследует этот парадокс в связи с понятием «первородного греха». Ср. (Kierkegaard, 1980).

²⁹ Такой способ интерпретации теста защищает его от знаменитой критики Милля, то есть от того, что в финальном анализе агент отвергает в своем мысленном эксперименте именно пагубность *последствий* универсального принятия (Mill, 2002, p. 236).

³⁰ Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 197.

³¹ Там же.

нравственными — она просто делает явным способ мышления того, кто таковым *уже* является. Такого агента как «безумец» Гоббса, который «говорил в душе своей, что нет справедливости», только страх последствий удерживает от проступка³². «Безумец» индифферентен к тому, что мотивирует добродетель: оба агента понимают значение моральных оснований, но для «безумца» их влияние будет исключительно интеллектуальным. Так как «из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произволение безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть практическим...» (AA, VI: 26 note)³³.

Кант демонстрирует эту точку зрения в «Религии...», проводя различие между рациональностью и нравственностью — понятиями, которые были неразличимы в «Основоположениях...». Причина, по которой агент восприимчив к моральным основаниям, сама по себе не оправдывается рациональным рассуждением. Эта восприимчивость требует, чтобы агент дал мотивационный доступ факту разума в *Gesinnung*. Однако такой доступ подразумевает доброту агента и не может объяснить ее происхождение³⁴. Поскольку «основание» всех максим автономно, для нравственности важно не столько то, как человек себя ведет, сколько то, как он конституирует себя в качестве агента — как он волит свой «изначальный акт воления». Таким образом, в этических работах Канта 1790-х его внимание переходит от действия к добродетели, от долга к характеру, от эпизодического к масштабному изложению моральной жизни человека. Эти изменения выражают тот же итоговый/диалектический двигатель разума, который лежит в основе системы умозаключений в ее постепенном движении по направлению к безусловному. На основе этих диалектических тенденций, как я показал в другом месте, можно наметить архитектурную связь между на первый взгляд несовместимыми кантианскими доктринами высшего добра и радикального зла³⁵.

Конечно, ничто из вышесказанного не означает, что поздний Кант разорвал все связи со структурой обязательства, которую он представил в «Основоположениях...». Кант всегда оставался верным точке зрения, что нравственность *требует*, чтобы агент был автономным, и что долг — это наиболее обоснованное действие. Однако он признал, что на каждом этапе процесса происходит выбор, прыжок воления, который может совершить только человек — и это, в свою очередь, подразумевает, что причины, которые определяют направление прыжка, предполагают, но не объясняют тип *Gesinnung*, который создает прыжок. Как только Кант радикализировал

³² См. (Hobbes, 1994, p. 90).

³³ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 26.

³⁴ Как говорит Гордон Микальсон-младший, «моральная самость в глубочайшем кантианском смысле состоит в большей степени из “деятельности”, чем из статичной “сущности”. Характерная особенность морального “я” — это *уже* вид воления, а не сущность, которая логически предшествует исходному акту воления» (Michalson, 1990, p. 57).

³⁵ В архитектонике практического разума *Tugendlehre* стоит поместить бок о бок с первым тезисом Канта о месте моральной коррупции в *Gesinnung*. Хотя это и не очевидно, они являются неотъемлемыми концептуальными частями кантовской этической системы (Silber, 1960, p. CXIV–CXV).

свободу, спроецировав ее на выбор метамаксимы второго порядка, он также ввел волюнтаристское измерение в свою концепцию практической рациональности, которое отсутствовало в его предшествующих работах.

V

Несмотря на важность вопроса о моральном самоконституировании, в кантоведческой литературе ему уделено мало внимания. За исключением Корсгаард, которая обсуждала практическую идентичность, исследователи обычно сосредоточивались на проблеме улучшения и сохранения характера, а не на том, как этот характер появляется³⁶. «Антропология» Канта богата эмпирическими деталями, но они мало помогают в понимании основных моральных допущений, которые он принимает в «Религии...», где трансцендентальная свобода занимает центральное место. В оставшейся части данной статьи я постараюсь реконструировать эти допущения.

Уникальность ситуации, с которой мы сталкиваемся, когда пытаемся концептуализировать выбор злого *Gesinnung*, заключается в том, что трансцендентально свободный агент, который должен быть представлен как находящийся вне условий опыта, начинает использовать свободу, отдавая предпочтение самолюбию, унифицирующему принципу, который предполагает для его использования наличие эмпирически данного содержания. В этом *первом* использовании свободы, однако, самолюбие не смогло найти ничего эмпирического для унификации. Содержание может возникнуть только при последующем использовании, но эти производные акты выбора зависят от формы, которую воля уже дала максиме второго порядка, и не могут быть использованы для объяснения того, как самолюбие впервые было использовано³⁷. Если объяснять самолюбие типичным кантовским способом, то есть как эмпирический унифицирующий принцип, результат будет неприемлемым: только мотив долга будет доступен для выбора на этом начальном этапе. Отсутствие контрмотива, однако, сделает волю человека святой: без конкурирующей альтернативы моральный мотив получит автоматический приоритет в *Gesinnung*, и то, что «признаваемо объективно необходимым, [станет] необходимым также и субъективно» (AA, IV: 412)³⁸. Поэтому Кант говорит: «...закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо. И если бы этому не противодействовали другие мотивы, то он принял бы его как достаточную побудительную причину произволения в свою высшую максиму, то есть он был бы морально добрым» (AA, VI: 36)³⁹.

Кант намекает на эту проблему, когда утверждает, что «зло могло возникнуть только из морального зла» (AA, VI: 43). Однако ему не удается развить следствия этой точки зрения. Вместо этого он обращается к «непостижимости» оснований, которые приводят к возникновению *первого* выбора.

³⁶ См., например, (Munzel, 1999) и (Frierson, 2011). Корсгаард разрабатывает понятие практической идентичности в (Korsgaard, 1996 и 2009).

³⁷ Само собой разумеется, что эти выборы являются «последующими» *только* в порядке объяснения, а не во временном порядке — все выборы являются актами свободы за пределами временных условий чувственного созерцания.

³⁸ Цит. по: Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. Т. 4. С. 185.

³⁹ Цит. по: Там же. Т. 6. С. 37.

Однако в свете нашей реконструкции апелляция Канта неубедительна, поскольку он утверждает: даже если бы мы приняли за чистую монету тезис о моральном самополагании [self-presupposition], самолюбие, которому мы отдаем приоритет в первом акте свободы, должно отличаться от эмпирически ограниченного самолюбия, которое из него вытекает.

Нужно признать, что в случае морального мотива⁴⁰ все выглядит по-другому. Все-таки долг — это строго априорный принцип, свободный от всего эмпирического, и с помощью определенной находчивости можно модифицировать его так, чтобы он подходил для нужд неопределенного *первого* выбора. Однако в случае самолюбия нет пространства для модификации. Согласно официальной кантовской доктрине, «все практические принципы, которые предполагают объект (материю) способности желания как определяющее основание воли, в совокупности эмпирические и не могут быть практическими законами» (АА, V: 21)⁴¹; и «все материальные практические принципы как таковые суть совершенно одного и того же рода и подпадают под общий принцип себялюбия, или личного счастья» (АА, V: 22)⁴². Если мы утверждаем, что выбор злой максимы второго порядка имеет какой-то смысл, тогда, похоже, Кант по-другому представлял себе самолюбие.

VI

Чтобы прийти к этому представлению, я постараюсь определить, как, с учетом кантовской модели выбора, можно подумать об использовании самолюбия независимо от внешнего аффицирования уже существующими объектами желания. Такая независимость поставила бы чувственный и моральный мотив на один и тот же базис, делая их восприимчивыми к априорным условиям трансцендентального акта выбора.

Поскольку наша воля по структуре гетерогенна, когда она саморефлексирует, она сталкивается с внутренним многообразием: чувственными и рациональными мотивами. Это многообразие можно грубо интерпретировать в духе понимания внутреннего чувства в кантовской философии, то есть как дающее «материю», которую высшие рациональные способности должны унифицировать для получения объективности. Эту материю, конечно, не следует путать с «созерцанием нас самих и наших внутренних состояний» (А33/В49)⁴³. Унифицирующие принципы воли не принадлежат нашей чувственности, как формы созерцания, но непосредственно принадлежат спонтанности разума и уже вытеснили момент восприимчивости, которая сопровождает работу рассудка. В то время как при когнитивной деятельности разум полагается на созерцание, которое должно быть нам дано «внешним», нерациональным источником (чувственностью), при своей практической деятельности разум имеет дело с самопредписанными принципами: у него есть возможность определить его объекты в соответствии с формой, которая находится исключительно внутри него. Несмотря на то, что склонности *даны* заранее, они не являются мотивирующими, если только агент не *делает* их такими, и это «делание» возвышает склонности от их чувственного происхождения и располагает их в рациональной цепи.

⁴⁰ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собр. соч. Т. 6. С. 45.

⁴¹ Цит. по: Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4. С. 395.

⁴² Там же. С. 396.

⁴³ Цит. по: Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3. С. 73.

Эта черта отличает продукты воли от продуктов рассудка. Хотя физическая *природа* не может существовать без категорий, *нравственный мир* может существовать без категорического императива: этот мир был обозначен выше как «джунгли целей», тип культурной/политической конфигурации, которая появляется в результате нежелания человека пересмотреть свою субъективную концепцию добра в соответствии с требованиями долга. В то время как природа возможна *только* при условии, что логические связи между представлениями в дальнейшем подвержены объективным правилам связи сознания в целом (то есть категориям), нравственный мир ценностей существует, даже когда агенты организуют свою концепцию блага субъективными способами, которые не подвержены коррективам категорического императива. В то время как существует единственный набор унифицирующих правил, которые делают возможной физическую объективность, нравственный мир появляется в результате дуального набора долга и самолюбия. Как только физическая природа сформирована через работу рассудка, воля свободна идиосинкратически изменить ее — эту возможность Кант фиксирует, приписывая общую склонность к злу всем людям, даже лучшим из нас.

Это приписывание создает множество интерпретативных проблем, которые я не буду здесь рассматривать. Однако я хочу подчеркнуть, что внутреннее многообразие, с которым сталкивается воля внутри себя во время выбора *Gesinnung*, должно быть систематически отделено от многообразия желаний, с помощью которых она формирует свои другие объекты воления. В последнем случае воля обращается к долгу и самолюбию как к эмпирически данным унифицирующим принципам желаний. Процесс производит два базовых объекта — *das Gute* (доброе) и *das Wohl* (благополучие или счастье) (AA, V: 60), которые выражают практические и патологические интересы, характерные для воли человека. В обоих случаях интеграция материала воления требует, чтобы наш разум подчинил, отменил, соединил, отложил и так далее отдельные желания с точки зрения общей линии поведения. Таким образом, несмотря на дуалистическую терминологию Канта, самолюбие — это такое же выражение свободы, как и категорический императив⁴⁴. Они оба являются добровольно принятыми практическими правилами, которые работают как «ограничивающие условия» для многообразия эмпирически данных желаний.

Можно подумать об этом многообразии как о практическом аналоге внешнего чувства в эпистемологии Канта. Как многообразие внешних созерцаний должно быть унифицировано в соответствии с категориями, чтобы производить *физические* объекты, многообразие желаний должно быть унифицировано принципами долга или самолюбия, чтобы производить *моральные* объекты. В случае внутреннего многообразия воления, однако, воля сталкивается с другим видом «материи»: не с эмпирическими желаниями, но с теми самыми принципами, которые их объединяют. Эти принципы появляются в форме двух неразделимых мотивов, которые соперничают за первенство в максимах второго порядка. Из концепции выбора Канта следует, что как эмпирические желания должны быть унифи-

⁴⁴ См. (Reath, 2006, p. 50).

цированы, чтобы производить моральную объективность, так и внутренняя материя воли должна быть унифицирована, чтобы производить моральную субъективность. Результатом этой унификации является *Gesinnung* как объект выбора, моральное «я», которое возникает из рассмотрения одного из мотивов.

В отличие от эмпирического «я», которое Кант рассматривает как только видимость, зависящую от внутреннего созерцания (В 152–3), моральное «я» формируется в трансцендентальном акте выбора своей мотивационной структуры. Этот акт находится вне пространственно-временных условий видимостей и поддается вменению и оценке. Моральное знание, которое он создает, расширяет когнитивную область за ее привычные чувственные пределы. Но расширение ограничено только практическими целями и не имеет эпистемических претензий. Кант не склонен объяснять причины, которые привели к появлению *Gesinnung*, поскольку эти причины всегда остаются непостижимыми. Вместо этого он пытается пролить свет на трансцендентальные условия возможности приписать *Gesinnung* агенту. Тот факт, что воля находит внутреннее многообразие, — это не трансцендентное утверждение о моральном «я» как о вещи в себе. Это необходимое последствие человеческой ограниченности — аналитическое суждение, следующее из того факта, что воля человека не является ни животной, ни святой. Тем не менее акт унификации этого многообразия является синтетическим: ранжируя мотивы в этическом порядке по приоритетности, воля дает им форму, которой у них не было.

В таком случае непосредственным продуктом принятия максим второго порядка является *Gesinnung*, объект, форма которого содержит паттерн выборов, продемонстрированный агентом на протяжении его нравственной жизни. В системе умозаключений Канта максимы первого порядка и наблюдаемые действия обращаются к содержанию внешних желаний, но принимают вид в соответствии с формой, которую воля дает своему внутреннему многообразию. Опять же, отношение аналогично тому, которое Кант устанавливает между внутренним и внешним чувством в своей эпистемологии: «Время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» (А34/В50)⁴⁵. Как установления сознания все пространственные представления также временны, то есть сформированы в соответствии с формой внутреннего чувства. Похожее отношение существует между внешне и внутренне направленными волеиями в максимах первого и второго порядка. Но здесь есть важное различие: на каждом уровне морального конституирования существует несократимый акт свободы, который вводит возможность изменений и новых начал — качеств, отсутствующих в мире, понимаемом как «природа».

Как мы увидели выше, в «Религии...» Кант обращается к метафоре врожденности, чтобы отметить уникальный характер акта морального самоконституирования. Рассматриваемый выбор является «врожденным» (*angeboren*), поскольку, хоть мы и должны представлять волю как ее автора, *Gesinnung* «был приобретен не во времени» — тот, кто им обладает, был добрым или злым «смолоду, всегда»⁴⁶ (АА, VI: 25)⁴⁷. Если интерпретировать его

⁴⁵ Цит. по: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. Т. 3. С. 73.

⁴⁶ Цит. по: Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6. С. 45.

как событие (*Geschehen*) в сознательной жизни человека, то это сведет выбор к механизму природы. Тогда именно с помощью следов трансцендентальной деятельности его собственной воли в эмпирическом нравственном сознании агент видит себя как автора своего *Gesinnung*. Осознание своего морального характера является сколь ответом на необходимость вменить и нести ответственность, столь и способом увековечить влияние ноуменальной активности, которая не осознается. Йовел так описывает этот процесс:

Человеческое «я» не дано заранее как простое, законченное, самодостаточное первичное данное. Оно, скорее, конституирует себя как результат самого себя через (непорочный) круговой процесс, в ходе которого оно передает свою рациональную структуру (категории в познании, категорический императив в нравственности) объектам природного и морального опыта и становится способным распознать в них себя⁴⁸.

Чтобы появиться как объект выбора, *Gesinnung* должен был быть организован в соответствии с унифицирующим принципом, наполняющим внутреннее многообразие, с которым агент сталкивается априори в своей воле. Многообразие априорно, а следовательно, совместимо с трансцендентально свободным актом самоконституирования, поскольку оно присутствует в воле человека (в форме мотивов) независимо от аффицирования внешними объектами желания. Изучая форму своих предшествующих выборов, агент может *ретроспективно* обнаружить форму, которую он должен был ввести во внутреннее многообразие во время исходного акта формирования. Эта форма непосредственно устанавливает его моральный характер и, следовательно, принцип, в соответствии с которым его моральная идентичность будет проявляться в течение всей его жизни. Я считаю, что в этом состоит суть нравственной стороны круга, о котором говорит Йовел: в то время как в ходе самоконституирования многообразие исходит из *направленного волей* намерения, последующие акты выбора *направлены миром*, то есть являются результатом унификации эмпирически данных склонностей и желаний.

Кант считает, что два этих различных типа актов обращаются друг к другу, поскольку *направленное волей* намерение лежит в основе всех наших намерений, *направленных миром*, и сопровождает их. Иными словами то, как агент формирует объекты желания, отражает то, как он сформировал свой *Gesinnung*. Самождественность воли поддерживает и определяет отношение, которое субъект устанавливает с внешним миром объектов, то есть со своими эмпирически ограниченными желаниями и с другими субъектами.

⁴⁷ Гордон Микальсон выделяет два разных критерия врожденности в связи с предрасположенностью: «Врожденность вызывает нечто, что “нельзя искоренить”, и врожденность включает нечто, чему мы не можем “приписать последующую причину”» (Michalson, 1990, p. 66). Он отклоняет второе как истинный критерий, поскольку это признак невежества с нашей стороны, и «неясно, как Кант может с полным основанием высказывать утверждение о чем-то настолько значимом, как врожденность, на основе обращения к агностицизму» (Ibid).

⁴⁸ См. (Yovel, 1998, p. 292). Здесь Йовел упускает из внимания, что также самолюбие является унифицирующим принципом, который образует моральный характер. Ограничивая его категорическим императивом, мы бы сделали существование злых *Gesinnungen* неясным. Это указывает на фундаментальную разницу между практическим и спекулятивным разумом, которую Йовел не рассматривает в своей работе.

Лишенная этого взаимосвязанного набора обращений моральная идентичность будет такой, как ее описывает Юм: «Не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных [актов выбора]... нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные [решения]; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг за другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях»⁴⁹.

VII

Чтобы избежать этой юмовской фрагментации, я могу предположить, что Кант полагал существование трансцендентальной структуры, аналогичной единству апперцепции, чтобы поддержать свою систему умозаключений в «Религии I». Это должна быть одна и та же воля, которая, конституируя *Gesinnung* как объект выбора, также устанавливает принцип, с помощью которого агент с этого момента организует свои направленные к миру желания в целом. Чтобы сделать возможным выбор *Gesinnung*, первое предположить в целях вменения и оценки наличие логического субъекта, на которого можно было бы возложить ответственность за формирующую деятельность, которая продвигает агента вперед. Этот субъект, конечно, является не субстанцией (*res volens*), а функцией единства, эпистемически пустым исполнителем деятельности воления, в отношении которого мы предполагаем, что он порождает моральное самосозидание. Если моя интерпретация верна, тогда модель практического конституирования объектов Канта основывается на модели морального самоконституирования, которая, в свою очередь, предполагает в своей основе логически предшествующий ей элемент воления. Этот элемент становится источником *Gesinnung* и вводит базовую форму, которая влияет на все последующие выборы, но не определяет их полностью. Существует трансцендентальная «предыстория» *Gesinnung*, так сказать воля, которая должна логически ему предшествовать и делать его возможным. Без нее был бы выбор без выбирающего, формирующий акт, отделенный от субъекта действия, которому мы его приписываем, и множество последующих производных выборов без постоянной воли, которая производила бы их и осознавала себя как их автора.

Несмотря на центральное положение этого допущения, сам Кант его так и не сформулировал. Уже были попытки сделать это от его лица. Генри Элиссон, например, утверждает, что существует систематическое отношение между концепцией рационального действия в «тезисе включенности» [Incorporation Thesis] и его доктриной трансцендентальной апперцепции:

Таким образом, в свете этого тезиса можно сказать, что как и для «я думаю» должно быть возможным сопровождать все мои представления, чтобы можно было назвать их моими, то есть чтобы я мог представить что-либо через них, так и для «я принимаю» должно быть возможным сопровождение всех моих склонностей как рационального агента, чтобы можно было назвать их моими, то есть если они должны давать мотивы или основания для действия⁵⁰.

⁴⁹ См.: (Hume, 2000, p. 165) (Перевод на русский: Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1996. Т. 1. С. 298. — Примеч. пер.). Чтобы связать точку зрения Юма с моим обсуждением Канта, я заменил его «восприятия» на «акты выбора», или «решения».

⁵⁰ См.: (Allison, 1990, p. 40).

Позже Юрген Штольценберг выразил несогласие в отношении тех же строк:

Так же, как и чистое «я мыслю» должно быть способным сопровождать все мои представления и содержать осознание правил априорного синтеза (который сочетает многообразие некоторых представлений для формирования унифицированного осознания объекта познания), многообразие желаний и чувственных побуждений субъекта, подобным же образом должно соответствовать тем практическими правилами, которые сформулированы в категориях свободы, если эти желания следует считать желаниями, обусловленными чистым разумом, а значит, если их следует считать нравственными желаниями объекта (Stolzenberg, 2009, p. 419).

Для меня остается загадкой, почему Кант никогда не упоминал «я желаю». Очевидно, что ключевая мысль, которую представляют эти авторы, должна быть дополнена в двух важных моментах: аналогию с апперцепцией следует расширить, чтобы она охватывала процесс морального самоконституирования, и она не должна быть ограничена конституированием нравственной объективности. Более того, нам нужно отказаться от взаимно-однозначного соответствия эпистемического и практического априорных унифицирующих принципов: в нравственности Канта самодлюбие, хотя и является несомненно субъективным и неспособным на создание *общего* морального мира, суть принцип с такой же конструктивной силой, как и категорический императив. Старое платоническое представление о зле как простом отсутствии добра Кант заменяет новой концепцией, в которой добро и зло являются равными кандидатами для выбора. Она представляет важный прорыв как в философии в целом, так и в собственной практической философии Канта, который заставляет его отбросить моральный оптимизм «Основоположений...» и принять темную сторону человеческого разума.

Я утверждаю, что Кант полагался на трансцендентальную структуру, схожую с единством апперцепции, чтобы объяснить и отношение между максимумами первого и второго порядка, и конституирование *Gesinnung*. Как мы видели, максимы первого и второго порядка связаны друг с другом, потому что одна воля формирует их в соответствии с возложенными на саму себя правилами выбора максим, то есть правилами, которые вводят в максимы действия единство и неразрывность волеия. Форма этих максим, в свою очередь, организует многообразие желаний с точки зрения двух всеобъемлющих объектов — *das Wohl* (счастье) и *das Gute* (нравственность). Точно так же, как «я мыслю» — должно иметь возможность сопровождать все мои *созерцания*, «я желаю» — должно сопровождать все мои *волеия*, чтобы они были *моими*. Более того, чистая деятельность «я желаю» конституирует *Gesinnung* как объект выбора, создавая восприимчивость к определенному типу оснований (нравственных или корыстных), который впоследствии будет доминировать в способе рассуждения агента. Несмотря на то, что «я желаю» создает морального субъекта (то есть формирует его интеллигибельный характер), его следует отличать как от *Gesinnung* (непосредственного продукта его деятельности), так и от эмпирического морального сознания (*homo phenomenon*), который *Gesinnung* обосновывает и который дважды, если можно так выразиться, извлекается из «я желаю»).

Наконец, в защиту этой точки зрения можно привести эстетическое основание. Между обоими типами трансцендентальных структур существует приятная симметрия: подобно тому как единство апперцепции лежит в основе категорий, эмпирических концептов и эмпирических объектов, «я желаю» лежит в основе *Gesinnung*, максим первого порядка и наблюдаемых

действий. Кантианское конституирование мира (природных и моральных объектов) требует присутствия элементарных трансцендентальных структур, то есть случаев чистой деятельности, которую мы осознаем только опосредованно и о которой мы не имеем реального знания. Чтобы сохранить аналогию с первой «Критикой...», я назову «я желаю» «единством признания» [«unity of acknowledgement»]. Как и единство апперцепции, единство признания — это аналитическое высказывание. Оно содержится в идее воли, которая устанавливает свои собственные цели и не говорит ничего, кроме того, что многообразии желаний должно быть ограничено условиями, согласно которым я могу идентифицировать их как *свои*.

VIII

Я хотел бы закончить упоминанием эвристических достоинств постулирования единства признания. Во-первых, «я желаю» помогает нам избежать «моральной шизофрении», патологии, которая состоит в неспособности агента распознавать себя в своем *Gesinnung*⁵¹. Здоровая моральная жизнь требует не только схватывания паттерна, который соединяет отдельные проявления воли человека, но также видеть себя как автора такого паттерна. Агент, страдающий «моральной шизофренией», однако, не может распознать себя в своих выборах. Хотя, при интеллектуальном осуществлении абстрагирования, он может обнаружить паттерн воления, соединяющий многообразие его актов воления, он тем не менее будет неспособен *обладать* этими актами — они для него будут казаться выражением чужой воли. Такой агент займет точку зрения наблюдающей стороны в отношении самых личных случаев собственного выбора. Но это отчуждение подрывает любые попытки вменения в вину: я не могу нести ответственность за воления, которые в моих глазах не являются *моими*.

Патология, которую мы себе представили, является обратной стороной вышеупомянутой юмовской фрагментации: в то время как неоднородное «я», которое имел в виду Юм, могло распознать каждый из плавно сменяющихся случаев своего воления, моральный агент-шизофреник воспринимает неразрывность между выборами, но неспособен распознать паттерн как свой. В первом случае есть много «я», но это множество сравнимо с обладанием каждым из его отдельных актов выражения; во втором — выборы объединены связью, но проблема заключается в том, что я не вижу их как *свои*. Единство признания решает обе трудности одним ударом: выборы, с помощью которых агент рекурсивно обнаруживает свой *Gesinnung*, демонстрируют такой же паттерн воления, который уже должен был существовать, чтобы существовал *Gesinnung*. Таким образом, эта трансцендентальная структура воления может помочь нам объяснить как постоянство морального «я», так и ответственность, которую, по нашему предположению, принимает на себя здоровый моральный агент в отношении своих различных выборов. Это одна и та же воля, которая, как мы допускаем в целях оценки и вменения, лежит в их основе и формирует их.

⁵¹ Чтобы получить другое представление о «моральной шизофрении», см. (Stocker, 1976, p. 453–466). В своей известной работе Стокер использовал термин «моральная шизофрения», чтобы описать раскол между мотивами и ценностями, которые он приписывал всем современным этическим теориям, приговаривавший агента к вечной дисгармонии и препятствовавший стремлению к «хорошей жизни».

Что более важно, единство признания помогает объяснить проблему морального самополагания, с которой мы столкнулись в начале этой статьи: тип основания, вводящий «я желаю» в процесс самоконституирования, создает способ рассуждения, принятие которого наполняет общее использование свободы агента. То же «я желаю» лежит в основе намерений, направленных к миру и к воле, то есть паттерн воления, который создает *Gesinnung* и впоследствии проявляется в различных случаях выбора (то есть в максимах первого порядка и наблюдаемых действиях). Видя следы своей деятельности в этих актах, агент *признает* себя как их автора. Как категории отсылали к более высокой функции единства в эпистемологии Канта, эмпирически ограниченное осуществление самолюбия и та роль, которую играет долг в качестве «ограничивающего условия», требуют более фундаментальной структуры воления для того, чтобы они были возможны. Это наполовину высказанное допущение является краеугольным камнем практической философии Канта — без «я желаю» моральная жизнь человека была бы лоскутным одеялом разрозненных выборов и система умозаключений в «Религии...» рассыпалась бы.

Наконец, единство признания помогает пролить свет на априорность самолюбия. Так же, как «я думаю» создает когнитивного агента, единство признания создает морального агента. Поскольку последнее является актом практического разума, обеспокоенного не созерцанием внешнего (нерационального) многообразия, но многообразием, которое уже существует в гетерогенной воле как таковое, «материя», которую «я желаю» должно организовать, расположена внутри себя и не нуждается в эмпирическом аффицировании. Априорная «материя» воления необходима, чтобы представить возможность злого *Gesinnung*: в кантовской модели даже до получения эмпирического содержания от отдельных желаний воля должна выбрать принцип самолюбия как свой базовый *modus operandi*. Этот выбор направленного к воле намерения определяет моральную идентичность агента посредством введения порядка в мотивы. Однако чтобы это было возможным, он требует предположить логического субъекта, которому этот выбор можно вменять, — в противном случае у нас был бы выбор, отделенный от воли, которой мы хотим его определить.

Необходимость населять уже переполненную концептуальную обитель в корпусе текстов Канта, вероятно, вас удивит. Сложно и, возможно, слишком самонадеянно считать, что кто-то знает, что Кант думал, но не сказал. Однако я не вижу лучшего способа отдать дань мыслителю, который ценит систематичность так высоко, как Кант, чем заполнить пробелы, которые он оставил для нас неумышленно: там, где Кант недостаточно кантовский, его ученики должны попытаться быть таковыми за него. Трансцендентальное единство признания — небольшой вклад в решение этой задачи.

Перевод с англ. В. О. Белоноговой, Д. В. Хизанишвили, под ред. В. А. Чалого

Об авторе

Пабло Мучник — д-р филос. наук, проф. кафедры теории коммуникации Колледжа Эмерсона, pablo_muchnik@emerson.edu

О переводчиках

Валерия Олеговна Белоногова — аспирантка кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации Балтийского федерального университета им. И. Канта, belonogova.valeria@gmail.com

Давид Васильевич Хизанишвили — ассистент кафедры философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, khizza@gmail.com

Вадим Александрович Чалый — канд. филос. наук, зав. кафедрой философии Балтийского федерального университета им. И. Канта, vadim.chaly@gmail.com

MORAL INSCRUTABILITY AND SELF-CONSTITUTION IN KANT

P. Muchnik

This article analyses the system of inferences used by Kant in Religion Within the Boundaries of Mere Reason to demonstrate the existence of evil disposition (Gesinnung). The author believes that, in this work, Kant introduces two innovations in respect of the fundamental project presented in the Groundwork of the Metaphysics of Morals. He emphasises that freedom is not justified and postulates a transcendental structure similar to the unity of transcendental apperception in order to unify all volitions of an agent and make the initial application of freedom possible. The first innovation gives rise to a number of questions as to the justification of maxims, whereas the second leads to the theory of moral self-constitution, which was not completed within Kant's practical philosophy. Together, they create a voluntaristic image of Kant, which undermines the philosopher's earlier comparison of freedom with morality (the so called "reciprocity thesis") — a fact often ignored in secondary sources.

Key words: *Gesinnung, inscrutability, self-constitution, moral self-presupposition, groundlessness.*

References

1. Allison, H. E., 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press.
2. Anderson-Gold, S., 2001. *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. New York: SUNY Press.
3. Bernstein, R. J., 2002. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Polity Press.
4. Caswell, M., 2006. The Value of Humanity and Kant's Conception of Evil. *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), pp. 635–63.
5. Cherkasova, E., 2005. On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse. *The Review of Metaphysics*, 58(3), pp. 571–84.
6. Felicitas Munzel, G., 1999. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press.
7. Frierson, P., 2010. Kantian Moral Pessimism. In: Anderson-Gold, S. and Muchnik, P. eds., 2010. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge University Press. pp. 33–56.
8. Frierson, P., 2011. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge University Press.
9. Guyer, P., 2000. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge University Press.
10. Henrich, D., 1994. The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason. In: Velkley, R. ed., 1994. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

11. Hobbes, T., 1994. *Leviathan*. Ed. by E. Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
12. Hume, D., 2000. *A Treatise of Human Nature*. New York: Oxford University Press.
13. Kierkegaard, S., 1980. *The Concept of Anxiety*. Translated from Danish by R. Thomte and A. Anderson. Princeton University Press.
14. Korsgaard, C. M., 1996. *The Source of Normativity*. Cambridge University Press.
15. Korsgaard, C. M., 2009. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press.
16. Kosch, M., 2010. *Freedom and Reason*. Oxford University Press.
17. Michalson, G. E., 1990. *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge University Press.
18. Mill, J. S., 2002. *The Basic Writings of J. S. Mill: On Liberty, the Subjection of Women, & Utilitarianism*. New York: The Modern Library.
19. Morgan, S., 2005. The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's "Religion". *The Philosophical Review*, 114(1), pp. 63 – 114.
20. Muchnik, P., 2009. *Kant's Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lexington Books.
21. Potter, N., 1996. Kant and the Moral Worth of Actions. *The Southern Journal of Philosophy*, 34(2), pp.225 – 41.
22. Prichard, H. A., 1912. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? *Mind*, 21, pp. 21 – 37.
23. Reath, A., 2006. Hedonism, Heteronomy and Kant's Principle of Happiness. In: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Philosophy*. Oxford University Press.
24. Silber, J., 1960. The Ethical Significance of Kant's Religion. In: Greene, T. M. and Hudson, H. H. eds. 1960. *Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone*. New York: Harper and Row. pp. LXXIX – CXXXIV.
25. Stocker, M., 1976. The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. *The Journal of Philosophy*, 73(14), pp. 453 – 66.
26. Stolzenberg, J., 2009. The pure 'I will' Must be Able to Accompany all of my Desires. In: The Problem of a Deduction of the Categories of Freedom in Kant's *Critique of Practical Reason*. In: *Proceedings of the 10th International Kant Congress*. Berlin: W. de Gruyter.
27. Wimmer, R., 1990. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin ; New York: W. De Gruyter.
28. Yovel, Y., 1998. Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice. *The Review of Metaphysics*, 52(2), pp. 267 – 94.

About the author

Dr Pablo Muchnik, Assistant Professor, Communication Studies Faculty, Emerson College, pablo_muchnik@emerson.edu

About the translators

Valeria Belonogova, PhD student, Department of Linguistics and Cross-cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, belonogova.valeria@gmail.com

David Khizanishvili, Lecturer, Immanuel Kant Baltic Federal University, khizza@gmail.com

Dr Vadim Chaly, Head of the Department of Philosophy, Immanuel Kant Baltic Federal University, vadim.chaly@gmail.com