

⁹ Читатель заметит, что мы употребляем термин «синтез» на протяжении предшествовавших рассуждений не везде в одном и том же его значении. В последнем случае: когда мы говорим об «антисинтезирующем акте», имеется в виду как отрицание каузальной связи между мирами феноменов и ноуменов, так и вообще отрицание положительного результата взаимодействия тезиса и антитезиса в «заостренном» противоречии (этот положительный результат, например, всегда стремился обрести Гегель).

¹⁰ «Становится важным скорее также с онтологической точки зрения, что вещи в себе аффицируют нас, что они как существующие сами по себе субстанции вступают во взаимную связь с нами как с существующими самими по себе субстанциями». — Martin G. Immanuel Kant. 4. Aufl. Berlin, 1969. S. 216—217.

¹¹ Заметим, что хотя в чувственном мире сама по себе связь между добродетелью и счастьем «имеет место только случайно» (4 (1), 446), уже этим самым в нашем мире по крайней мере все-таки «не исключена возможность высшей цели» (См.: Тевзадзе Г. Иммануил Кант: Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979. С. 318). Так снова переплетаются, как нам представляется, агностическое и материалистическое измерения внешней причины. Здесь переплетена и трансцендентальная причинность с ноуменальной.

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ ОБ «ЭТИЧЕСКОМ ФОРМАЛИЗМЕ» КАНТА

Л. А. Абрамян

(Ереванский государственный университет)

1. Столетие тому назад знатоки философии Канта о формальном характере его этического учения говорили как о чем-то само собой разумеющемся¹. В работе В. Ф. Асмуса «Этика Канта», предваряющей четвертый том сочинений немецкого мыслителя (4(1)), эта оценка была в общем подтверждена: один из ее разделов так и называется — «Формализм этики Канта». Вместе с тем уже в этом труде имеется примечательная оговорка: в кантовском учении о долге, сказано там, есть нечто, не уместяющееся в рамки «пустого формализма системы» (см. 4(1), 64). В литературе двух последних десятилетий по этому поводу были сделаны еще более существенные замечания (О. Г. Дробницкий, Э. Ю. Соловьев и др.). Уже в ближайшие годы можно ожидать появления исследований, специально посвященных анализу действительного содержания и смысла кантовского «этического формализма».

2. Подчеркивая своеобразие созданной им философской концепции, Кант именовал свой идеализм критическим, трансцендентальным, но также, наряду с этим, *формальным* (см. 3, 451; 4(1), 159, 201). Главной опорой этой разновидности идеализма является учение о трансцендентальной идеальности всеобщих форм сознания: единственным своим источником они имеют разум; по своему «составу» разум представляет собой систему чистых, т. е. независимых от эмпирического содержания, форм; вся его деятельность формальна уже по той причине, что она состоит в оперировании этими самыми формами. Сказанное в равной

мере относится как к теоретическому, так и практическому применению разума.

Согласно кантовскому воззрению, моральный закон не может не быть формальным, так как всякое включение в него эмпирического содержания в силу неизбежной ограниченности опыта придает этому закону лишь сравнительно общую значимость, между тем как он, в качестве безусловного веления, должен носить абсолютно всеобщий, подлинно универсальный характер. Вот как эта мысль раскрывается в «Критике практического разума»: «Если разумное существо должно мыслить себе свои максимы как практические всеобщие законы, то оно может мыслить себе их только как такие принципы, которые содержат в себе определяющее основание воли не по материи, а только по форме» (4(1), 342). Для морального закона качество всеобщности настолько важно, что его форму и составляет, собственно говоря, всеобщность (4(1), 278).

Это и есть тот пункт кантовского этического учения, в котором «этический формализм» оборачивается этическим абсолютизмом. Именно этот пункт подвергался в нашей литературе особенно строгой критике: ошибка Канта состоит-де в том, что он пытается найти такой универсальный принцип морали, который сохранял бы свою значимость всегда и везде, безотносительно к содержанию исторической эпохи...²

В принципе как будто ясно, что абсолютизм и релятивизм, как этические концепции, для марксистской философии морали неприемлемы в одинаковой мере. Реальная история сложилась, однако, таким образом, что теоретические принципы марксистской этики сформировались и утвердились в идейной борьбе, направленной прежде всего против «абсолютистских» теорий, ибо классовая мораль буржуазии, несмотря на все свои саморазоблачения, выступала в образе наконец-то обретенной «всеобщей» нравственной истины. Этим, возможно, и объясняется то, что нам трудно было разглядеть и оценить позитивные моменты, в свое время содержавшиеся в этическом абсолютизме и, в частности, у Канта. Наблюдалась даже обратная зависимость: чем с большим шумом (созывая, как будто для тушения пожара, простых людей — эта мысль Канта (см. 3, 622) была высказана, естественно, по другому поводу) критиковался абсолютизм, тем больше предпосылок создавалось для усиления влияния идей этического релятивизма.

Никто не в состоянии оспорить положение о том, что каждая историческая эпоха порождает свою систему моральных ценностей, что в нравственных представлениях своеобразно отражаются классовые, сословные и групповые интересы. Нисколько не отрицая этого, надо спросить себя: является ли развитие представлений о добре и зле развитием именно моральных представлений? Благодаря чему понятие добра — при всем том, что исторически в него вкладывалось различное содержание, — является

категорией морального сознания?.. Мы непоследовательны, когда говорим об особой чуткости Канта к специфике морали и вместе с тем лишаем его права исследовать общее понятие морали, общие законы ее функционирования как особой формы сознания.

Критика этического абсолютизма иногда ведется с позиций этического релятивизма, выступающего в мнимо исторической форме. Говоря о развитии морали, мы иногда забываем о том, что недостаточно фиксировать факт чередования каких-то представлений, надо уметь ответить на вопрос о том, что именно развивается. Прежде всего, общее понятие морали вовсе не исчерпывается теми «простыми нормами нравственности», которые, сохраняя свое значение, становятся составляющими различных систем морали. Кроме того, мы нередко недооцениваем сложность взаимодействия между классовыми и общечеловеческими элементами морали. Общие, сохраняющиеся элементы не просто включаются в системы новых представлений, а перерабатываются, переосмысливаются в них. С другой стороны, эти общие элементы, подвергаясь ассимиляции, обычно воспринимаются не только как уже освоенные, но и одновременно как «внешние» критерии: глубинные, перспективные интересы прогрессивных социальных сил требуют, чтобы вырабатываемые ими нравственные представления хотя бы время от времени проходили проверку на предмет соответствия общечеловеческим нормам.

Эволюция представлений о морально достойном, само собой разумеется, была обусловлена конкретно-историческими условиями; их исторически преходящее содержание отражало потребности и интересы тех или иных социальных образований. Однако вместе с тем это была история становления нравственного самосознания человека, — познания, в частности, того, что представляет собой (выражаясь языком современной философской прозы) «механизм» нравственного регулирования поведения людей.

Разумеется, несостоятельны любые попытки умозрительно вывести какой-либо жесткий «кодекс» правил, выполнение которых обеспечивало бы нравственный статус личности в полнейшей независимости от обстоятельств времени и места. Но, что касается Канта, он как раз по этому пути *не* идет, оставаясь на уровне исследования формы закона.

Следует отметить и то, что в кантовской этике всеобщность морального закона непосредственно равносильна общезначимости — обязательности «для всех разумных существ». Из абсолютной всеобщности морального закона вытекает всеобщая, без всякого различия между людьми, обязательность выполнения ими одного и того же в конечном итоге долга. Утверждение в теории морали единого принципа нравственности было у Канта средством обоснования идеи равенства людей перед их моральной обязанностью, их равенства перед долгом³.

Наконец, в проблеме всеобщего формального закона можно выделить аспект рассмотрения, который, пожалуй, можно отнести к компетенции психологии нравственного сознания (понятно, что эта точка зрения на мораль не имеет ничего общего с той «эмпирической психологией», против которой боролся Кант, возражая против психологизма в этике). Если некоторое правило мыслится нами как истинное нравственное установление, то мы — уже в силу этого — убеждены, что ему всегда должны были бы следовать все люди, если бы они обладали правильными представлениями о морали. Ибо «существует лишь один добродетельный образ мыслей» (4(2), 346). Нам, конечно, известен тот факт, что «те, другие» придерживаются других принципов, но мы несколько не сомневаемся в том, что «они» заблуждаются... Иначе говоря, с точки зрения нравственного опыта нашего нравственного сознания, справедливый, на наш взгляд, моральный закон не может не иметь абсолютно всеобщего авторитета. В этом, видимо, и состоит смысл одной из формул категорического императива: каждое разумное существо может и должно рассматривать свою волю как инстанцию, в которой устанавливаются всеобщие законы нравственности (см. 4(1), 273).

3. Для кантовского способа мышления характерно представление о том, что элемент сознания, освобожденный от эмпирического содержания, представляет собой чистую форму. Но такое мысленное сепарирование можно проделать не со всеми моральными понятиями. Объясняется это тем, что воля человека, ответственная за выбор линии поведения, имеет двойственную ориентацию: она «стоит как бы на распутье — между своим априорным принципом, который формален, и своим апостериорным мотивом, который материален» (4(1), 236),

Такая раздвоенность не случайна. Согласно кантовскому учению, в способности желания, лежащей в основе моральных представлений, имеется два уровня. Низшая способность желания, поскольку она стимулируется естественными побуждениями, исходящими из чувственной природы человека, носит эмпирически обусловленный и, следовательно, «материальный» (т. е. эмпирически содержательный) характер. На уровне же высшей способности желания понятия практического разума оказываются более чистыми, чем даже идеи самого спекулятивного разума.

С меньшей отчетливостью, чем сторонники «учения о счастье» (гедонизм, эвдемонизм), Кант понимает, что всякому человеку органически свойственно стремление к счастью. «Быть счастливым, — говорится в «Критике практического разума», — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа...» (4(1), 339). Более того, в некотором отношении стремление к счастью составляет даже обязанность и долг (см. 4(1), 233—234, 384, 421; 4(2), 323).

Если так, нужно, наконец, отказаться от околонуточного представления о том, будто этическое учение Канта начисто отвер-

гает, как сказал бы последователь Шиллера, все «права сердца». Нет никаких оснований также для версии о некоей эволюции, якобы проделанной Кантом — от непреклонного ригоризма «Критики практического разума» к большей мудрости и терпимости «Метафизики нравов». Правда, личности кёнигсбергского мыслителя, как свидетельствуют современники, были свойственны некоторые психологические черты отшельничества, и на отдельных его высказываниях следы этих черт можно разглядеть⁴. Однако, что касается этической *теории* Канта, то ее никак нельзя считать философией аскетической морали, если желание быть счастливым признается им не только естественным, но и в известном смысле законным стремлением души.

Однако, хотя забота о счастье есть в некотором смысле долг, отсюда, полагает Кант, нельзя вывести *принцип* долга — нельзя вывести такого правила, которому следовало бы подчинить все максимы человеческого поведения. «Учение о счастье» не в состоянии найти и обосновать *основоположение* нравственности.

Существенным здесь для Канта является прежде всего то, что «счастье», на которое опирается эвдемонизм, — слишком неопределенное, слишком расплывчатое понятие. «Хотя каждый человек желает достигнуть счастья, — пишет он, — тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он, собственно, желает и хочет» (4(1), 256). Не в том, конечно, смысле, будто человек не знает, в чем именно состоит его желание, а в том, что он не в состоянии ни предусмотреть условий, необходимых для выполнения его желания, ни предвидеть всех тех последствий, которые могут произойти из его желания, будь оно осуществлено: «для этого понадобилось бы всеведение» (4(1), 257).

Ты хочешь добра, а из того, к чему ты стремишься, проистекает зло. Приводя примеры, поясняющие эту мысль, Кант исходит из того, что в реальной жизни, в силу самой природы вещей, добро и зло не отгорожены друг от друга. Наконец, внешние условия таковы, что первоначальные намерения, преломившись через них, часто порождают последствия, не адекватные первоначальным замыслам.

Не вытекает ли отсюда вывод о тщетности всех жизненных желаний и стремлений? Нет, с точки зрения Канта, отсюда следует другой вывод: стремясь к благополучию, нужно следовать советам благоразумия, о которых опыт учит, что они, как правило, способствуют благу (4(1), 257); это может обеспечить человеку относительное благоденствие, хотя при этом и «требуется много ума, чтобы направленные на это практические правила более или менее приспособить к целям жизни через хитроумные исключения» (4(1), 255). Однако же, пользуясь советами благоразумия, нельзя путать их с велениями нравственности: первые условны и допускают или даже предполагают «хитроумные исключения», вторые безусловны, «категоричны» (4(1), 255, 355).

Другим аргументом Канта служит то, что представление о счастье фактически оказывается различным у различных людей и даже у одного и того же человека оно не остается неизменным. Это касается также суждений о «всеобщем счастье»; в очень большой степени оно зависит от мнений, которые весьма непостоянны (см. 4(1), 355). Поэтому и называются «дерзкими» попытки человека «своим слабым пониманием измышлять план счастья» (4(1), 239).

Теперь Кант, несмотря на весь свой этический абсолютизм, впадает, кажется, в гносеологический релятивизм. В отношении его критики, направленной против социально окрашенных разновидностей эвдемонизма, ему можно было бы сделать, как минимум, одно возражение: факт существования различных «мнений» о «всеобщем благе» не исключает того, что к истине они стоят не в одном и том же отношении. Кант прав в другом. Реальный опыт осуществления планов «всеобщего счастья» свидетельствует о том, что «комплексы безошибочности» — независимо от того, ссылались ли они на божественное озарение или строго научное знание,— обычно породжали опустошительные социальные эпидемии — в виде религиозного, а также и вполне светского фанатизма. Отсюда понятно не только неожиданное обращение Канта к доводам неприемлемого для него скептицизма, но и то, почему, на его взгляд, нравственным законом себялюбие всего лишь сдерживается, в то время как самомнение *сокрушается* (см. 4(1), 398).

Против «учения о счастье» Кант выдвигает, наряду с прочим, и такое соображение: веление, согласно которому каждый должен стремиться к счастью, выглядело бы, мол, нелепым, так как никому не повелевают того, чего он и без того желает (см. 4(1), 356). Между тем Канту хорошо известно, что ни один приверженец эвдемонизма не мог так формулировать свое понимание веления нравственности: речь, как правило, шла о другой обязанности человека — *правильно* понимать, в чем на самом деле состоит его счастье. Но в этой связи Кант ставит перед сторонниками эвдемонизма вопрос: в чем, собственно, согласно их точке зрения, заключается задача нравственного воспитания — в том ли, чтобы сделать человека расчетливым, т. е. правильно понимающим свои *выгоды*, или в том, чтоб сделать его добродетельным? (см. 4(1), 285).

Канту отвечали и отвечают в том смысле, что это, в сущности, одно и то же. Герой одной современной повести, очень симпатичный, кстати, человек, посвятив несколько лет своей жизни размышлениям на нравственно-политические темы, пытался из изучения истории сделать какие-то выводы относительно «технологии власти». В итоге он пришел к мысли, которая в двух словах сводится к следующему: милосердие — самая выгодная политика по чисто коммерческим соображениям; отсюда вытекает, что политикам очень важно научиться экономить не толь-

ко сырье, но и человеческие силы («это только кажется, что они неисчерпаемы»). «И не потому экономить, что людей жалко..., а потому, что дать человеку жить, не мучить его, это значит и что-то получить от него»⁵... Возможно, что эти рекомендации действительно представляют интерес для политиков, способных учиться. Когда рукопись молодого историка — она имела заголовок «Милосердие как политический инструмент: опыт сравнительного анализа некоторых средневековых доктрин» — была прочитана его отцом, между ними произошел разговор, во время которого наш герой так разъяснял свою главную мысль: «...Я пытаюсь доказать, что добро, милосердие эффективны и выгодны сами по себе, мало того — что они на деле более эффективны, более выгодны, чем злоба и жестокость...»⁶.

Попробуем, однако, разобраться. Если добро и милосердие признаются нравственными ценностями на том основании, что они эффективны и выгодны, то это означает, что они не суть ценности «сами по себе». И наоборот, если добро уже «само по себе» обладает ценностью, то уже не по той причине, что оно является в том или ином отношении эффективным. Это *различные* точки зрения на мораль.

Кант стоит за ценности, не зависящие от эмпирических «выгод» и значимые «сами по себе». Он убежден, что моральные понятия и законы, опирающиеся на эмпирические основания, не обладают моральной (или, как он иногда говорит, внутренней) ценностью.

Чаще, чем другие примеры, в этических трудах Канта рассматривается максима, запрещающая ложь. Возможны, пишет он, две трактовки этого правила: «один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня» (4(1), 284).

По Канту, нравственность велит быть правдивым из чувства долга. Когда я выбираю этот мотив, я, говоря кантовскими словами, в своем лице сохраняю достоинство человечества и тем оказываю ему честь (см. 4(1), 415). Ничего похожего на это уважение к себе, к своей личности я не могу сохранить, когда я не лгу из чувства страха — из боязни последствий. Напротив, ложь делает меня достойным презрения в моих собственных глазах.

Зная, что объяснение, данное на этическом языке, может показаться неубедительным, Кант использует и другую (можно сказать, практическую) аргументацию. Допустить рядом с моральным законом участие еще и мотива *выгоды* было бы, на его взгляд, просто *рискованно* (см. 4(1), 397). Ведь «выгодной» в том или ином случае может оказаться не правда, а ложь, и если от нее человека отвращают *только* возможные неприятные последствия, то, может статься, что все свои усилия он направит на сокрытие лжи, на недопущение не самой лжи, а только

ее последствий или же, если ее скрыть невозможно, чтобы никто не смел громко назвать ложью явную неправду (по логике деспотизма, все то, о чем публично не говорится, как бы не существует). *Риск*, который имеется в виду в приведенных выше словах, состоит в том, что совет быть нравственным из соображений собственной выгоды из правила благоразумия легко может превратиться в выражение общественного лицемерия.

Возвращаясь теперь к «принципу счастья», который для Канта является обобщенным выражением всех «материальных» (неформальных) этических принципов, его рассуждения по этому поводу можно было бы подытожить следующим образом: то, что счастье — личное ли или «всеобщее» — может составить определенную цель, — это всего лишь иллюзия. В действительности это только *рубрика*, под которую подводится каждый раз другое понятийное содержание (см. 4(1), 340 и 355). Из-за своей неопределенности и эмпирической ограниченности стремление к счастью не может служить основой для правила, которое носило бы подлинно всеобщий, не знающий исключений характер. Но в таком случае, если исключить эмпирическую «материю», по Канту, «не останется ничего, кроме *формы* всеобщего законодательства» (4(1), 342).

Но если моральный закон, как подчеркивает Кант, формален, то это вовсе не означает, будто, по его учению, нравственность бессодержательна. Согласно его собственному заявлению, этика *покидает формальную точку зрения* и тогда, когда речь идет о «конечной цели» практического разума, и тогда, когда обсуждается вопрос о тех целях, которые вместе с тем представляют собой долг (см. 4(2), 330).

4. «Этический формализм» Канта усматривается, в частности, в его утверждении о том, что принципы и законы морали имеют первенство по отношению к любому предмету, признаваемому моральным благом. Подобный способ мышления оборачивается формализмом по той причине, что соотношение между всеобщим моральным законом и морально благой целью, добром, в критической философии трактуется как соотношение между формой и содержанием («материей») воления.

По этому вопросу Кант противопоставил господствовавшей «содержательной» точке зрения: будто требования морального закона и долга основаны на том благе, которое служит целью человеческой деятельности. Исходя из этого принципа, моралисты предшествующего периода, пишет Кант, «искали предмет воли, дабы сделать его материей и основой закона...», вместо того чтобы сначала искать закон, который а priori и непосредственно определял бы волю и только сообразно с ней — предмет» (4(1), 387).

Почему же нельзя, следуя логике обыденно-реалистического мышления, начать с определения благой цели — с тем, чтобы затем вывести отсюда соответствующую нравственную норму?

Разве смысл нравственных исканий не сводится в конечном счете к вопросу о том, к чему нам в нашей жизни следует стремиться? Ведь нравственным обычно считается такое поведение, которое направлено на достижение справедливой и достойной цели...

Необходимо, однако, уточнить, о каком благе идет речь. Либо искомым предмет с самого начала признается *морально* благой целью, т. е. добром, либо нечто считается благом, но не *специфически моральным*. В первом случае все свои возражения, направленные против «содержательного» подхода, Кант снимает, но лишь для того, чтобы тут же показать, что при этом неявным образом применяется «формальный» принцип, так как уже само понятие о *моральном* благе заранее *предполагает* понятие о моральном как таковом. И в самом деле, что-то же должно дать нам основание думать, что данная цель является справедливой и достойной...

С другой стороны, допустить, что какой-то предмет, *не* являющийся моральным благом, может служить определяющим основанием морального закона, значило бы, на кантовский взгляд, впасть в гетерономию: «если до морального закона считают какой-либо объект под наименованием *благо* определяющим основанием воли и потому выводят из него высший практический принцип, то это всегда приводит к гетерономии и вытесняет моральный принцип» (4(1), 440).

Согласно той точке зрения, к которой в общем и целом склонялась вся докантовская этическая мысль, если бы существовал предмет, о котором можно было бы сказать, что он представляет собой безусловное благо, тогда моральный закон можно было бы основать на нем. Авторы этических теорий, ориентированных теологически, надеялись найти этот предмет с помощью потусторонних сил. Философы, ставившие в центр своей этической системы человека, это «истинное» благо стремились вывести из знания о «подлинной природе» человека, из углубленного понимания «мира человека».

«Критику практического разума» не устраивает ни тот, ни другой путь. «Всесокрушающим» мыслителем Кант, надо думать, был назван в первую очередь потому, что он был до конца последователен в своей критике теологического обоснования высших принципов морали. И хотя, как известно, бог в итоге был возвращен, однако же здесь существенно то, что это было сделано не для решения собственно этического вопроса — «Что я должен делать?», а для оправдания утешительного ответа на другой, в сущности, вопрос — «На что я могу надеяться?». Хотя между этими вопросами имеется определенная связь, первый из них в критической философии решается *до* второго вопроса и *независимо* от него.

Среди этических теорий, исходящих из «содержательного» принципа, Кант особенно выделяет натуралистическую (в его

терминологии — эпикурейскую) концепцию, выводящую мораль из особенностей человеческой природы. Уделяя этой концепции значительное внимание, он ведет ее критику одновременно по нескольким направлениям.

Во-первых, опытное знание, каковым является любое знание о человеческой природе, не способно придать нравственным нормам ни всеобщности, ни необходимости (категоричности).

Во-вторых, никакое благо, принадлежащее к чувственно воспринимаемому миру, не может быть, благом во всех отношениях. Всякое благо в этом мире сугубо относительно: оно неизбежно соотносится с теми или иными частными целями, обусловленными человеческими потребностями и интересами. И так как в эмпирически-реальном мире не существует безусловного, абсолютного блага, в нем нельзя искать основания для всеобщего морального закона.

В-третьих, ни отдельные разновидности относительного блага, ни все они, взятые вместе, не составляют основания морали в силу *чуждости* всей этой предметной области такой специфической сфере разума, как нравственность. Из непонимания того, что для морали все это есть нечто «*другое*», и возникает гетерономия (см. 4(1), 284).

Так, отвлекаясь от всего «*другого*», от всякого эмпирического содержания, Кант приходит к идее такой воли, которая содержит в себе лишь форму и для которой понятие морального закона логически *предшествует* понятию добра. Ибо только при помощи критериев моральности может быть определено то, что именно следует считать моральным благом.

Вместе с тем независимость чистой воли от эмпирического «материала», от всего «чужезаконного», от всех посторонних влияний дает начало *автономии* воли. «Безусловно добрая воля..., неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только *форму воления* вообще, и притом как автономию» (4(1), 288).

Критика «этического формализма» и, прежде всего, критика этой концепции «слева» была, разумеется, права, подчеркивая, что абсолютизация принципа автономии изолирует мораль от всей реальности, находящейся за пределами этой формы сознания. Вследствие такого «очищения» категорий этики целый ряд серьезных проблем этой науки — таких, как социальная обусловленность морали, ее роль в развитии общества и т. п., — оказывается снятым с обсуждения.

И тем не менее, оценивая принцип автономии критически, неверно было бы отвергать его, что называется, с порога. Почему, находя определенный рациональный смысл в *априоризме*, свойственном всей кантовской философии в целом, мы не готовы увидеть его и в этическом априоризме? Соглашаясь, что мораль, подобно другим формам общественного сознания, обладает определенной внутренней целостностью, а также относительной са-

мостью (относительной, по терминологии Ф. Энгельса, «суверенностью»), нельзя отрицать того, что в идее автономии содержится некое зерно истины.

Этика Канта, по удачному определению А. П. Скрипника, интровертна⁷: мораль он исследует «изнутри», и это дает ему возможность рассмотреть связи и зависимости, не всегда заметные «снаружи». И хотя сам Кант односторонне настаивает на приоритете (а потому подводит к заключению о том, что в нравственном сознании существует диалектическое взаимоотношение: моральный закон, воплощающий точку зрения нравственности, и моральное благо (т. е. добро) *взаимно предполагают* друг друга. Поэтому в пределах исследований внутренней структуры морали как целостной формы человеческого сознания противопоставление морального закона и морального блага (и соответственно деонтологического морально-должного и нравственной ценности аксиологии) не правомерно.

Но мысль об относительно замкнутом и самодостаточном характере морали находит у Канта и другое выражение: в своих поисках основоположения нравственности метафизика никогда не должна покидать почву морального сознания. В своем буквальном значении это положение совершенно неприемлемо для материалистически мыслящего философа. И все же оно не совсем несправедливо, если понимать его в том смысле, что основные принципы морали могут быть сформулированы только при помощи этических понятий. При всем определяющем воздействии социальной «внешней среды» на развитие нравственных представлений она воздействует на мораль, лишь преломляясь через внутреннюю природу этой формы сознания. Целенаправленность, свойственная нравственной составляющей поведения (Кант ведь отвергает отнюдь не все цели; скорее, одним из них он противопоставляет другие), качественно отлична от целесообразности иных типов. Нравственная норма не является простым повторением, пусть даже на другом языке, ситуационных требований политики и экономики. Потому-то, каким бы сильным ни было влияние, оказываемое на нравственные представления, скажем, политической деятельностью, она не имеет права, в свою очередь, не сверяться с нормами морали.

Если исходя из этого сделать вывод, что, следовательно, в кантовской идее об автономии воли содержится момент относительной истины, то кому-то это утверждение может показаться достаточно тривиальным. Однако, с другой стороны, нет полной уверенности в том, что оно будет признано само собой разумеющимся, например, автором такого высказывания: «Мы, марксисты, стоим за развитие научной гетерономной этики»⁸. Наверно, точнее было бы сказать, что дилемма, основанная на противопоставлении понятий об автономии и гетерономии,— это исторически *преходящая* форма обсуждения теоретических проблем этики; что в марксистской философии морали принципиально

преодолены ограниченность и односторонность как автономии, так и гетерономии.

При анализе взаимной оппозиции «автономии» и «гетерономии» Кант фактически натолкнулся на нечто вроде антиномии. С одной стороны, если мы хотим основать мораль на каких-то предпосылках, то они — во избежание логического *idem per idem* — не должны заключать в себе морального содержания. С другой стороны, если мораль должна быть основана на таких предпосылках, которые не имеют морального характера, становится непонятным, как из неморального можно вывести моральное? Понятно, что диалектическое мышление не может решить эту проблему, встав на сторону либо тезиса, либо антитезиса.

5. Существует мнение, что Кант исключает из предмета этики реальные поступки людей, и в этом также обычно усматривается одно из проявлений «этического формализма». Но с этим трудно согласиться, не сделав никаких оговорок, хотя бы самых кратких.

Кант действительно не относит к предмету этики действия, взятые изолированно, в их непосредственном, так сказать, операционно-прагматическом составе. Но не таково ли и общепринятое в этической литературе понимание? Поступком принято называть действие, рассматриваемое с точки зрения единства мотивов и последствий поведения. Нет поступка вне его отношения к мотивам и намерениям, ко вложенному в него (и увиденному в нем) социальному смыслу.

«Критика практического разума» не ставит под сомнение того, что действия, произведенные в эмпирически реальном мире, могут быть, скажем, полезными или вредными для людей. Не отрицается и то, что полезное действие может быть вместе с тем и нравственным поступком. Единственное, с чем Кант спорит, состоит в том, будто критерии полезности и нравственности совпадают (ведь именно отсюда делается заключение о том, что определяющим основанием морального закона является полезность). В критерии моральности, который, по его убеждению, необходимо четко отличать от всех «материальных» критериев, непременно должна учитываться внутренняя связь действия с нравственными мотивами. Вне этой связи нет предмета этики.

И наоборот, действие, включенное во внутреннюю связь с мотивами поведения, становится предметом этического исследования. Когда мы мыслим себе поступок, совершенный из чувства долга, пишет Кант, «понятие поступка само по себе уже содержит в себе закон для меня» (4(1), 239). Такие поступки «показывают» волю (см. 4(1), 277). Тогда при такой трактовке понятия он считает возможным говорить о моральной ценности поступка. И, наконец, согласно кантовской этике, вся ценность личности сводится к моральной ценности именно поступков (см. 4(1), 483).

Из всего этого, кажется, можно заключить: когда Кант гово-

рит, что только в единстве с мотивами поведения поступок становится категорией этики, в этом нет ничего похожего на «формализм».

Правда, по Канту, мотивы безусловно доброй воли — по своему своему идеальному статусу (поскольку такая воля есть только идея разума) — принадлежат к сверхчувственному миру, в то время как поступки в любом случае совершаются в эмпирически-реальном, чувственном мире. Но это уже несколько иной вопрос.

6. Общий принцип дуалистической философии Канта состоит, как известно, в том, что единственным источником всеобщих форм познания служит разум, между тем как предмет и соответственно содержание восприятий («материя») даются извне. «Формальный идеализм» — это трансцендентальное учение об идеальности именно *форм* познавательной деятельности. Следовательно, это, схематически говоря, лишь «наполовину» идеализм, а не «вдвойне» идеализм, как это может показаться на первый взгляд: сама природа априорных понятий как *пустых* форм требует, чтобы они были наполнены содержанием, взятым из другого источника, чем разум. Однако значение и тенденции различных форм чистого разума — в зависимости от того, идет ли речь о его теоретическом или практическом применении, — оцениваются Кантом далеко не одинаковым образом.

По отношению к теоретическому разуму критической философией последовательно проводится мысль о том, что формы мышления (будь то категории рассудка или идеи разума), рассматриваемые сами по себе, не имеют еще никакой познавательной ценности. Эти формы получают свое значение лишь в имманентном, ограниченном пределах опыта применении. Автор «Критики чистого разума» твердо держится той точки зрения, согласно которой «всякое априорное синтетическое знание возможно только благодаря тому, что оно выражает формальные условия возможности опыта» (3, 549).

Требует к себе пристального внимания и другая формулировка этой мысли: в основе опытного знания лежат априорные принципы, т. е. некоторые общие правила, относящиеся к его форме, и реальное познавательное значение этих правил «всегда может быть указано в опыте и даже в его возможности. Но вне этого отношения (к опыту) априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как у них нет ничего третьего, а именно у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою объективную реальность» (3, 233). Итак, если два понятия не связаны между собой логически (аналитически), то для их обоснованного соединения необходимо «нечто третье», и таким «третьим» может быть только опыт, в котором дается предмет.

При чтении «Критики чистого разума» иногда создается впечатление, что положения этого рода относятся ко всему разуму

в целом. И нельзя сказать, что Кант в этом совершенно не повинен. Так, у него говорится: «За пределами возможного опыта вообще не может быть никаких (сказано ведь «никаких»! — Л. А.) априорных синтетических основоположений» (3, 306).

Неторопливое чтение обнаруживает, однако, что уже в первой «Критике» были даны указания о существенном отличии практического разума от теоретического. Например: «в отношении *практического применения* разум имеет право допускать нечто такое, на что он не властен в сфере чистой спекуляции...» (3, 642). Но во всей своей полноте такое право разума было предъявлено лишь во второй «Критике». В дедукции (обосновании) морального закона, говорит здесь Кант, я уже не могу идти прежним путем (см. 4(1), 366—367).

И неудивительно. Ведь в своем практическом применении разум, по замыслу Канта, полностью отвлекается от всего того, что имеет эмпирический характер. И если, несмотря на это, разум должен быть тем не менее способен функционировать, то это оказывается возможным по той причине, что теперь — в новой сфере своего применения — он становится творцом законодательной *формы, не нуждающейся в извне данном содержании*.

Поскольку, таким образом, применение практического разума оказывается основанным на совершенно необычных качествах самого этого разума (в теоретическом применении он полностью лишен их), не остается никакой иной возможности, кроме как объявить моральный закон самоочевидным фактом (или же — хотя бы «как бы фактом») чистого разума: сознание такого закона, мол, «само по себе навязывается нам как априорное синтетическое положение, которое не основывается ни на каком — ни на чистом, ни на эмпирическом — созерцании» (4(1), 348). Отличие от теоретического разума разительное...

Это, конечно, историко-философский миф, будто между первой и второй «Критиками» существует противоречие. Но верно то, что имеется существенное различие в оценке Кантом теоретического и практического применения разума. Канту была чрезвычайно дорога мысль о симметрии, существующей между теоретическим и практическим применением разума: и в одном и в другом случае «в конце концов, мы имеем дело с одним и тем же разумом» (4(1), 226). А вместе с тем он указывал на принципиальное различие: то, что там было пустой формой, *здесь уже не является пустым* (см. 4(1), 471).

Это «отступление» позволяет предположить, что Кант был совсем не далек от мысли, что форма, присущая моральному сознанию, есть вместе с тем и содержание. Или, возможно, это такая форма, которая и есть содержание...

В многосложном развитии кантовской мысли различима и другая тема, которая, однако, также осталась неразработанной. Связана она с никогда не оставлявшей Канта надеждой — выработать по отношению ко всему чистому разуму единую точку

зрения, допускающую лишь его имманентное, ограниченное пределами опыта, применение.

Вопрос о синтетическом априори, детально обсужденный в «Критике чистого разума», но в отношении лишь спекулятивного познания, возникает и в метафизике нравов: как возможны априорные синтетические положения, каковыми являются все формулировки категорического императива? (см. 4 (1), 259 и 288). Это, собственно, вопрос о том же самом «третьем», необходимом, как было показано в первой «Критике», для синтетического соединения двух априорных понятий. Но теперь этим «третьим» оказывается *свобода*, понимаемая в положительном («практическом») смысле (см. 4 (1), 290). А поскольку «практическая свобода может быть доказана опытом» (3, 659), то это означает, что имеется возможность распространить принцип имманентности на весь чистый разум, в том числе, следовательно, и на практическое его применение.

У Канта этот мотив, как было сказано, не разработан. И понятно, почему он звучит так глухо. «Опыт» и «свобода» в критической философии, в сущности, исключают друг друга. Опыт, положенный в основу всего априорного синтетического познания, *предполагает* чувственное созерцание. Свобода же *исключает всякое созерцание* — не только эмпирическое, но даже и то «чистое» созерцание, которое служит объяснением возможности чистой математики. Говоря об опыте, Кант, как правило, имеет в виду так называемый внешний опыт, отчетливо отделяемый им от опыта внутреннего. А под тем опытом, посредством которого «может быть доказана» свобода, он имеет право подразумевать, вне всякого сомнения, только внутренний опыт. Иначе говоря, по Канту, свобода постигается (здесь он не сказал бы «познается») *в опыте самопознания* личности. В результате происходит еще одно дуалистическое расщепление, и сохранить единую точку зрения на всю деятельность разума, на оба способа его применения не удастся, так как «опыт» превращается в «рубрику»...

И все же позволительно высказать предположение, что, обдумывая эту проблему, Кант не терял надежды на ее решение. Намек на это, как кажется, можно усмотреть в его словах, сказанных в «Критике чистого разума»: «Чистый разум содержит в себе, правда, не в своем спекулятивном, а в некотором практическом, именно моральном, применении принцип *возможности опыта*, а именно таких поступков, которые *могли бы* встретиться в *истории* человека сообразно нравственным предписаниям» (3, 663). Понятно, что возможность опыта, трактуемая как возможность *поступков*, которые «могли бы» совершаться людьми «в истории», — это уже нечто иное, чем внутренний опыт: возможность поступков прямо подпадает под общегносеологическое понятие возможного опыта.

Можно ли думать, что эта идея, высказанная как бы совер-

шенно мимоходом, в дальнейшем ни в каком виде не была реализована? Не совсем так.

По Канту, если нам нужно проверить, приемлема ли данная нравственная максима, достаточно возвести ее во всеобщность. Тогда, свою несостоятельность — неспособность функционировать в ранге предположительного всеобщего морального закона — она обнаружит одним из двух способов. Либо максима сама уничтожит себя, ибо продиктованное ею «законодательство», будь оно реализовано, создало бы такую ситуацию, которую нельзя мыслить без противоречий (см. 4(1), 239). Либо же, хотя соответствующую ситуацию можно мыслить себе без того, чтобы максима сама себе противоречила, однако никак *нельзя хотеть*, чтобы такой принцип имел силу всеобщего закона (см. 4(1), 261—263). Но почему же, собственно, нельзя хотеть? Какого рода вообще могут быть основания для такого «нехотения»?.. Итак, получается как будто, что возможные поступки могут играть роль возможного опыта. Вырисовывается, казалось бы, единая точка зрения для обозрения всего чистого разума...

Увы, Кант был прав, когда писал, что при объяснении практического применения разума он не может идти «тем же путем». Уроки кантовской дедукции всеобщего морального закона подсказывают, что отношение «опыта» к основоположениям нравственности является гораздо более сложным, чем его отношение к основоположениям теоретического естествознания. Рассудку легко было предписать свои законы природе (речь, естественно, идет о природе, *formaliter spectata*) (см. 3, 213): можно было показать, что устранение категорий и законов рассудка ликвидирует самую «возможность опыта». В сфере морали по отношению к человеку вообще такая логика, видимо, не действует. Трудно сказать, при каких условиях «опыт» в обществе становится невозможным.

7. Учение Канта об абсолютной суверенности форм воления представляется самым уязвимым местом его этических воззрений: оно сделало, по сути дела, неразрешимым — в пределах критической философии — вопрос о соотношении между двумя мирами, которым одновременно принадлежит человек, — между чувственно данной эмпирической реальностью и сверхчувственным «царством целей».

И вместе с тем идею об автономии воли надо признать самым ценным вкладом Канта в историю этической мысли. В своем рациональном виде (т. е. с точки зрения сегодняшних наших представлений о рациональности) — это идея об активности нравственного *самосознания* человечества.

¹ См., например: Соловьев В. С. *Оправдание добра*. М., 1899, С. 606, 615.

² См.: *Словарь по этике*, 4-е изд./Под ред. И. С. Кона. М., 1981, С. 363—364.

³ В «Святом семействе» Маркса и Энгельса по поводу младогегельянской

идеи самосознания говорится: «Если г-н Эдгар на минуту сравнит французское равенство с немецким «самосознанием», он найдет, что последний принцип выражает по-немецки, т. е. в формах абстрактного мышления, то, что первый выражает по-французски, т. е. на языке политики и мыслящего наглядного представления» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2. С. 42). Таким же «немецким» выражением французской идеи равенства является и кантовское понятие об абсолютной всеобщности высшего морального закона. Или известная Марксова характеристика философии Канта как немецкой теории французской революции относится только к его теоретической философии?

⁴ Поскольку естественные склонности, писал Кант, имеют очень мало абсолютной, безусловной ценности, «общее желание, какое должно иметь каждое разумное существо,— это быть совершенно свободным от них» (4 (1), 269).

Кое-какие поводы для ригористической интерпретации дал сам Кант,— в частности, некоторыми своими полемическими заостренными формулировками, содержащими невольное противопоставление: нравственное существо должно следовать «чувству долга», а не «склонности».

Более адекватно кантовскую мысль выражают следующие его слова, высказанные, кстати, не в «Метафизике нравов», а именно в «Критике практического разума»: «Различие принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, противопоставление их» (4(1), 421). Правда, самим Кантом эти принципы нередко сознательно противопоставляются, но только тогда, когда речь идет о выборе определяющего основания морали. Его критика направлена против «эмпиризма в основоположениях» (см. 4(1), 324).

⁵ Шлемов Н. Пашков дом//Знамя. 1987. № 3. С. 106.

⁶ Там же.

⁷ Скрипник А. П. Категорический императив Канта. М., 1978. С. 150.

⁸ Нарский И. С. Предисловие к кн.: Мур Дж. Этика. М., 1984. С. 24.

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД

Л. А. Калининков
(Калининградский государственный университет)

О как ты бьешься на пороге
Как бы двояного бытия!..

Ф. И. Тютчев

Исследование систематической целостности «критической философии» в ее намерениях и результатах немислимо без обстоятельного анализа и роли в системе «телеологического»¹ метода.

Отсутствие обстоятельных работ такого рода проявляется, на наш взгляд, как в том, что относительно самостоятельные части Кантовой философской системы, а именно: гносеология и философия науки, этика, эстетика, философия права, истории, религии и т. д.,— несмотря на то, что они все более углубленно исследуются кантоведами, не могут быть поняты достаточно адекватно, так и в том, что остаются очень приблизительными общие оценки великой системы: на ее достоинства брошено как бы невидимое покрывало, которое вместе с тем и непроницаемо, а недостатки, словно под увеличительным стеклом, или вырастают