

## НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О СТРУКТУРЕ КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ

Л. А. Абрамян  
(Ереванский государственный университет)

1. О том, какое значение Кант придает понятию свободы, можно судить по одному его замечанию: философия, говорит он, «так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы» (4(1), 301). Тем не менее ни в одном из произведений кенигсбергского мыслителя нет целостного, обобщенного изложения проблемы свободы. Правда, различных определений и объяснений в них можно найти немало. Но соотнести их друг с другом, соединить их в нечто единое трудно не только неискушенному читателю, но и опытному исследователю.

Одна из трудностей касается соотношения между свободой и опытом. Не вызывает сомнения, что, согласно трансцендентальной философии, свобода представляет собой сверхчувственную сущность и как таковая существует только за пределами эмпирической реальности. Вместе с тем целый ряд высказываний Канта (они встречаются во всех основных его трудах (см. 3, 659 и 663; 4(1), 346; 4(2), 135; 5, 172)) указывает на какую-то закономерную связь между свободой и опытом.

Можно предположить, что различные теоретические контексты выделяют различные «роли» понятия свободы. Если бы удалось уточнить, какие «архитектонические» функции это понятие выполняет в критической философии, тогда, возможно, объяснилось бы, почему оно получает разноречивые (по крайней мере, на первый взгляд) характеристики. Тогда, может быть, мы приблизились бы к пониманию того, какова структура понятия свободы у Канта.

2. В общем смысле слова свободной обычно считается деятельность, не ограничиваемая какими-либо препятствиями. Свобода — это независимость от чего-то — каждый раз от чего-либо определенного (например, «от любви и от плакатов»). Это общее представление и служит Канту *исходным пунктом*.

Но в это общее представление Кант вносит некоторые существенные моменты. Во-первых, он не считает, что свободной является такая деятельность, которая не подвержена никаким воздействиям. Воля человека признается свободной на том основании, что чужеродные воздействия не имеют для нее *определяющего* значения. Воля свободна, «когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин» (4(1), 289).

Во-вторых, уточняется, от чего именно должна быть независима воля, чтобы она могла быть признана свободной. Отвергается та точка зрения, согласно которой свободной является

деятельность, не зависящая от *внешних* обстоятельств. Различие между свободой и несвободой не обуславливается «видом определяющих оснований» — тем, носят ли они внешний или внутренний характер (см. 4(1), 424—425).

О свободе Кант часто говорит как о независимости от принуждения со стороны *чувственности*. Но этот способ речи не должен вводить нас в заблуждение, ибо это всего лишь дань устойчивой традиции, берущей свое начало в этике стоицизма. Сути и смыслу критической философии соответствуют, надо думать, те объяснения, в которых свобода трактуется как независимость воли от области *эмпирического*, от мира *явлений*. (Сошлемся на один из примеров такого объяснения: «Закон чистой свободной воли полагает эту волю совершенно в другой сфере, чем эмпирическая сфера» (4(1), 351.) В принципе, свобода у Канта отождествляется с эмпирически не обусловленной причинностью (см. 3, 496).

В связи с этим можно вспомнить, что в гносеологии Канта предметом исследования служит не соотношение между рассудком и чувственностью (это для него вопрос уже решенный), а соотношение между априорными и эмпирическими формами познания.

В-третьих, помимо негативного понятия свободы — как «независимости от ...», — вводится понятие свободы в *положительном* смысле (3, 478 и 492; 4(1), 351). Теперь под свободой воли имеется в виду ее способность самостоятельно определять себя, или, говоря современным языком, возможность самоопределения.

Может показаться, что это понятие в иной форме выражает то же самое содержание, которым обладает отрицательное понятие: не что-то другое меня определяет, а я сам себя определяю. Но подобный взгляд не совсем верен: именно положительная форма позволяет понятию свободы соотноситься с понятием автономии. Но к этому у нас будет возможность еще вернуться.

3. Философию, поскольку она выступает как *мировоззренческая* форма сознания, не может не интересовать вопрос о том, что представляет собой объективно-реальный мир, если в нем существуют такие вещи, как свобода воли. Или, лучше сказать, каким мы должны представлять себе мир, если мы полагаем, что свобода имеет в нем свои основания?

Кант более осторожен: он спрашивает, нет ли в научно-теоретическом знании таких твердо установленных принципов, которые исключали бы всякую возможность признания свободы? Вопрос отнюдь нельзя считать надуманным: как известно, некоторые мыслители прошлого полагали, что концепция детерминизма, на которой основано все научное мышление, не оставляет места для свободы. Поэтому в самом общем виде вопрос о свободе для Канта это вопрос о том, мыслима ли, кроме

естественной причинности природы (т. е. необходимости), также и свободная причинность.

Решение, к которому приводит анализ космологических антиномий, есть плод компромисса: необходимости и свободе отводятся различные сферы влияния — одной из них чувственный мир, а другой — мир сверхчувственных сущностей. Поскольку они принадлежат к реальностям принципиально различного рода, между ними нет и не может быть противоречия и ни одно из них не делает невозможным другое.

В чувственно воспринимаемом мире явлений естественная, обусловленная причинность господствует уже по той причине, что вещи, данные в опыте, существуют для нас под знаком времени, и каждое состояние жестко обуславливается другим, предшествующим ему во времени. Это относится, в частности, и к нашим представлениям, когда они берутся как предметы эмпирической психологии. Если представления суть феномены, сменяющие друг друга во времени, каждое из них имеет свое основание в предыдущем. Потому-то так называемая психологическая свобода, приписываемая представлениям только на том основании, что они принадлежат сознанию, не является в действительности свободой (см. 4 (1), 422—425).

Однако, кроме мира явлений, существует мир «вещей в себе», т. е. вещей, не данных нам в чувственном созерцании и не подвластных, следовательно, условиям пространства и времени, и в отношении этого сверхчувственного мира допустимо предположение о свободной, необусловленной причинности.

Если бы мир явлений охватывал всю реальность, то необходимость была бы единственным родом причинности. В таком случае, отмечает Кант, свободу нельзя было бы спасти (см. 3, 480—481; 4 (1), 423, 430). Ведь это не случайно, что для последовательного эмпиризма проблема свободы неразрешима (см. 4 (1), 318); причина состоит в том, что для него не существует никакой иной реальности, кроме мира феноменов, т. е. вещей, которые существуют под знаком времени<sup>1</sup>. Таким образом, согласно кантовской мысли, для того, чтобы спасти свободу, необходимо выйти за пределы эмпирической реальности.

Подобный ход мысли вел Канта к дуалистическому разведению естественной и свободной причинности. Нужно, однако, признать, что при всех своих теоретических слабостях этот дуализм имеет определенный рациональный смысл.

Первое, что хотелось бы в этой связи отметить, связано с понятием естественной необходимости. Вместе со своей эпохой Кант трактует его в духе механистического мировоззрения. Но именно вследствие этого выход за пределы эмпирической реальности оказывается для него выходом за пределы той сферы, в которой господствует лапласовский, механистический детерминизм.

Второе. Противопоставляя свободную причинность при-

чинности естественной, *природной*, противопоставляя свободу *природе*, Кант, по сути дела, предлагает искать царство свободы не в природе, а в мире человека.

Относительно первого момента надо сказать, что значение кантовской критики в этом вопросе носит исторически переходящий характер. В XX веке естествознание, решившееся назвать себя «индетерминистическим», полностью преодолело концепцию лапласовского детерминизма (что произошло не столько благодаря философской критике, сколько под воздействием самой логики научного познания). Современное мышление не противопоставляет свободу необходимости, поскольку требования последней ныне мыслятся как неоднозначные, а закономерности — как вероятностные<sup>2</sup>.

Что касается второго момента, то в этом вопросе кантовская защита понятия свободы и сегодня имеет актуальное значение. Смысл кантовского подхода состоит, думается, в том, что свободу следует считать элементом не бытия вообще, а *только человеческого бытия*.

Правда, не лишена основания та точка зрения, что свобода как свойство человеческой деятельности не могла возникнуть «из ничего», что она должна была иметь свои предпосылки в бытии как таковом. Это соображение находит дополнительные аргументы в том, что наши сегодняшние представления о самой необходимости, в отличие от кантовских, таковы, что они предполагают, включают в себя свободу.

Действительно, «онтология» (ну хотя бы в смысле ленинградской школы) при желании могла бы придать понятию свободы общеполитический статус. Если под свободой разуместь некую «независимость от ...», то бытие вообще можно мыслить таким образом, что любая ее часть — в качестве органической части целого — несвободна; а вместе с тем любая часть бытия — как его определенная, особая часть — в какой-то мере независима от остальных частей и потому «свободна».

Но эвристические и объяснительные возможности такого общеполитического понятия свободы, в сущности, довольно-таки ограничены. Самое крупное достижение, «онтологической» концепции свободы состоит, кажется, в том, что человек в такой же степени свободен, как и несвободен...

Из того, что трансцендентальное понятие свободы носит сверхчувственный характер, в критической философии делается вывод о том, что значение его противоречиво: с одной стороны, это понятие мыслимо без противоречия, а с другой — его содержание остается пустым, неопределенным. О свободе, понимаемой в ноуменальном смысле, говорится, что нам нельзя спрашивать не только о ее действительности, но и даже о ее возможности (см. 3, 495; 4(1), 304—306), ибо нет никаких опытных оснований для того, чтобы судить о ней.

Тем не менее из того, что свобода все же мыслима, т. е.

не невозможна, в отношении спекулятивных (общетеоретических) интересов разума вытекает допущение о необусловленной причине, в отношении которой не имеют значения временные определения. Это еще не бог, но, несомненно, один из ближних подступов к нему.

Правда, тут же, на этом же уровне анализа, оказывается, что свобода как принцип необусловленной причинности есть «всего лишь идея». Чем-то большим свобода становится исключительно благодаря практическому разуму, благодаря моральной философии.

4. Если теоретическая философия разрешает мыслить себе понятие о свободной, необусловленной причинности, то практическая философия объясняет, как ее следует мыслить. Это — причинность разума, ибо именно разум служит подлинно свободной причиной нравственного поступка; ибо только разум способен вырабатывать всеобщие правила морали, в то время как рассудочные советы здравого смысла и благоразумия оказываются зависимыми от тех или иных — и каждый раз различных — эмпирических обстоятельств.

Свободная причинность разума, как и трансцендентальная свобода, является сверхчувственной сущностью и как таковая не имеет никакого отношения к опыту. Ведь разум и сам по себе есть не что иное, как «вещь в себе».

Тем не менее в своих сложных взаимоотношениях с опытом практическая свобода, отдаляясь от трансцендентальной свободы (Кант готов даже сказать, что одно из них «не имеет ничего общего» с другим (см. 4(1), 217)), сближается со своей противоположностью — с природой. В «Критике способности суждения» отмечается, что два различных законодательства — через понятие природы и через понятие свободы — осуществляются оба «на одной и той же почве опыта» (5, 172). Нужно признать, что это заявление не может не удивить после всего того, что было сказано о сверхчувственной сущности свободы. Оно может быть понято, очевидно, только при предположении, что теперь под *опытом* подразумевается нечто иное, чем в теоретической философии.

Дело в том, что в кантовской метафизике нравственности свобода постулируется на том основании, что без этого допущения невозможной стала бы вся моральная практика — вменение, нравственная оценка и т. п. Суть кантовского способа обоснования понятия свободы, кратко говоря, такова: свобода — составляет необходимую предпосылку существования морали; но мораль существует; следовательно... В этом отношении — в плане «основания существования» (*ratio essendi*) — свобода служит условием морального закона (см. 4(1), 314).

Правда, будучи сверхчувственной сущностью, свобода сама по себе не может быть дана нашему сознанию непосредственно (ведь интеллектуальная интуиция нам не свойственна). Для

нашего познания она поэтому не может служить независимым исходным пунктом. Вследствие этого в плане «основания познания» (*ratio cognoscendi*) имеет место прямо противоположное соотношение: *осознание морального закона* составляет условие, при котором мы вырабатываем представление о свободе (там же).

Тот порядок, который обнаруживается в плане «основания познания», полагает Кант, подтверждается также и обычным опытом (см. (4(1), 346). Если, я *вино* себя в некотором поступке, то уже тем самым я про себя думаю, что я *мог* его не совершить, что в момент нравственного выбора воля моя была свободна. Этот мой нравственный опыт и придает проблематическому, в сфере теоретического разума, понятию свободы несомненную реальность, значимую, впрочем, только для сознательного регулирования нравственного поведения.

Понятно, что тот опыт, которым подтверждается необходимость постулата свободы, это особый опыт — это *опыт нравственного сознания*. При критике Канта «слева» ему часто предьявлялся упрек в том, что у него «практическая свобода» принадлежит исключительно самосознанию. Но чем иным, собственно, может быть «внутренняя свобода», кроме как достоянием нравственного сознания? Справедливо критикуя этический идеализм за сведение всей общественной практики к нравственному сознанию, некоторые последователи Маркса почти убедили себя в том, что никакой практики нравственного сознания не существует.

Послекантовское развитие философской мысли с полным основанием отвергло понятие о свободной, т. е. ничем не обусловленной, причинности разума. Было убедительно показано, что отсутствие природной детерминированности вовсе не равносильно абсолютной недетерминированности. В ряде учений акцент был сделан на анализе *социальной обусловленности* разума. Но при этом в некоторых интерпретациях материалистического понимания истории было оставлено слишком мало места для самосознания и самовоспитания человека, для его «внутренней свободы», без которой, как справедливо отмечал Кант, нет личности.

5. Человеческая воля, по учению Канта, свободна, прежде всего, в негативном смысле: она может отвергнуть соблазны чувственности, а также прагматические советы рассудка. «Свобода в практическом смысле, — говорится уже в Первой Критике, — есть независимость воли (*Willkür*) от *принуждения* импульсами чувственности» (3, 478). Речь идет о независимости именно от *принуждения*, потому что факт *воздействия* со стороны чувственности, как и давления со стороны эмпирической реальности вообще, остается. Воля человека — вследствие того, что это *не* воля святого — оказывается как бы на распутье: на одной стороне — априорный нравственный принцип разума,

а на другой — вся масса апостериорных мотивов (см. 4 (1), 236), детерминирующих поступки.

Раздвоенность человеческой воли имеет кардинальное значение, поскольку это раздвоенность самого человека. По Канту, человек принадлежит одновременно двум мирам — чувственному и сверхчувственному. В свете этого свобода, которая при негативной трактовке выступала как «независимость от...», может рассматриваться в некотором положительном аспекте — как возможность *приобщения к сверхчувственному миру*. И с этим, думается, можно согласиться, сделав лишь одну оговорку, относящуюся к пониманию самого этого сверхчувственного мира. Ведь вся сфера «социальных вещей», в том числе и сам «субъект свободы», может трактоваться как, в известном смысле, область «сверхчувственного».

Понятие о свободе воли — благодаря своей положительной форме — переходит у Канта в понятие об автономии воли. Если быть свободным — значит самому определять себя, свою суть, тогда «чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом?»<sup>2</sup> (4 (1), 290). Можно было бы, пожалуй, сказать, что свобода — в плане ее отношения к идее законосообразности — и есть автономия (см. 4 (1), 294), т. е. *само-законность*.

Естественно, речь идет о моральном законе. Поэтому с моральным законом свобода связана столь же тесным образом, как и с автономией. Эти понятия предполагают друг друга и в своем стремлении к самоутверждению постоянно «ссылаются друг на друга» (4 (1), 345).

Фактически три понятия — свободы, автономии и морального закона — составляют единое целое (см. 4 (1), 297). Тем не менее понятие о свободе воли, строго говоря, не тождественно ни «автономии», ни «моральному закону».

Человеческая воля, сколь свободной бы она ни была в акте выбора, не совершенно автономна. Вполне автономна только *чистая* воля. Только чистая, т. е. безусловно добрая, воля, является полностью законодательствующей — исключительно сама дающей себе свой закон (см. 4 (1), 366). Человек же со своей не безусловно доброй волей в пределах царства своего нравственного существования является одновременно и главой, и подданным (см. 4 (1), 273—275).

Кантовское понятие о чистой воле вопреки распространенному представлению нельзя считать порождением идеалистического мышления. «Чистая воля» — это результат *идеализации*, понимаемой не в оценочном, а в гносеологическом смысле; это результат познавательной процедуры, отталкивающейся от обыкновенной воли конечного существа. Отношение воли человека к чистой воле совершенно аналогично отношению мышления индивида к чистому мышлению. Канту это виделось с полной отчетливостью. «Понятие чистой воли возникает из

чистых практических законов, так же как сознание чистого рассудка — из чистых теоретических основоположений» (4 (1), 346). Словом, идеальный объект, именуемый чистой волей, имеет не меньше прав на существование, чем «мышление вообще».

Воля — *средство осуществления* требований разума. Ведь разум, взятый сам по себе, это только «законодательство», и должна существовать возможность его осуществления в сфере эмпирической реальности.

Правда, принято считать, что трансцендентальную реальность Кант резко ограничивает от эмпирической реальности. И хотя в известном смысле это действительно так, здесь необходимы определенные оговорки и ограничения. Они диктуются тем, что, по Канту, разум как источник особой, свободной причинности не замыкается в сверхчувственном мире, а оказывает воздействие на мир явлений.

(Отсюда, кстати, становится ясным, почему нельзя удовлетвориться понятием свободы, трактуемым в негативном смысле: «ведь в таком случае способность разума перестала бы быть причиной явлений» (3, 492). Разум должен мыслиться как такая причина, которая кладет начало эмпирическому ряду явлений, хотя она сама и не принадлежит к этому ряду (см. 3, 481.)

Итак, согласно кантовскому учению, сверхчувственный мир разума *может* воздействовать на мир явлений<sup>3</sup>. Идея разума, — несмотря на то, что это только идея, — «может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» (3, 664). Это и понятно, если практический разум требует, чтобы нравственные поступки *совершались*, а не только мыслились, то их осуществление должно быть принципиально возможным.

Учитывает ли Кант, что реализация «причинности разума» существенно зависит от эмпирически данных обстоятельств? Разумеется, учитывает. Именно это он имеет в виду, когда пишет: «Какое бы понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, необходимо, однако, признать, что *проявления* воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы» (6, 7). Кант как бы предостерегает от того, чтобы человеческая воля в ее эмпирическом применении не была принята нечаянно за чистую волю.

Если бы речь шла не о чувственном, а о сверхчувственном мире, то в нем чистая воля совершенно адекватно осуществляла бы веления чистого практического разума. Примечательно тем не менее, что даже в этой идеальной кантовской схеме возникает парадокс: чистую волю нельзя назвать ни свободной, ни несвободной, ибо она и свободна, поскольку не зависит от всей сферы эмпирического, и вместе с тем чистая воля несвободна, так как ей не остается ничего, кроме как неукоснитель-

но следовать велениям разума (см. 4(2), 135). И в результате получается, что свободной может быть только обыкновенная воля обыкновенного человека («произвол», «Willkür»).

Однако и свободная воля конечного существа наталкивается на тот же самый парадокс. Обязанность добродетели состоит в том, чтобы делать своей целью то, что само по себе есть долг. Но при этом, с одной стороны, нравственный выбор должен быть актом свободы, а с другой — мораль требует однозначного, заранее определенного выбора — в пользу долга.

Не оставляя эту трудность незамеченной, Кант полагает, что она может быть преодолена посредством определения источника принуждения. Логика его такова. Только я сам могу сделать что-то своей целью. Хотя кто-то другой может принудить меня сделать то, что служит ему для достижения его цели, но он не в состоянии заставить меня сделать ее *моей* целью. Принуждение со стороны, — чтобы я имел ту или иную цель, — противоречило бы самому себе. «Но ставить себе цель, которая в то же время есть долг, это не противоречие: в таком случае я сам себя принуждаю, что вполне совместимо со свободой» (4(2), 315). По Канту, хотя свобода и связана с принуждением, но лишь со стороны *собственного* разума (см. 4(1), 406).

Думается, что противоречие остается все же неразрешимым. Апелляция к тому, что свобода состоит в независимости от *внешнего* принуждения, возвращает нас к определению, которое ведь было уже отвергнуто. Единственным радикальным средством избавления от этого противоречия является отказ от понимания свободы как «независимости от...». Если свобода состоит в независимости воли от всякого другого закона, *за исключением морального* (4(1), 422), значит сущность свободы состоит не в независимости от чего-либо или же не только в независимости.

6. Понятие о свободе в положительном смысле, условно обозначаемое обычно как «свобода для...», предполагает существование *цели*: свобода — для чего? во имя чего? Я не вправе не думать о том, как я собираюсь использовать свою свободу. Разве можно считать, что свобода является самоцелью?

Согласно кантовскому учению при спекулятивном применении разума свобода выступает в качестве одной из трех конечных целей познания (свобода воли, бессмертие души, бытие бога). Иначе обстоит при его практическом применении: по отношению к идеалу практического разума свобода является, скорее, *средством*.

Целью же, или идеалом, служит моральный мир. В «Критике чистого разума» он определяется следующим образом: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно *свободе* разумных существ и каким

ему *надлежит* быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром» (3, 663). Возникает вопрос: почему этот идеал морального мира предполагает обязательное «согласование» со *свободой* разумных существ?

По Канту, одно лишь блаженство (счастье) не может быть признано идеалом, высшим благом. Ибо нельзя думать, будто люди заслуживают блаженства в равной мере — независимо от их образа мысли и поведения. Необходимо мыслить себе, следовательно, определенные принципы «распределения блаженства» (3, 662), которые можно было бы считать, безусловно, справедливыми. Единственным критерием подобного рода может служить внутренняя ценность человека — его достоинство. Нравственным основанием для того чтобы быть счастливым, может быть только *достоинство счастья*.

Отсюда ясно, что на главный вопрос нравственного сознания «что я должен делать?» — философия морали может дать, в сущности, только один ответ: «Я должен делать то, благодаря чему я становлюсь достойным счастья» (см. 3, 664).

Но вопрос «Что я должен делать?» подразумевает свободу воли. В противном случае (т. е. в том случае, если бы моя воля кем-то мудро направлялась или же чем-то жестко детерминировалась) этот вопрос был бы лишен для меня всякого смысла. Лишь при условии, что воля человека свободна, возникает такая ситуация, в которой личность достойна счастья исключительно благодаря самой себе и обретенная ею достоинство счастья служит выражением ее собственной внутренней ценности.

В «Критике способности суждения» особенно четко подчеркнута та мысль, что нравственное достоинство человека — это такая «ценность, которую он может дать себе только сам и которая состоит в том, что он делает, как и по каким принципам он поступает, не как часть природы, а в *свободе* своей способности желания...» (5, 477). Если бы не существовало свободы воли, не было бы ни достоинства как «некоей абсолютной внутренней ценности» (4(2), 373), ни самого вопроса о достоинстве и недостойности быть счастливым.

Далее, когда я спрашиваю себя, что я должен делать, я вместе с тем допускаю, что я имею возможность свободно приобщиться к тому, что, согласно законам морали, *должно* происходить. Более того, реализация морального законодательства не может осуществляться «сама собой»; то, что должно происходить, в эмпирическом реальном мире осуществляется лишь тогда, когда я действительно *делаю* то, что я должен сделать.

Если бы все люди всегда делали то, что им надлежит делать, то нравственный идеал морального мира находил бы свое прямое и полное осуществление в чувственно воспринимаемом мире. Это было бы равносильно тому, «чтобы все по-

ступки разумных существ совершались так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все частные воли» (3, 665). Но «частные воли», как известно, не таковы. И в этом выражается, как кажется, их несовершенство. А с другой стороны, можно ли считать нравственным идеалом мир, построенный *подчиненными* волями людей — как бы из-под палки? Подлинно моральным миром можно признать, по логике Канта, только тот мир, который возникает в результате свободного выбора несовершенной воли людей.

Заложенное здесь противоречие состоит в следующем: кантовский «моральный мир» может рассматриваться как «идеальный объект», познавательная и этическая ценность которого состоит в том, что в нем в «чистом виде» моделируются реальные нравственные отношения между людьми, какими они *должны* быть в силу их *свободного* выбора.

7. Кант видит, что в этом мире тот, кто достоин счастья, не становится — уже вследствие этого — непременно счастливым. Связь между этими понятиями (следует верить, что она существует) носит не аналитический, а синтетический характер<sup>4</sup>. Согласно этому гносеологическому, по сути дела, подходу в «Основах метафизики нравственности» вопрос формулируется в духе «Критики чистого разума»: как вообще возможны синтетические суждения априори в сфере практического разума? (см. 4(1), 288).

Вообще, для того чтобы связь между двумя аналитически не связанными между собой понятиями была обоснованной, согласно принципам кантовской гносеологии, необходимо «не-что третье». Таким средним звеном, опосредующим отношение между рассудочными категориями, в Первой Критике выступает опыт (см. 3, 232—234, 524).

Для практической (нравственной) философии таким «третьим» служит допущение (постулирование) сверхчувственного мира — с его свободной, необусловленной причинностью и соответствующим законодательством, единственным автором которого является разум. Центральным понятием, необходимым для осмысления этого сверхчувственного мира, и следует считать понятие свободы: «*Положительное* понятие свободы создает это третье...» (4(1), 296). Именно понятие свободы указывает на существование вневременных «вещей в себе» как предметов веры.

В этом смысле понятие свободы оказывается опорой всей сферы чистого практического разума. «Из трех чистых идей разума — *бога, свободы и бессмертия* — идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность (посредством каузальности, которая в ней мыслится)...» (5, 514). «Свобода — единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя

мы и не понимаем, но *знаем* а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем» (4(1), 314).

Эти гносеологические особенности понятия свободы используются Кантом для обоснования не только этики, но и — через посредство этикотеологии — постулата о бытии бога. Только бог, по его мысли, мог бы быть гарантом связи между достоинством быть счастливым и счастьем, пусть даже не в этом мире.

(Этикотеология Канта рассчитана, таким образом, на человеческую потребность надеяться на счастье. Но, строго говоря, эта установка явно расходится с им же провозглашенным моральным законом, который учит «ценить выше всего даже простое сознание честности своего образа мыслей, хотя это и не дает никаких преимуществ и даже тени славы у потомков...» (3, 385); надежда на счастье расходится с законом, суть которого, говоря словами видного современного публициста, состоит в том, что «свобода не дает ничего, кроме свободы»<sup>5</sup>.)

8. Понятие свободы занимает важное место в общественно-политических воззрениях Канта. В его собственных терминах это понятие о «свободе члена общества как человека».

Надо признать, что прежде это кантовское понятие привлекало мало внимания в нашей литературе. На первый план в ней выдвигались консервативные моменты во взглядах немецкого мыслителя, связанные, например, с его категорическим требованием — повиноваться существующим порядкам. Оставалось незамеченным то, что, согласно кантовской теории права, «гражданское общество есть отношение между *свободными людьми*» (4(2), 78).

Если свобода вообще есть возможность самому определять себя, то свобода в общественно-политическом смысле есть возможность самостоятельно вырабатывать предствление о своем благе и самому определять средства его достижения. Никто не имеет права принуждать меня быть счастливым так, как он хочет, т. е. так, как он представляет себе благополучие других. На этом и построено у Канта объяснение свободы человека как члена общества: «Каждый вправе искать счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели — свободе, совместимой по некоторому возможному общему закону со свободой всех (т. е. с их правом искать счастья» (4(2), 79).

Социальным идеалом Канта, таким образом, является «свобода всех». Идеальным им признается такой государственный строй, который основан «на *наибольшей человеческой* свободе согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима* со свободой всех остальных...» (3, 353).

Но все ли люди доросли до свободы, или, иначе говоря, все ли они способны воспользоваться ею так, чтобы не нанести

ущерба свободе других? Кант полагает, что такая постановка вопроса — вместе с отрицательным ответом на него — исходит от некоторых непрошенных опекунов народа. После того, как они оглупили людей и заботливо оберегли их от того, чтобы они осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, — «после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно» (6, 28).

Со своей стороны Кант несколько не склонен и преуменьшать опасности, которые могут возникнуть в обществе при господстве «необузданной свободы». Но он все же надеется, что, несмотря на все трудности, люди смогут постепенно не только цивилизоваться, но и морализоваться (см. 3, 623). Главнейшее препятствие на этом пути Кант видит в тех же «опекунах». «Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится *намеренно* (курсив мой.— Л. А.) удерживать их в этом невежестве» (6, 34).

Начать следует с установления в обществе «духа свободы» — с утверждения свободы мысли, предполагающей право и возможность публично пользоваться собственным умом. При этом свобода мысли, по кантовскому замыслу, должна опережать свободу действий (см. 6, 34—35). Это имеет свое объяснение в том, что «все доброе, не привитое на моральном образе мысли, есть не более чем видимость и позлащенная нищета» (6, 18).

Свобода высказывать свои мысли и сомнения — без того, чтобы подвергаться за это каким-либо обвинениям и тем более гонениям, — вытекает, по Канту, «уже из коренных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме самого общечеловеческого разума, в котором каждый имеет голос...» (3, 626).

9. В трудах Канта можно выделить несколько различных подходов к проблеме свободы.

Анализ проблемы на трансцендентальном уровне позволяет показать, что научное мышление, базирующееся на принципе естественной причинности (необходимости), не исключает понятия свободы. Но трансцендентальное понятие свободы носит еще неопределенный, проблематический характер, так как оно само по себе не имеет никакого отношения к опыту.

Как постулат практического разума свобода служит главной опорой для морального доказательства бытия бога.

Не на «интересе» и не на «общительности», а именно на понятии о свободе воли основана у Канта этика. Это понятие практического разума стоит (в некоторой аналогии с рассудочным понятием природы) в определенной связи с возможным опытом. Правда, теперь он понимается иначе, чем в философии природы.

По отношению к конечной цели существования человека

и к его высшему благу свобода, по Канту, служит только средством.

Общественно-политическим идеалом является свобода каждого члена общества, совместимая со свободой всех.

<sup>1</sup> Надо сказать, что учение об идеальности времени служит Канту одним из важнейших устоев его философии свободы. Если время есть форма чистого созерцания, а не форма существования самих вещей, значит, предметы, данные в созерцании, должны считаться явлениями, «вещами для нас». «Идеальность» в кантовском понимании — это такое свойство времени, которое делает его условием существования только явлений, но не вещей, как они существуют сами по себе. Тем самым все вещи, принадлежащие сверхчувственному миру, в том числе свобода, освобождаются из-под власти времени.

<sup>2</sup> Примечательна характеристика, данная квантовой механике одним из ее создателей: «Она ввела странный вид физической реальности, который находится приблизительно посередине между возможностью и действительностью» (Гейзенберг В. Физика и реальность. Часть и целое. М., 1989. С. 16).

<sup>3</sup> В свете сказанного кажется очевидным, что гневные возражения Гегеля — «разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей» (Гегель. Философия истории//Соч. М., 1935. Т. 8. С. 10) — неправомерно было бы отнести к этической концепции Канта.

<sup>4</sup> Из констатации того, что счастье не проистекает необходимым образом из достоинства быть счастливым, не следует, будто бы, по Канту, «добродетель и счастье — две вещи несовместимые», как это представляется авторам нового учебного пособия «Введение в философию» (М., 1989. Ч. 1. С. 177).

<sup>5</sup> Стреляный А. Всему свое//Лит. газ. 1990. № 1.

## ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ПРАКТИКИ В ФИЛОСОФИИ КАНТА

Б. И. Липский

(Ленинградское высшее художественно-промышленное училище им. В. И. Мухомовой)

Новое мышление, освобождая человека от необходимости слепого послушания, заставляет его задуматься над мотивами своих поступков. Вновь становится актуальной проблема обоснования практического действия, проблема ответственности за его результаты. В этой связи неопределимое значение вновь обретают этические изыскания Иммануила Канта, посвященные исследованию нравственного закона, определяющего деятельность человека как свободного существа.

Свою теоретико-познавательную концепцию Кант строит, исходя из представления о непреодолимом дуализме «явления» и «вещи в себе». Характеризуя познавательные способности человека, он указывает, что «существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (3, 159).