

**О ЗЛЕ  
В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ  
ПРИРОДЕ  
В ТРУДАХ КАНТА**

**М. Е. Соболева\***

*Анализируется проблема зла в трудах Канта. Делается попытка выделить основные шаги кантовской логики этики и на основе этого реконструировать его понятие о зле. Важное место отводится анализу и критике антропологически ориентированного исследования источников добра и зла в работе «Религия в пределах только разума». Ключ к пониманию кантовского подхода к проблеме зла видится автору статьи в дифференциации уровней сущего и должного в его теории.*

*Ключевые слова:* зло, добро, нравственный закон, категорический императив, природа человека, чувственность, разум, свобода воли.

Вопрос о зле относится к таким, которые каждый человек рано или поздно задает себе. Этот вопрос нельзя назвать исключительной прерогативой философии: напротив, он — насущный жизненный вопрос. И становится философским тогда, когда спрашивают о происхождении зла вообще. Ответ на него может принимать различные формы. Например, Лейбниц дает метафизический ответ и рассматривает зло как необходимый принцип организации мира. Согласно Лейбницу, «в мире ничего нельзя изменить без ущерба для его сущности или (как для числа), если угодно, для его *нумерической индивидуальности*» [8, S. 102]. Его предположение о том, что, несмотря на зло, наш мир представляет собой лучший из всех возможных миров, требует оправдать зло как необходимое явление. Лейбниц выделяет метафизическое, физическое и моральное зло. Метафизическое состоит в несовершенстве, физическое — в страдании, а моральное — в грехе [8, S. 110–111]. Каждая из форм зла выполняет определенную функцию. Так, физическое зло — природные катастрофы и эпидемии — служат в качестве наказания за совершенные людьми проступки или как средство для достижения определенных целей. Моральное зло допускается Лейб-

---

\* Марбургский университет, Бигенштрассе 10 / 12, 35037 Марбург, Германия

Поступила в редакцию 15.05.2013 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2013-4-2

© Соболева М. Е., 2013

ницей лишь в одной форме, а именно «как следствие из безусловного долга», в случае, «когда некто не хочет допустить греха другого и тем самым сам впадает в грех» [8, с. 112]. На предположении о целесообразности и разумности устройства мирового целого основывается теодицея Лейбница. Вопрос о происхождении зла в ней, однако, подменяется вопросом о смысле зла для организации мира и тем самым не получает решения.

Кантовская постановка вопроса отличается от Лейбницевой тем, что для решения проблемы о происхождении зла он пытается прояснить само понятие о зле. При этом Кант ограничивается морально злым, которое он считает «собственно злым». Такое сужение вопроса о зле можно объяснить сменой перспективы философского рассуждения в результате совершенноного Кантом «коперниковского поворота», вследствие которого субъект занял центральное место в мире, так что человеческая субъективность превратилась в источник объективности всех определений мира. Таким образом, подход Канта к проблеме зла больше нельзя охарактеризовать как метафизический, зло предстает у него как *морально-практический* феномен. Такая направленность исследований обуславливает то, что вопрос о зле перетекает в кардинальный вопрос о том, что представляет собой человек. Причем вопрос о природе или о сущности человека связан у Канта с исследованием его психофизической природы. Именно в человеческой природе он пытается отыскать источник зла.

Здесь необходимо коротко остановиться на понятии «природа» в философии Канта. Природа как совокупная система явлений представляет собой со времени написания «Критики чистого разума» противоположность *свободе*. В рамках картезианской парадигмы, представителем которой был и Кант, природа подчиняется закону причинности, который детерминирует все происходящее в ней. Причинности природы противостоят основания, или «максимы», — правила, регулирующие поведение человека как свободного существа. Другими словами, поведению, подчиняющемуся закону причинности, противостоит действие, основывающееся на свободе воли. И только в этих предполагающих свободу воли действиях следует искать, согласно Канту, источник зла. Кант подчеркивает, что источник зла не содержится ни в определяющих волю объектах, ни в природных склонностях человека. Его следует искать единственно «в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, то есть в некоторой максиме» [1, с. 272]. Как добрые, так и злые поступки должны представлять собой *свободные действия* для того, чтобы о них можно было бы судить с точки зрения морали. Поэтому следует принимать во внимание то, что когда Кант говорит о человеческой природе, он имеет в виду лишь «субъективное основание» [1, с. 272] применения свободы:

Итак, если мы говорим: человек по природе добр или он по природе зол, то это значит только то, что он имеет в себе (непостижимое для нас) первое основание принятия добрых или принятия злых (противных закону) максим, и притом как человек вообще, а стало быть, через них он выражает также характер своего рода [1, с. 273].

**«Задатки добра» в человеческой природе.** В поиске субъективных оснований для определения воли, которую Кант в применении к человеку называет «произволом», в работе «Религия в пределах только разума» он прежде всего исследует «первоначальные задатки добра» в человеческой природе. При этом философ выделяет три вида свойств, характеризующих человека как такового: «задатки животности», «задатки человечности» и

«задатки личности» [1, с. 276]. Эти свойства описывают человека как *природное существо*, как *культурное существо* и как *личность*. Как мы увидим в дальнейшем, в основании их выделения лежат три формы определения «произвола». Рассмотрим эти свойства несколько подробнее.

«Животное» в человеке Кант связывает со свойственными ему стремлениями к самосохранению, продолжению рода и образованию сообщества с другими людьми. Он сводит эти формы к «физическому и чисто механическому себялюбию» [1, с. 277] и указывает на то, что для данной стороны человеческой жизни совершенно не требуется разум. Переформулированное в терминах науки, понятие «физическое и чисто механическое себялюбие» предстает как инстинкт. Таким образом, как природное существо человек находится под влиянием инстинктов, что объединяет его с другими живыми существами.

«Задатки к человечности» Кант связывает со способностью к «сравнительному себялюбию», под которым он понимает способность людей «судить о себе как о счастливом или несчастном только по сравнению с другими» [1, с. 277]. Масштабом для суждений выступает стремление к «равенству с другими». На основании данных рассуждений Канта можно заключить, что человеку как культурному существу свойственна нормативность. При этом действующий в области общественных отношений практический разум нацелен прежде всего на приспособление к социальной среде.

Для выражения свободной индивидуальности человека Кант использует понятие «личность». Причем он идентифицирует понятие «личность» с понятием о нравственном законе и с уважением по отношению к этому закону. Кант пишет, что «идею морального закона с неотделимым от нее уважением к нему нельзя назвать *задатками* личности; она уже сама личность (идея человечности, рассматриваемая совершенно интеллектуально)» [1, с. 288]. Понятие «личность» выражает кантовский идеал человека, понятие о нем. Реальный же человек обладает способностями для того, чтобы стать нравственной личностью. Кант говорит о возможности выработать «добрый характер», руководствуясь в своих поступках уважением к моральному закону.

Рассуждения Канта о личности можно интерпретировать следующим образом: понятие «личность», содержанием которого является *a priori* данный нравственный закон, есть само по себе добро. Тогда, если человек ставит перед собой задачу выработать «добрый характер», «задатки личности» в нем выступают в качестве «задатков к добру». Конкретный, эмпирический человек может актуально стать тем, что он как представитель рода «человек» в себе уже потенциально, *a priori* содержит. Только поднявшись в своем развитии до личности, индивидуум соответствует сущностному определению человека. Человек обретает свою идентичность у Канта лишь как моральное существо.

Все три стороны человеческой природы Кант считает «первоначальными», поскольку они обуславливают возможность быть человеком. Он называет их «добрыми» не только в негативном смысле, поскольку они не находятся в противоречии с нравственным законом. Напротив, он рассматривает их позитивно как «задатки добра», так как «они содействуют исполнению этого закона» [1, с. 279]. Тем не менее человек и как природное, и как культурное существо подвержен порокам. Кант делит пороки на «скотские», такие как обжорство, похоть и дикое беззаконие, и на «пороки культуры» — зависть, неблагодарность, злорадство и др. Одна лишь нравст-

венная личность не подвержена злу и не может быть порочной. Нравственность состоит в кардинальном противоречии со злом.

Антропологически ориентированное исследование источников добра и зла в работе «Религия в пределах только разума» сопровождается замечаниями о различных формах разума. Если человеком природным управляют инстинкты, то человек как культурное существо и как личность действует на основе разума. Разум, однако, имеет в этих случаях различный характер. Разум человека как культурного существа можно назвать прагматично-практическим. Кант считает его хотя и практическим, «но подчиненным другим мотивам разумом» [1, с. 279]. Только нравственная личность руководствуется собственно практическим, то есть «безусловно законодательствующим, разумом» [1, с. 279]. Она действует на основе того, что Кант назвал «чистым практическим разумом» в работе «Критика практического разума». Именно данный вид разума лежит в основе понятия о человеке как о свободном и именно поэтому добровольно связывающем себя самого безусловными законами существе.

В одной из сносок своего труда, посвященного анализу религии, Кант замечает: «...в самом деле, из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произвол безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть практическим» [1, с. 277]. Он повторяет мысль, высказанную им ранее в «Критике практического разума», о том, что один лишь факт наличия разума у человека вовсе не возвышает его над животными, если этот разум «должен служить ему только ради того, что у животных выполняет инстинкт» [2, с. 435], то есть в качестве инструмента для удовлетворения потребностей.

Это разграничение видов разума Кантом представляется важным с точки зрения этики как философской дисциплины. Оно показывает, что способность к мышлению как таковая еще не делает человека моральным существом и не гарантирует защиты от зла. Мышление является необходимым, но не достаточным условием для определения сущности человека. Действительно, с точки зрения теории эволюции оно возникло как средство выживания. То, что мышление ориентировано на решение проблем и адаптацию к внешней среде, объясняет его рассчитывающий и исчисляющий характер. Как известно, такой инструментальный разум стал объектом критики Франкфуртской школы в философии. В работе «Диалектика Просвещения» Хоркхаймер и Адорно проанализировали механизмы перенесения операционального мышления на сферу общественных отношений и показали, какие следствия — вплоть до намеренного истребления целых народов — может иметь универсализация так называемого «теоретического» разума.

На то, что прагматическое, целеориентированное мышление не застраховано от подверженности «дьявольским порокам», указал уже Кант в своей работе по религии. Тем не менее рационалистическая традиция в этике, связывающая истоки нравственности с мышлением вообще, до сих пор широко представлена. Один из недавних примеров популяризации данной точки зрения посредством искусства представляет собой фильм «Ханна Арендт» (Германия, 2012, режиссер М. фон Тротта). Основная этическая идея этого фильма заключается в том, что человек должен учиться мыс-

лить, чтобы не превратиться в соучастника преступления против человечества. Эта идея оказывается, однако, недостаточно убедительной именно в силу того, что в фильме не объясняется, что значит «мыслить». Надо признать, что Адольф Эйхманн, олицетворяющий для Арендт зло как таковое, все же умел думать. Но его мышление было бюрократическим и алгоритмичным, нацеленным на приспособление к среде и на эффективную службу системе. Призывая в своих очерках по проблеме зла «учиться думать», Арендт, очевидно, подразумевала иное мышление [6]. В отличие от авторов фильма, она имела в виду мышление, которое со времен Руссо и Канта фигурировало под различными названиями как способность воображения, способность к построению сценариев. «Банальность зла» можно предотвратить не просто призывая к тому, что следует «учиться мыслить», ибо в своей общей форме «мыслить» значит просто максимально эффективно решать насущные проблемы. Эту «банальность» можно предотвратить, если научиться «самостоятельно думать» — в том смысле, в каком об этом писал Кант в своем знаменитом эссе о сущности Просвещения. Именно способность «самостоятельно думать» становится условием возможности противостоять доминирующим в обществе идеологическим тенденциям. Такая способность предполагает наличие особого разума, который Кант связывал со способностью суждения и со способностью к выработке принципов, к установлению норм и правил.

Особенно важное значение он придавал утверждению принципа автономии чистого практического разума, состоящего в том, что разум является единственным законодателем моральных установлений, полностью независимым от опыта. Автономии чистого практического разума, проявляющуюся в том, что разум сам себе предписывает законы, он истолковывал как один из способов выражения свободы. Под свободой разума он понимал «способность к абсолютной спонтанности» [2, с. 395]. С учетом этого можно говорить о наличии особого разума, который мыслит самого себя. Если бы такого свободного, саморефлектирующего и самополагающего разума не существовало, то не существовало бы вообще никаких идеалов. В наличии такого спонтанно созидющего, творческого разума можно видеть условие возможности «сверхчувственной природы» [2, с. 377] или «интеллигибельной природы» [2, с. 459]. В качестве «практического» такой разум делает человека моральным существом. Соответственно понятия «добро» и «зло» могут возникнуть только при условии возможности творческого воображения и свободного волеопределения *a priori* в соответствии с автономным законом чистого практического разума, который у Канта, по определению Карла Ясперса, выступает как «закон законности вообще» (*Gesetz der Gesetzhlichkeit überhaupt*) [12, с. 117].

«О склонности ко злу» в человеческой природе. Наряду с «задатками добра» Кант в работе «Религия в пределах только разума» исследует также свойственную человеку склонность ко злу. Он определяет ее как «субъективное основание возможности того или иного влечения (привычных желаний, *concupiscentia*), поскольку оно для человечества вообще случайно» [1, с. 279]. Из данного определения сразу видно отличие в категориальном статусе «задатков добра» и «склонности ко злу»: первые подпадают под категорию необходимости, а вторая — под категорию случайности. «Задатки к добру» необходимы для бытия в качестве человека, в то время как злое в нем несущественно с точки зрения его бытийной структуры.

Очевидно, что данное представление основывается на *нормативном понимании* человека. Заметим, что такое понимание уже у современников Канта вызвало острую критику. Например, Шеллинг считал, что «для того, чтобы показать специфическое отличие, то есть как раз существенное для человеческой свободы, голого идеализма недостаточно» [10, с. 47]. «Общему» и «чисто формальному» понятию свободы он противопоставляет «реальное» и «живое» понятие о свободе, которое определяет как «способность и к доброму и к злему» [10, с. 48]. Причем и доброе и злое проистекают из воли, которую Шеллинг в отличие от Канта определяет как «средоточение живых сил» [10, с. 60]<sup>1</sup>.

Итак, зло, согласно Канту, не обладает субстанциальным характером. Он делает довольно странное замечание о том, что хотя склонность ко злу и может быть врожденной, но основание для него «нельзя представить как таковое», оно приобретает человеком в процессе жизни [1, с. 279]. Собственно зло понимается Кантом как *отклонение регулирующих действия человека правил от сформулированного им принципа нравственности*. Другими словами, оно состоит в отклонении максим поступков от морального закона. Кант называет три субъективных основания, определяющих волю человека как злую. Это, во-первых, человеческая слабость в соблюдении правил, объяснением чего служит конфликт между знанием, разумным намерением и волей. Во-вторых, склонность к смещению неморальных мотивов с моральными, или «недобросовестность», происходящая из того, что человеку требуются дополнительные стимулы для следования требованиям морали. В-третьих, склонность к принятию злых максим, или «злонравие человеческого сердца», заключающееся в том, что человек действует не из уважения к моральному закону, а из других мотивов, будь это даже сочувствие или любовь.

Здесь важно отметить то, на что многие читатели Канта обращали внимание и что вызвало их острейшую критику, а именно: злонравие человека измеряется у Канта *не по поступкам*, которые, как он сам подчеркивает, могут, несмотря на вызвавшие их «неморальные» мотивы, находиться в полном соответствии с требованиями нравственного закона (то есть быть «легальными»), а единственно на основании *образа мыслей*. Следование моральному закону при выборе правил, регулирующих действия, оказывается у него необходимым и *достаточным* условием морально доброго. «То, что совершается не на основе этой веры, есть грех (по образу мыслей)», — полагает он [1, с. 280]. Последовательно отстаивая свою точку зрения, он приходит к выводу о том, что радикально (в русском переводе — *изначально*) злое состоит в «переворачивании мотивов». Зло же считается радикальным, если оно «портит основание всех максим» [1, с. 286]. Позиция Канта, согласно которой человек действует морально лишь тогда, когда действует из чувства долга, создала ему славу ригориста. В своей работе о религии философ и сам причисляет себя к последним, утверждая при этом, что «имя, которое должно заключать в себе порицание, а на самом деле есть похвала» [1, с. 274].

Цель рассуждений Канта понятна: он пытается разработать логику этики, отыскав универсальную формулу нравственности. Универсализации же подлежат только чисто формальные правила, содержательные законы не-

---

<sup>1</sup> Подход Шеллинга к проблематике зла можно охарактеризовать как философско-антропологический, предпосылкой которого является своего рода философия жизни.

возможно превратить в общезначимые. Так, Кант пишет в «Критике практического разума»:

Следовательно, разумное существо или не может *свои* субъективно практические принципы, то есть максимы, мыслить себе также и в качестве всеобщих законов, или надо признать, что одна лишь форма их, благодаря которой максимы *подходят для всеобщего законодательства*, сама по себе делает их практическими законами [2, с. 341].

В данном случае, однако, возникает следующая проблема: может ли формально доброе гарантировать содержательно доброе? Эту проблему можно сформулировать и следующим образом: вытекает ли с необходимостью из *интеллигибельно доброго*, то есть из критической проверки регулирующих поступки правил на их соответствие категорическому императиву «поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также силу принципа всеобщего законодательства» [2, с. 349], *эмпирически доброе*, то есть то, что обладающий здравым смыслом человек расценил бы как доброе. На двух примерах можно показать, что такой необходимой зависимости между интеллигибельно и эмпирически добрым не существует.

В качестве первого примера приведем хорошо известное каждому человеку противоречие между намерениями и последствиями. Так, действующий в полном соответствии с категорическим императивом и, значит, на основании добрых в моральном отношении правил человек может непроизвольно вызвать нежелательные и даже злые эмпирические следствия. В таком случае человек обычно либо пытается оправдаться и тем самым извиниться за случившееся; либо он занимает позицию ригориста, который видит свою жизненную задачу единственно в исполнении долга и — независимо от реальных последствий следования своим принципам — всегда имеет чистую совесть и ведет «уютное существование» (выражаясь языком Киркегора).

Другой часто обсуждаемый в исследовательской литературе пример — это случаи, когда форма максимы вступает в противоречие с ее материей. Сложности такого рода еще сам Кант разбирал для правила, запрещающего лгать. Действительно, форма такого правила поддается обобщению, превращению во всеобщий закон, и следовательно, оно может выступать в качестве долженствования. Однако в некоторых конкретных случаях применение такого правила может стать проблематичным именно в силу вытекающих из этого «злых» эмпирических последствий. Формальная правильность правила вступает, таким образом, в конфликт с его материальной правильностью. Кант, как известно, остается в таких ситуациях строгим формалистом<sup>2</sup>.

Данные примеры должны показать, что одно из следствий кантовского этического ригоризма, сущность которого состоит в том, что критерием зла является единственно образ мыслей субъекта, заключается в *перенесении*

---

<sup>2</sup> В литературе существует множество предложений того, как можно решить эту сложную проблему. Вариант автора данной статьи основывается на необходимости учитывать то, что решения обычно касаются не изолированных действий, а принимаются в рамках некой целостной ситуации, в которой различные максимы конкурируют друг с другом. Так, правило «не лги» при определенных обстоятельствах, обсуждавшихся еще самим Кантом, может конкурировать с правилом «я должен спасти человеку жизнь», которое поддается универсализации, как и первое. При этом правило, запрещающее лгать, может быть подчинено правилу, предписывающему спасать человеческую жизнь.

проблемы зла из эмпирической в ноуменальную сферу, из реального в умопостигаемый мир. Поскольку проблема зла ставится Кантом в отношении не к эмпирическому, а к «интеллигибельному характеру», на что он сам указывает [1, с. 286], то и предлагаемое им решение оказывается идеалистическим. И доброе и злое суть лишь *мотивы* для действия. Понятия о добре и зле принадлежат к идеальному измерению человеческого бытия.

Что же заставляет реального, эмпирического человека быть злонравным? Объяснив в работе о религии свое понятие «склонность ко злу», Кант обращается к проблеме происхождения последнего. Источник зла он связывает с человеческой природой, включающей в себя чувственность и интеллект. Причину зла философ видит не в чувственности самой по себе и не в изначальной испорченности человеческого разума, а в неправильной соподчиненности продиктованных чувственностью или разумом мотивов при выборе правил для поступков, которую он называет «переворачиванием мотивов» [1, с. 286]. Тем самым он вступает в полемику с берущей начало в стоицизме традицией, согласно которой своим происхождением зло обязано чувственности человека, а мораль представляет собой арену борьбы человека разумного со своей физической природой. Кант утверждает, что причину зла нельзя, «как это обычно делают, усматривать в чувственности человека и возникающих отсюда естественных влечениях» [1, с. 284]. Чувственность, по его мнению, не только не имеет «прямого отношения ко злу» [1, с. 284], но и представляет собой необходимое, естественное и как таковое «невинное» [1, с. 285] условие для бытия человеком.

Зло возникает тогда, когда чувственные склонности и потребности становятся определяющими при выборе максимы и когда человек действует под их влиянием, а не из чувства долга. Чувственность как исходно ценностно-нейтральная биологическая данность «извращается» человеком, когда чувственное удовлетворение и удовольствие превращаются в цель, определяющую выбор правил для действий. Кант многократно подчеркивает в работе о религии, что причину зла следует искать не в подчиненности человека законам природы; напротив, зло управляется законами свободы. Человек, согласно Канту, не детерминирован биологически в своих поступках. Зло возникает вследствие свободного включения человеком того, что диктуют ему его склонности и желания, в правила своего поведения. *Свободный выбор* человека в пользу следования влечениям и требованиям чувственности есть условие того, что он *несет* ответственность за совершенное им зло и что это зло *ему можно вменить в ответственность*.

Таким образом, понятие «человек» у Канта — не оксюморон, не фантастическое несчастное создание, одновременно принадлежащее двум антагонистическим, несовместимым друг с другом мирам, называемым «чувственность» и «разум», а потому разрывающееся между ними. Положение дел вовсе не таково, как его описывает Кристоф Хорн, а именно: «в условиях действий под воздействием чувственности свободный произвол склонен включать злостность в максимы, в результате чего актер может поступать неправильно» [9, S. 56]. Напротив, можно согласиться с Берндом Дёрфлингером, который считает:

...поскольку склонности и моральные заповеди находятся не в необходимом, а, скорее, в случайном конфликте друг с другом, то жизнь, согласно Канту, вовсе не является непрерывным сигналом тревоги со стороны морали и вовсе не требует постоянно жертвовать счастьем [7, S. 101].



Канту нельзя приписать то, что он делает нашу чувственную природу ответственной за злонаравие. Такое толкование его учения противоречило бы его пониманию человека как разумного и одновременно чувственного существа, то есть как *свободного существа, принадлежащего к живой природе*.

Таким образом, нельзя говорить об этическом дуализме у Канта как о противоречии между аморальной биологической природой и моральным голосом разума. Тем не менее его подход к пониманию чувственности представляется во многих отношениях проблематичным. Так, с одной стороны, чувственность, наряду с разумом, является необходимым элементом, конституирующим бытие человека. В этом качестве она предстает или этически индифферентой, или даже «задатком к добру». Кант пишет в своей работе о религии о том, что «естественные влечения, *рассматриваемые сами по себе*, добры, то есть приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их» [1, с. 301]. С другой стороны, он видит в чувственности основание для «себялюбия» и стремления к счастью даже вопреки требованиям морали. В качестве «субъективного принципа себялюбия» [1, с. 285] чувственность становится у Канта источником морально злого. Понятое как чувственная «склонность» стремление к счастью также оказывается порочным с точки зрения морали. Чувственность «затрудняет» исполнение долга, выступает как «враг» моральных принципов. Мораль предстает в целом как «дисциплина влечений» [1, с. 300].

Два момента кажутся здесь заслуживающими обсуждения. Прежде всего, представляется спорным сведение Кантом понятий «себялюбие» и «счастье» к чувственности. «Себялюбие», «счастье» — не инстинкты и не природные влечения, но точно так же, как и «долг», представляют собой *концепты*, или *представления*. Невозможно дать натуралистическое объяснение этим феноменам, поскольку не существует причинной детерминированности того, что мы называем себялюбием или счастьем. Говоря языком аналитической философии, «себялюбие» и «счастье» представляют собой не *token* — не единичное явление, а *type* — как некоторую совокупность явлений. Причем оба не только не связаны напрямую с чувственностью, но могут предполагать и ее подавление. Инстинкты и чувственные желания могут вступить в противоречие в себялюбием или с представлением человека о счастье. С учетом изложенного говорить об «извращенности сердца» [1, с. 286] как о неправильном (извращенном) подчинении чувственности и разума при формулировании правил для действий можно только, если связывать чувственность с элементарными, конкретными инстинктами, склонностями и потребностями, а не с такими сложными феноменами, как себялюбие и счастье.

Второй дискуссионный момент состоит в том, что, хотя, согласно Канту, чувственность не имеет прямого отношения ко злу, он все же ставит ее через понятия «себялюбие» и «счастье» в опосредованные отношения со злом. Каким образом чувственность «способствует добру», остается у него непроясненным. Зато в кантовских работах можно найти по меньшей мере два аргумента, объясняющих исключение чувственности в качестве возможного основания для морали.

В «Критике практического разума» Кант утверждает:

Никогда, следовательно, нельзя причислять к практическому закону практическое предписание, которое содержит в себе материальное (стало быть, эмпирическое) условие» [2, с. 357].

Все материальное, включая чувственность, он считает субъективным и потому не подлежащим обобщению, а на субъективном невозможно воздвигнуть единый фундамент для морали. Чтобы чувственность могла служить приемлемым основанием для максим, она должна превратиться в потребность счастья для других. «Но такой потребности я не могу предполагать у каждого разумного существа (менее всего у Бога)», — пишет Кант [2, с. 359].

Связанные с чувственностью мотивы, или «задатки к добру», к которым относятся в числе прочего и так называемые «социальные инстинкты», например, честолюбие и сострадание, также не могут, согласно Канту, служить основанием нравственности, поскольку «это простая случайность, что поступок согласуется с законом; ведь эти мотивы точно так же могли бы побуждать и к нарушению закона» [1, с. 280]. Чувственным мотивам не хватает, таким образом, определенности для того, чтобы служить основанием моральных норм. Исключив их из критериев моральности, даже человека, действующего под влиянием «добросердечного инстинкта», Кант считает злым, «хотя бы он и совершал одни только добрые поступки» [1, с. 280].

Кантовский ригоризм в отстаивании формы законности, согласно которому моральная оценка личности зависит единственно от моральной ценности выбранных ею правил для поступков, объясняет, почему он не стал двигаться в русле этических учений Хатчесона и Шефтсбери, основывающихся на понятии о моральном чувстве. Не вдаваясь в спор различных этических школ друг с другом, имеет смысл указать на то, что дилемма «разум или чувственность как основание морали» до сих пор не разрешена. Ниже приведем несколько аргументов в пользу чувственности, высказанных разными субъектами в связи с анализом кантовской теории.

Как известно, одним из первых критиков деонтологической этики Канта был Шиллер. Одобрив в целом предпринятое Кантом «исследование истины», он оценил его «представление найденной истины» как неудовлетворительное из-за того, что в нем разум и чувственность истолковывались как противоположные принципы. Аналитическому разделению этих способностей Шиллер противопоставил их синтез, исходя из следующего:

...нравственное совершенство человека проявляется как раз только в доле склонности в его моральных действиях. Ибо назначение человека состоит не в совершении отдельных нравственных действий, а в том, чтобы быть моральным существом. Не *добродетели*, а *добродетель* его закон, и добродетель есть не что иное, как склонность к долгу. Как бы ни противостояли друг другу поступки из склонности и поступки из долга в объективном смысле, субъективно это не так; и человек не только *может*, но и *должен* связывать желание и долг друг с другом; он *должен* подчиняться разуму с радостью [11, S. 200].

В качестве альтернативы кантовскому учению Шиллер разрабатывает концепцию о «прекрасной душе», которая гармонично сочетает в себе «чувственность и разум, долг и склонность» [11, S. 204]:

Прекрасной душой душу называют, когда нравственное чувство пронизывает все ощущения человека до *такой* степени, что можно без стеснения передать аффекту управление волей, не опасаясь, что он вступит в противоречие с ее решениями [11, S. 203].

Убежденность Шиллера в том, что чувственность следует рассматривать как «сотрудничающую партию» [11, S. 203] по отношению к разуму в размышлениях о нравственном назначении человека, разделяют сегодня

авторы этических теорий, критически относящиеся к рационалистическим подходам в обосновании морали и предлагающие в качестве универсального фундамента для нее вместо разума чувственность. Одни из современных авторов ссылаются при этом на исследования поведения животных, предоставляющие данные о наблюдаемой у них кооперации, альтруизме, эмпатии, заботе и т.д. Другие, придерживаясь эволюционного подхода к морали, видят ее исток в эмпатии, интерпретируемой как способность к сопереживанию и к вчувствованию, как «симпатизирующее мышление». По их мнению, без эмпатии, понимаемой как способность поставить себя на место другого, никакой разум не застрахован от жестокости.

Можно согласиться с представителями теорий, подчеркивающих значение чувственности для морали, в том, что уже чувственные мотивы могут выступать надежным регулятором поведения в сфере эмпирически доброго. Очевидно, что без участия чувственности моральное поведение сводилось бы к чисто механическому следованию алгоритмам практического разума. Можно представить дело так, что в каждой критической жизненной ситуации срабатывала бы программа «следуй категорическому императиву», которая пробегала бы все возможные решения и выбирала бы наиболее близкое к требованиям морального закона. При этом оптимизация правила проходила бы, естественно, без учета конкретных внешних обстоятельств (что могло бы повлечь за собой нежелательные следствия). В обычных жизненных ситуациях человек, обладающий нормальными чувственными задатками, как правило, не пользуется категорическим императивом, а действует на основании морального чувства, принятых в его социуме правил, усвоенных привычек и убеждений. Категорический императив может быть полезен в реальном мире или для моральной оценки собственных действий, или в ситуации неопределенности при выборе правила из нескольких альтернативных, или же как ориентир для тех, кому свойственен дефицит социальных инстинктов и эмоций.

Для Канта, который стремится дать обоснование морали<sup>3</sup> и видит в категорическом императиве как априорном требовании практического разума ядро морали, сенсуалистская точка зрения, разумеется, неприемлема. В этом отношении он является типичным представителем эпохи Просвещения с ее безграничной верой в разум. Если чувственность человека амбивалентна, то разум его мыслится здесь лишь позитивно. Согласно Канту, причина зла не может лежать «в испорченности устанавливающего моральные законы разума, как будто он в состоянии уничтожить в себе силу самого закона и отрицать его обязательность» [1, с. 284]. Он полагает:

...мыслить себя существом, действующим свободно и тем не менее избавленным от соответствующего такому существу закона (морального), значило бы мыслить причину, действующую без всякого закона (ведь определение по законам природы отпадает ввиду свободы), что само себе противоречит [1, с. 284].

Практический разум должен мыслиться, следовательно, только в его связи с доброй волей.

---

<sup>3</sup> Так, он пишет в «Основоположения к метафизике нравов» о том, что в практической философии «мы не ставим себе задачей выяснять основания того, что происходит», но «заботимся о выяснении законов того, что должно происходить, хотя бы никогда и не происходило, то есть о выяснении объективно-практических законов» [3, с. 161].

Доказательство этого Кант не приводит. Он сознательно отказывается от дедукции морального закона, хотя и называет его «фактом разума» [2, с. 391], который каждый человек способен познать *a priori*. Объективная реальность морального закона основывается не на правилах его вывода. Она проявляется в том, что этот закон сам обуславливает возможность дедукции причинности через свободу, конституирующую «некоторую сверхчувственную природу» [2, с. 391]. Под свободой «в позитивном смысле» здесь понимается самозаконодательство разума [2, с. 357]. Кант объясняет принцип свободного законодательства разума при помощи следующего мысленного эксперимента: при выборе руководства к действию человек должен спросить себя, может ли он хотеть следовать выбранному им правилу не однократно, а всегда, так, словно бы оно было природным законом, который он сам установил. Карл Ясперс комментирует это место таким образом: «Это означает, что я должен себя спросить о том, какой мир я создал бы своими действиями, если бы это было в моей власти» [12, S. 109].

Создание *нравственного* мира на основе принципа свободного законодательства разума возможно, однако, лишь при условии, что понятие свободы в применении к практическому разуму с необходимостью выступает как *свобода к доброду*. Постулируя это положение, Кант делает уступку в пользу материального принципа. Это можно объяснить тем, что одного лишь формального категорического императива, требующего проверять правила на возможность их универсализации, недостаточно для обоснования нравственного общества. Ведь представления человека о социальном устройстве мира могут противоречить морали, находясь в полном соответствии с *формальным* требованием категорического императива. Можно, например, хотеть жить в мире с расовой сегрегацией или с геноцидом, согласно правилу «все, кто ... должны быть ...». Именно поэтому Кант уже в работе «Основоположения к метафизике нравов» (1785) дополнил формальную формулировку категорического императива материальной, выражающей самую сущность нравственности. Она заключается в требовании относиться к каждому человеку как к цели и никогда как к средству. Заметим, что, анализируя нравственное учение Канта, Л. М. Лопатин также видел «последний двигатель нравственности в безусловной цене личности, в бесконечном достоинстве всякого человека» [4, с. 73]. Он считал заслугой немецкого философа формулирование принципа о том, что «истинная нравственность начинается лишь там, где человек на человека всегда смотрит как на цель и никогда только как на средство для достижения иных посторонних, признанных высшими, целей» [5, с. 67].

Как известно, данная формулировка категорического императива получила название «запрета инструментализации» человека человеком. В «Критике практического разума» функцию содержательного (материального) наполнения категорического императива выполняет требование к разуму руководствоваться в поступках доброй волей. В сфере идеала, то есть в сфере логических оснований этики, не должно быть свободы ко злу; такая свобода существует лишь в реальном, эмпирическом мире. Можно предположить, что понятие свободы воли как свободы к доброду, выступающее условием возможности морали, относится к понятию о разумном существе вообще, включая *понятие* «человек», тогда как понятие о свободе в смысле свободы выбора, называемой Кантом «произволом», отно-

сится к реальному человеческому индивидууму. Последний, правда, способен к моральному совершенствованию посредством «революции в образе мыслей» [1, с. 295] и может соответствовать назначению человека, то есть идеалу, несмотря на свои слабости.

#### Список литературы

1. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб., 1996.
2. Кант И. Критика практического разума (1788) // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М., 1994–2006. Т. 3, 1997.
3. Кант И. Основоположения к метафизике нравов (1785) // Там же.
4. Лопатин Л.М. Нравственное учение Канта // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 65–82.
5. Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 5. С. 34–84.
6. Arendt H. Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München, 2006.
7. Dörflinger B. Kant über das Böse // M. Kugelstadt (Hg.). Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte. Würzburg, 2008. S. 81–107.
8. Leibniz G.W. Die Theodizee. Hamburg, 1968.
9. Horn Ch. Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen // O. Höffe (Hg.). Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft. Berlin, 2011. S. 43–70.
10. Schelling F. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt am Main, 1975.
11. Schiller F. Über Anmut und Würde (1793) // Schiller F. Sämtliche Werke. Bd. 8 : Philosophische Schriften. Berlin, 2005. S. 168–224.
12. Jaspers K. Das radikal Böse bei Kant // Jaspers K. Rechenschaft und Ausblick. München, 1958.

#### Об авторе

Майя Евгеньевна Соболева — д-р филос. наук, приват-доцент Марбургского университета (Германия), soboleva@staff.uni-marburg.de

#### KANT ON EVIL IN THE HUMAN NATURE

M. Soboleva

*This article focuses on the analysis of the problem of evil in Kant's works. The author attempts at reconstructing the key stages of Kant's logic of ethics and, on this basis, reconstructs his idea of evil. Of special importance is the analysis and criticism of the anthropology-focused study of the sources of good and evil in the work Religion within the Boundaries of Mere Reason. The author sees the key to understanding Kant's approach to the problem of evil in the differentiation of the levels of the existing and the due in his theory.*

*The article has the following structure: first, the author emphasizes that, for Kant, evil is a practical moral phenomenon unlike, for example, metaphysically interpreted evil. It is shown that the problem of evil is closely connected to that of the nature or essence of a human being. The article presents an analysis of Kant's notion of human 'nature'. It is emphasized that Kant understands 'human nature' as mere "subjective grounds" of the exercise of freedom.*

*Further, the author analyses the factors determining the actions of humans as moral beings. First, the article addresses the "predispositions to the good", which describes a human being as a natural being, cultural being, and a personality. In this connection, different types of reason identified by Kant are stressed and the features of "pure practical reason" as a necessary condition of human morality are analysed.*

*Further, the article considers Kant's definition of evil as a deviation of rules regulating the actions of a human being from their principle of morality. The author analyses the factors underlying*

the “predisposition” to evil. It is emphasised that Kant measures wickedness not by deeds but solely by the way of thinking. The author discusses the question as to whether the intelligible good, i.e. the critical verification of rules regulating the actions against the categorical imperative, necessarily entail the empirically good. The conclusion is made that, in Kant's works, the problem of evil is transferred from the empirical to noumenal sphere, from the real to intelligible world. Since Kant formulates the problem of evil in relation not to the empirical but the “intelligible character”, his solution proves to be idealistic.

The next step is an analysis of Kant's notion of “radical evil” and its causes. Since Kant sees the source of radical evil in the wrong subordination of motives dictated by sensibility and reason when choosing rules for actions, which Kant calls the “reversal of incentives”, there arises the question as to the role of sensibility in justifying morals. It is emphasised that, on the one hand, sensibility – as well as reason – is a necessary element constructing the being of humans. In this context, it is interpreted as either ethically indifferent or even a “predisposition to the good”. On the other hand, he sees sensibility as a ground for “self-love” or striving for happiness despite the moral requirements. The author analyses the reasons behind Kant's exclusion of sensibility as a possible ground for morals relating to its subjectivity. The negative effect of sensibility of human behaviour emphasised by Kant is critically analysed.

When choosing between subjective and material sensibility and objective and formal reason, Kant gives preference to reason as the ground for morals. In this function, reason should be necessarily interpreted as reason connected with good will. The consideration of this principle of Kant's ethical theory concludes the article. The author makes an assumption that the creation of a moral world based on the principle of the free legislation of reason, which consists in that the criteria for the significance of provisions of such legislation is the possibility of transforming them into a universal law, is possible only under the condition that the notion of freedom as relating to practical reason is necessarily understood as freedom aimed at the good. In the sphere of the ideal, i.e. the sphere of logical bases of ethics, there should be no freedom aimed at evil; such freedom exists only in the real, empirical world. One can assume that the notion of freedom of will as freedom aimed at the good, being a condition for the possibility of morals, relates to the notion of a sentient being in general, including the notion of ‘human being’, whereas the notion of freedom as freedom of choice relates to a real human individual. However, the latter is capable of moral improvement through a “revolution in the disposition” and can correspond to the human determination – the ideal – despite one's weaknesses.

**Key words:** evil, good, moral law, categorical imperative, human nature, sensibility, reason, freedom of will.

### References

1. Kant, I. 1996, *Religija v predelah tol'ko razuma* [Religion within the Limits of Reason Alone]. In: Kant, I. *Traktaty* [Treatises], Saint Petersburg, Nauka.
2. Kant, I. 1997, *Kritika praktičeskogo razuma (1788)* [Critique of Practical Reason (1788)]. In: Kant, I. *Sočinenija na ruskom i nemeckom jazykah* [Works by Russian and German], Moscow, Kami, Moskovskij filozofskij fond, Nauka, 1994–2006. T. 3.
3. Kant, I. 1997, *Osnovopolozhenija k metafizike nravov (1785)* [Basic principle to the metaphysics of morals (1785)]. In: Kant, I. *Sočinenija na ruskom i nemeckom jazykah* [Works by Russian and German], Moscow, Kami, Moskovskij filozofskij fond, Nauka, 1994–2006, T. 3.
4. Lopatin, L.M. 1890, *Nravstvennoe učenje Kanta* [Theoretical basis of conscious moral life] In: *Voprosy filosofii i psihologii* [Problems of Philosophy and Psychology], God pervyj, Kn. 4, S. 65–82.
5. Lopatin, L.M. 1890, *Teoreticheskie osnovy soznatel'noj nravstvennoj žizni* In: *Voprosy filosofii i psihologii* [Problems of Philosophy and Psychology], God vtoroj, Kn. 5, S. 34–84.
6. Arendt, H. 2006, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München, Piper Verlag.
7. Dörflinger, B. 2008, *Kant über das Böse*. In: Manfred Kugelstadt. (Hg.) *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, S. 81–107.
8. Leibniz, G.W. 1968, *Die Theodizee*, Hamburg, Meiner Verlag.

9. Horn, Ch. 2011, Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In: Otfried Höffe (Hg.) *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag, S. 43–70.

10. Schelling, F. 1975. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

11. Schiller, F. 2005. Über Anmut und Würde (1793). In: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke, Band 8, Philosophische Schriften*, Berlin, Aufbau Verlag, S. 168–224.

12. Jaspers, K. 1958. Das radikal Böse bei Kant. In: Jaspers, K. *Rechenschaft und Ausblick*, München, Piper Verlag.

#### **About the author**

*Prof. Maja Soboleva*, Privatdozent, University of Marburg, soboleva@staff.uni-marburg.de, Biegenstraße 10 / 12, 35037 Marburg.