

А. М. Положенцев

ОСНОВНАЯ ИДЕЯ КАНТА

Демонстрируется мысль, что основу кантовской философии составляет нравственная онтология, центральное место в которой занимают вещи в себе, обеспечивающие возможность нравственного мироустройства: Бог, душа, свобода. Обоснованию возможности такого мироустройства подчинены гносеология, телеология и антропология Канта, а конечной целью такого устройства мира является человек как моральное существо, мышление, опыт и познание которого имеют соответствующую данной цели форму.

*This article puts forward the idea that the basis of Kant's philosophy is moral ontology dominated by things in themselves, which provide the basis for the moral world order: God, soul, and freedom. Kant's epistemology, teleology and anthropology are determined by the attempt to prove the possibility of such world order. The ultimate end of this order is a human as a moral being, the thinking, experience, and knowledge of which are consistent with this end.*

**Ключевые слова:** этика, практическая философия, нравственная онтология, свобода, поступок, конечная цель, вещь в себе, агностицизм.

**Key words:** ethics, practical philosophy, moral ontology, freedom, deed, ultimate end, thing in itself, agnosticism.

Помимо самого классического набора идей — например идей Платона или идей чистого разума — существует и некоторый континуум пониманий того, что есть «идея». Например, «форма постижения мира в мысли»: та или иная вариация этой «идеи» обычно дается в философских словарях. На противоположном конце этого континуума идея мыслится как «разумное понятие», обладающее лицом, самосознанием и пр. (Гегель). Где-то между этими пониманиями идеи будет находиться и кантовское («понятие, выходящее за пределы возможного опыта»), и платоновское, и чье-нибудь еще. Мы не сильно ошибемся, если скажем, что идея предполагает не только содержание самого понятия идеи, но и то, каким способом это содержание «рассматривается», ведь в слове *идея* изначально заложено значение вида и образа. Нам придется согласиться и с тем, что любой способ рассмотрения идеи подразумевает в некотором смысле ее самостоятельное бытие. Мы не можем рассматривать ее исключительно только как творение нашего собственного мышления. Нельзя примыслить к одной идее то, что к ней не имеет отношения. Иными словами, каждая идея обладает своей собственной «идеей», чем-то, что принадлежит только ей, что составляет ее суть, что целиком относится к ее собственному содержанию и к ее собственной логике. Если уж совсем просто, то дело с идеями можно представить через то, что Делёз и Гваттари определяли как «концепт». Если философия есть творчество концептов, то концептами окажутся не только «логос» и «воля к власти», но и сами Гераклит и Ницше, например. Только я бы предпочел вместо «концепта» употреблять старое слово «идея». Философия есть творчество идей посредством идей. Но и сам философ становится идеей. Скажем, что не только Гегель показывает нам свою концепцию «идеи» (идею идеи), но и сам он является идеей, и не в метафорическом, а именно в метафизическом смысле. Когда мы философствуем, то прибегаем к идее, имеющей собственное имя «Гегель», а не к человеку по имени Гегель. И эта идея способна фило-

софствовать, и она философствует, в том числе и о том, о чем сам философ по той или иной причине не размышлял. За Кантом стоят мощные традиции, можно сказать, вся новейшая философия. Однако эти традиции существуют именно потому, что позволили себе понять Канта. Но Кант — это еще и *философская идея*, на которую и у самого Канта нет абсолютных прав и современная философия своим многообразием во многом обязана тому, что в различных аспектах осмысляла и интерпретировала Канта. Идея в таком смысле является не столько содержанием, раскрытым мыслителем в своих работах, сколько способом смотреть на вещи. И если говорить о Канте, то может статься так, что Кант как идея может противоречить представлениям и высказываниям самого Канта, и уж тем более идее неокантианства.

Кант неокантианства — в первую очередь гносеолог. «Критика чистого разума» здесь считается его основным произведением, поскольку в нем затронуты основные вопросы философии как таковой: онтологии, «первой философии», метафизики и пр. Понятно, что к неокантианской онтологии будут

принадлежать и Шопенгауэр — уж он-то в первую очередь, и позитивизм, и материализм, и эмпириокритицизм, и феноменология, и экзистенциализм Хайдеггера — другими словами, вся новейшая метафизика так или иначе будет отвечать на вопросы о бытии вещи в себе, о единстве самосознания, о границах и формах познания и о прочих проблемах, тесно завязанных в один философский клубок в идее, известной нам под именем Канта. Вопросы практического разума, способности суждения, антропологии и метафизики нравов, веры и естествознания этой традицией будут признаваться вопросами «второго» круга важности. На них Кант скорее шлифовал свои выводы, к которым он пришел в своих метафизических исследованиях. «Критика чистого разума» согласно этому пониманию относится к прочим произведениям Канта так же, как фундаментальная наука к прикладной. Дело представляется таким образом, будто бы Кант стремился создать целостную философскую систему, ну, скажем, «энциклопедию философских наук», ядром которой была бы «Критика чистого разума», т.е. исследование по онтологии субъекта (своего рода «Наука логики»). Но именно такой подход и разрушает целостность идеи Канта. Получается, что все прочие части философии Канта — лишь надстройки на фундаменте первой Критики, и число этих построек ограничивается лишь возможностями исследователя. И уже после смерти Канта появляются критика политической экономии (Маркс), критика исторического разума (Дильтей), критика научного разума (К. Хьюбнер) и т.д.

Таков, если угодно, «школьный» Кант, Кант как звено в становлении рационалистической онтологии, как возможный ответ на основной вопрос метафизики, Кант, вписанный в историю философии в качестве ее «необходимого момента». Однако возможна и принципиально иная картина кантовской мысли, картина, где критика чистого разума должна трансцендентально обосновать и обосновывает возможность разума практического. Причем такая интерпретация не является надуманной или натянутой, а может быть в достаточной мере обоснована высказываниями самого мыслителя. Такое понимание Канта в русской философии составляет целую традицию (и не только в философии, см.: [1; 4])<sup>1</sup>. Однако нам хотелось бы заострить внимание на моменте спекулятивном и рассмотреть «Критику чистого разума» и «Критику способности суждения» как вторичные по отношению к практической философии. Скажем так: разум по природе своей практичен не потому, что ставит цели, а само наличие теоретического разума имеет цель, и не техническую (познание), а нравственную. Если угодно, то основной вопрос «Критики чистого разума» следовало бы самому Канту сформулировать прямо: как возможен практический разум? Или, если позволите, «еще прямее»: как возможен человек? Если согласиться, что философия Канта есть «система трансцендентальной антропологии» (Л.А. Калинин), то этот вопрос будет для нее «системообразующим». Речь не идет о том, что существо человека определено ошибочно (существо разумное), вопрос лишь в том, как его следует мыслить? Как должен быть устроен мир, чтобы в нем появился человек? Или иначе. Мир, опыт, природа, познание, субъект, само мышление устроены именно таким образом, а не иным, потому, что существует свобода, и для того, чтобы ее можно было проявлять. А свобода существует исключительно для того, чтобы было возможно существование мира нравственного. То есть мир устроен *таким образом*, чтобы в нем был возможен поступок. Если мы исключим из мира свободу, а с нею автоматически мы исключаем и человека как разумное существо, то перестанет существовать и сам мир: «все разнообразные творения... вся совокупность столь многих систем этих творений, которые мы ошибочно называем мирами, были бы ничем, если бы в них не было людей (разумных существ вообще)» [9, с. 727]. И дело здесь как раз не в «познавательной способности человека (теоретическом разуме)». Ни эта способность, и никакая иная, не может сделать человека абсолютно ценным для мира существом. «Человек может быть конечной целью творения только как моральное существо» [9, с. 729]. Что пользы в талантах и способностях существа, не имеющего доброй воли?<sup>2</sup> Потому что добрая воля не могла устроить мир иначе. Потому что никакая иная воля, помимо доброй, не может быть творцом мира. Существование звездного неба над головой имеет цель, и она — нравственный закон внутри нас. Царство природы имеет причину, и она — царство свободы. Вся бесконечная сложность мира создана с простой целью: создать с помощью этой сложности возможность нравственного бытия. Субъект ничего не знает, но теперь он знает, *для чего* он ничего не знает: чтобы быть нравственным. Ну и так далее. Такова природа идеи: ее не выразить конечным положением, но не выразить и бесконечным.

Прежде чем начать разворачивать эту идею Канта, позволю себе процитировать человека, может быть, первым высказавшим эту мысль:

...прочел в 1-й раз «Критику практического разума» Канта. Пожалуйста, ответьте мне: читали ли вы ее? когда? и поразила ли она вас? Я лет 25 тому назад поверил этому талантливому пачкуну Шопенгауэру (на

<sup>1</sup> Из недавних исследований о Канте, авторы которых исходят из приоритета практического разума над спекулятивным в системе Канта, укажем на книги Л.А. Калиникова [5] и Э.Ю. Соловьева [14].

<sup>2</sup> Сравним логику и поэтику двух известных фрагментов на эту тему — одного из «Критики способности суждения»: «Много ли пользы, скажут, в том, что у этого человека много талантов, что он даже очень деятельно их использует и этим оказывает благотворное влияние на общество и, таким образом, представляет большую ценность как для собственного благополучия, так и для пользы других, если он не обладает доброй волей? Он объект, достойный презрения» [9, с. 729], а другого из 1-го Послания ап. Павла к коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими... если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви (ἀγάπη), то я ничто. И если я раздам все имущество мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1–3).

днях прочел его [Канта. — А.П.] биографию русскую и прочел «Критику спекулятивного разума», которая есть не что иное, как введение, полемическое с Юмом, к изложению его основных взглядов в «Критике практического разума») и так поверил, что старик заврался и что центр тяжести его — отрицание. Я и жил 20 лет в таком убеждении, и никогда ничто не навело меня на мысль заглянуть в саму книгу. Ведь такое отношение к Канту все равно, что принять леса вокруг здания за здание. Моя ли это личная ошибка или общая? Мне кажется, что есть тут общая ошибка. Я нарочно посмотрел историю философии Вебера, которая у меня случилась, и увидел, что Г. Вебер не одобряет тут основного положения, к которому пришел Кант, что наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т.е. сама жизнь), и видит в нем только повод для элукубраций Фихте, Шеллинга и Гегеля, и всю заслугу видит в «Критике чистого разума», т.е. не видит совсем храма, который построен на расчищенном месте, а видит только расчищенное место, весьма удобное для гимнастических упражнений (из письма Л.Н. Толстого Н.Н. Страхову от 16 октября 1887 г.) [15, т. 19, с. 152 и сл.]<sup>3</sup>.

Итак: разве не о познании вещей идет речь у Канта, разве не вполне заслуженно мы ставим вопрос гносеологического порядка во главу угла, когда говорим о Канте? Формально — «да». По содержанию — тоже «да», но если учесть трансцендентальный смысл кантовского содержания, то — «нет». То, что Кант в «Критике чистого разума» обычно называет «вещью» (*das Ding* или *die Sache*) на языке привычной для нас онтологии является скорее предметом этики (и отчасти веры), нежели познания. Эту вещь нельзя понимать за «нечто самостоятельно сущее в пространстве-времени». Подобную онтологию Кант назвал «трансцендентальным материализмом», неизбежно ведущим к солипсизму и агностицизму. В такой метафизике все складывается и все стоит на своих местах, кроме... самой *вещи*. У Канта под *вещью* понимается нечто иное, причем это употребление имеет свою традицию в немецком апофатическом богословии<sup>4</sup>. Конечно, апофатику не следует путать с агностицизмом. Речь идет не о наглядных представлениях математики или естествознания, с ними как раз нет никаких неясностей, дело касается «предметов, мыслимых только разумом, и притом необходимо, но вовсе не могущих быть данными в опыте» [10, с. 36]. То есть вещь в себе есть чистый ноумен, который не может стать предметом именованя или овладения (не только «вещью для нас» Ленина, но и чашей Хайдеггера) по определению. А таких вещей немного. И в первую очередь это Бог, душа, свобода, и никакой процесс познания для этих вещей не превратится в процесс присвоения. Не стоит, конечно, с пеной у рта доказывать, что Кант, говоря о *вещи в себе*, говорит исключительно только о Боге, душе или свободе. Любой знаток кантовских текстов легко поставит нас в глупое положение (в конце концов, это лишь *имена* вещей в себе, которые могут быть известны нам и под другими именами). Но также легко мы в него попадем, если станем утверждать, будто Канта (а с ним и разум как таковой) вообще может интересовать, что есть «чаша сама по себе» или какая-либо другая подобная вещь. И тем более мы не найдем у него ничего похожего на представление, что вещь в себе есть вещь вне или до акта какой-либо когитации и что «со стороны вещи в себе, по Канту, как бытия, отличного от нашей чувственности, к нам идут воздействия, происходит “аффицирование чувственности”» [13]<sup>5</sup>. Подобные построения, игра превращений вещи в себе в вещь для нас могли бы быть достойными ума студента, но для зрелого философа это — *скандал*, на котором сделать столь значимое в философии имя весьма затруднительно. Если бы Кант заявил где-либо, что «со стороны вещи в себе к нам идут воздействия», то ему следовало бы продолжить, что в таком случае эта вещь должна была бы обладать свободной волей и все остальное, что из этого бы следовало, например, что она разумна, поскольку свободная воля может быть только разумной, ну и, конечно, что она благо, и т.п. То есть мы бы имели дело не с Кантом, а в лучшем случае с Гегелем. У нас, повторюсь, нет задачи перевернуть Критику и воссоздать «аутентичного» Канта. Для этого нам пришлось бы заняться филологической работой, рассмотреть, чем различаются вещь и предмет, вещь как *das Ding* и вещь как *die Sache* и т.п. (так, субъект тоже есть вещь, но не как субстанция, а как дело — *die Sache*). Однако «буква», как правило, противоречит «духу», и велика вероятность, что мы бы и в этом случае ошиблись и не учли каких-либо высказываний Канта, которые можно толковать не в нашу пользу. Чтобы двигаться далее, нам будет достаточно указать, что Кант принципиально различает предметы интереса чистого разума от предметов возможного опыта, в познании которых он *так же* заинтересован, но которые отнюдь не представляют собой предметов его исключительного интереса, подлинных «вещей в себе» (к таким выводам и приходит критика чистого

<sup>3</sup> Это письмо Толстого хорошо известно в кантоведении. Его цитирует А.В. Гульга в своей биографии Канта [2, с. 287 и сл.]. В серьезном и скрупулезном исследовании А.Н. Круглова под названием «Лев Николаевич Толстой — читатель Канта» [18] приведен и проанализирован ряд документов, свидетельствующий о близком знакомстве Толстого с произведениями Канта (об изучении Толстым «Критики практического разума» [18, S. 374—379]).

<sup>4</sup> Трактовка вещи в себе приобретает совсем иные, чем приняты неокантианством, смыслы, если учитывать, что в апофатическом богословии этим термином было принято именовать божество. Так, Майстер Экхарт применяет слово *dinc* (*вещь*) для обозначения Бога (*hoehste und oberste dinc*) и души (*groz dinc*), на что и обращает внимание Хайдеггер в работе «Вещь» (связывая *вещь* Экхарта с *вещью* основателя христианского апофатизма св. Дионисия Ареопагита) [17, с. 322]. Правда, в следующем абзаце «вещь» у самого Канта Хайдеггер трактует уже вполне в неокантианском духе. Из последних работ об апофатическом богословии, в которой поднимается вопрос, в том числе и о немецкой апофатике — книга Горзда Коциянчича «Опосредования: Введение в христианскую философию» (СПб.: Алетейя, 2009).

<sup>5</sup> Цитату привожу исключительно с целью дать распространенное в философских словарях и учебниках представление о вещи в себе. Диалектический материализм легко перешел на неокантианскую риторику.

разума): мир, душа, свобода и Бог. Все остальное содержание познания — лишь побочный результат познания этих предметов. Данные предметы, рассмотренные в определенном аспекте, являются предметами нравственной философии, а не гносеологии. Правда, другой аспект относит их к онтологии (уточним, к онтологии классической, а не к современной). Однако не в том прямая связь познания вещей в себе с этикой, что их можно интерпретировать в моральном смысле или что Бог, бессмертие и свобода — постулаты практического разума, а в том, что эти вещи делают возможным все бытие, включающее и сам мир, и его познание, и устройство опыта, исключительно как подчиненное нравственной цели. Потому по отношению к этим предметам правильнее будет употреблять выражение «нравственная онтология». Что оно должно означать? Ничего другого, чем то, что устройство познания, опыта и природы имеет нравственные основания, что в основе сущего лежат моральные принципы, что онтология, по сути, есть этика.

Начнем с познания. Аристотель начинал свою метафизику с утверждения о познании как об изначальном стремлении человека. Мы недалеко ушли от Аристотеля. Познание есть постулат европейской антропологии. Именно познание определяется как природа человека. При этом за скобками такой антропологии и такой космологии остается цель этого положения дел (человек понимается здесь как рассудочная сила, с помощью которой природа познает себя, а точнее, рассчитывает; здесь пролегает прямая линия от Эриугены через немецкую натурфилософию к позитивистам, в таком духе нередко трактуется пресловутый антропный принцип современной космологии). Почему познание — природа и судьба человека? Такой вопрос даже не возникает — он противозаконен. В природе вообще не может быть целей: вопрос о *causa finalis* не должен выходить за рамки этики, под таким лозунгом проводится ревизия метафизики — от Жана Буридана до Фрэнсиса Бэкона, в результате этой работы формулируется предмет новой физики. Следует заметить, что вместе с целью пропадает и содержание способности познания. Остается лишь форма. Исходная предпосылка Канта такова: требуется трансцендентальная аналитика способности познания, то есть нужна логика, не безразличная к своему содержанию (в нашем случае — к цели познания). Такая логика не спорит о том, существует познание или нет. Она лишь позволяет себе спросить: а как возможно познание? Не в том смысле спросить, в каких отношениях находится разум и вещи в себе. Действительно, познание вообще (формально) возможно лишь в том случае, если в столкновении с миром разум получает новую информацию. Но не информация о мире является предметом познания, о котором говорим мы. И тем более не о возможности ее технического применения. Научный и технический прогресс разворачивается в сфере опыта, а не свободы, и потому не имеет *практической* ценности<sup>6</sup>. Вопрос заключается не в том, каким образом должны быть устроены вещи и человек, чтобы акт познания состоялся, а в том, с какой целью человек стремится к познанию? Что ему в нем? Почему он рассматривает познание как нечто существенное и определяющее его природу? Вопрос мог бы стоять так: какое познание спасет человека? Если мы возьмем в помощь библейское сказание о познании и о грехопадении человека, то мы поймем, что Адам и до того, как попробовал яблоко познания добра и зла, был вполне умен. Но не был разумен. Он давал имена всем тварям земным (занимался научной классификацией), разговаривал с Богом, властвовал над всеми созданиями, кстати, не знал стыда, но не знал и добра и зла, того единственного знания, которое, по слову искусителя, сделает его «как боги». Но именно с момента познания добра и зла природа человека меняется, и его уже не волнует познание как таковое (всезнание). И уже именно незнание, агностицизм является природой человека.

Дело не в том, что познание Бога, бессмертия и свободы недостижимо или даже невозможно в принципе (непознаваемость есть онтологическая особенность этих предметов), а в том, что и стремление к познанию этих вещей и одновременная невозможность его есть *принцип* антропологический. Так устроены не сами вещи, а человеческий разум, и у такого устройства есть цель, что означает, независимо от содержания этой цели, что разум есть орган нравственный, а не (только) познающий. Самó познание при таком *положении вещей* становится задачей нравственного порядка — вот главный вывод кантовской гносеологии. Агностицизм как особенность именно человеческой, а не разумной природы вообще — не следствие некоторых естественных причин, а судьба человека, имеющая нравственную задачу. Именно несовершенство нравственной природы человека — причина его неведения относительно предметов истинного его интереса. Предоставим слово самому Канту:

Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера ее познавательных способностей... должна считаться подходящей для этой цели [8, с. 689].

Критика чистого разума показывает, что имеющихся в его распоряжении способностей недостаточно, чтобы решить по-настоящему интересующие его задачи.

<sup>6</sup> *Практика* марксизма для Канта не может быть «критерием истины», поскольку, во-первых, опыт и техника (то, что мы привыкли называть *практической наукой*) и есть само познание, а во-вторых, именно в качестве познания наука не может быть практикой, так как познание здесь не имеет дела с нравственной материей, со свободой, а только с природой [12, с. 841 — 847].

Здесь природа, кажется, наделила нас способностью, необходимой для нашей цели, лишь как *мачеха* (stiefmütterlich). <...> Но допустим, что природа снизошла до нашего желания и наделила нас той способностью пронизательности или просветленности, которой нам хотелось бы обладать или которой мы действительно, как воображают некоторые, обладаем; каково было бы, по всей вероятности, следствие этого? Если бы не изменилась и вся наша природа, то склонности... потребовали бы своего удовлетворения и потребовали бы максимального и продолжительного удовлетворения под именем счастья. Моральный закон заговорил бы потом... Но вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами* постоянно стояли бы *Бог и вечность* в их *грозном величии*... Нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено, но... большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — по долгу, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо *жестикуются*, но в фигурах *нет жизни*. Так как, однако, дело обстоит у нас совершенно иначе и мы при всем напряжении нашего разума можем иметь только очень смутные и сомнительные виды на будущее, а мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать это, моральный же закон в нас... позволяет нам заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного, то может иметь место истинно нравственное убеждение, непосредственно относящееся к закону, и разумное существо может стать достойным быть причастным к высшему благу, соразмерному с моральной ценностью его личности, а не только с его поступками. Следовательно, и здесь было бы верно то, чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как и в том, что она нам дала [8, с. 691—693].

Таким образом, мы от критики способности познания перешли в сферу онтологии. Если критика чистого разума двигалась «вдоль» природы (рассматривала, как «устроен» опыт, а также рассудок и разум и как порождения природы, и как образования, имеющие собственную природу), то критика (трансцендентальный анализ) способности познания встает «поперек» природы и задает вопросы о ее целесообразности. В самом деле, почему человеку присущ именно такой вид разума, а не иной? Вопрос для Канта не праздный, а, можно сказать, системный. Кант всегда имеет в виду, что человеку присущ *специфический* вид разумности<sup>7</sup>. Собственно говоря, этот вопрос вытекает из природы свободы, из отношений к ней разума человеческого. Может ли свобода быть сотворенной, как может быть (этому ничто не противоречит) сотворен весь мир? Очевидно, что нет, иначе она не была бы свободой. Для Канта «основной вопрос» метафизики формулируется прямо противоположно тому, как он сформулирован у Хайдеггера. Хайдеггер исходит из некоей очевидной невозможности сущего, в силу чего вопрос этот будет звучать так: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?» [16, с. 87] Такой вопрос для Канта был бы абсурдным и философски незрелым, приводящим к утвердительному ответу о существовании ничто. Ничто невозможно. Но причем здесь свобода? Дело в том, что идея свободы и ничто — одной природы. Онтологически ничто парадоксально, как парадоксальна свобода. Ничто не может предшествовать бытию, ибо в таком случае Творец прежде бытия был бы вынужден сотворить небытие. Таким же образом дело обстоит и со свободой. Если свобода сотворена, то она не свобода, но если Бог не творил свободу, то он и не Творец. В работе 1763 г. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» Кант исходит из невозможности бытия ничто. Более того, бытие Бога здесь выводится из одной только возможности существования. В максимально сжатом виде его доказательство можно представить формулой: поскольку ничто невозможно, Бог существует. К подобной логике Кант прибегнет в «Критике чистого разума» для доказательства бытия вещи в себе: возможность внутреннего опыта является доказательством наличия вещей вне нас (вещей самих по себе). Для наших рассуждений кантовская формула может звучать так: идея свободы — условие бытия природы (опыта). И наоборот, совершенно невозможно, чтобы свобода каким-либо образом возникла. Свобода предшествует миру, а не появляется в нем. Но идея свободы есть синоним разумной воли (неразумная, а следовательно, несвободная воля невозможна). И в таком случае мы приходим к довольно простому, очевидному, но неожиданному выводу: основание вещей нравственно. «Зависимость какой-либо вещи от Бога, поскольку Он — ее основание через посредство Своей воли, я называю *моральной*, всякую же другую — *неморальной*... Поскольку Бог содержит в Себе основание существования вещей, я признаю, что эта

<sup>7</sup> Причем эту специфичность Кант мыслит вполне эмпирически! Он во многих местах своих Критик помимо «разума как такового» описывает особенности мышления и воли божества и других сверхчеловеческих существ, а третья часть «Всеобщей естественной теории и истории неба» (1755) посвящена «опыту сравнения обитателей разных планет», где Кант с научной последовательностью устанавливает следующую природную закономерность: «Вся совокупность их достоинств подчинена определенному закону, по которому они становятся тем прекраснее и совершеннее, чем дальше от Солнца находится небесное тело, на котором они обитают». А «степень вероятности этой зависимости настолько велика, что она близка к полной достоверности» [6, с. 250].

зависимость всегда моральна» [7, с. 426]. То есть за опытом, по ту сторону явлений стоит разумная и, соответственно, добрая воля.

Законы, лежащие в устройстве мира, пускай только мира как опыта, априорно предполагают необходимость свободы. Что это может означать? Конечно, феноменологическое рассмотрение не дает поводов для такого вывода. Свобода, как и Бог, присутствует в мире исключительно ноуменально, а в сознании — даже нуминозно («нрав человека — его даимон», говорил Гераклит). Но дело не в парадоксах, которые понятие свободы имеет внутри себя и которые оно вносит в метафизику, и даже не в том, что без него невозможны ни мораль, ни даже самосознание. Гораздо важнее показать и философски продумать то, как идея свободы должна преобразить идею природы? Ведь само постулирование отсутствия свободы в природе (внеморальность ее) есть моральная максима. Чтобы быть верным новоевропейской метафизике, Кант должен был, подобно Декарту или даже подобно Лютеру (Кант мыслит не только внутри номиналистической традиции, но и внутри протестантской), выкинуть эту идею в «тьму внешнюю», заявить о ее принципиальной невозможности, объявить ее фантомом, прибегнуть к предустановленной гармонии, сказать, что «весь мир — театр» и что организм есть механизм, то есть пойти по одному из законных сценариев новоевропейской метафизики. Таков путь к благу, который эта метафизика обслуживает. Но тогда сломается идея нравственности. Кант не может так запросто разделить этику и механику с единственной целью — отвязаться от этики как от навязчивой мухи. И вовсе не потому, что Кант — скрытый моралист и христианин и просто боится вслед за французскими просветителями встать на борьбу с химерами общества, а потому, что не пыгается обмануть разум. Разум обманывается не только, а может быть, и не столько религией и суеверием, но и наукой и рациональностью. И дело даже не в обмане разума, которого и *обмануть нетрудно* и который *сам обманывается рад* (он сам — источник своих собственных иллюзий), а в том «простом» факте, что природа разума (*die Vernunft*) нравственная (хотя бы потому, что разум определяется самим Кантом как способность давать априорные принципы [10, с. 67]). Способность оперировать этими принципами — рассудок (*das Verstand*) — есть инструмент разума. Другими словами, разум отнюдь не есть зеркало мира, некая наивысшая форма отражения, познавательная или логическая способность, умение разворачивать цепь взаимосвязанных суждений — все это имеет в избытке рассудок. Именно к нему должен быть обращен лейбницевский лозунг: «Давайте посчитаем!» Мало того. Как раз разум для этой задачи мало приспособлен: он постоянно ошибается, человек создал множество всевозможных суррогатов рассудка в виде всевозможных калькуляторов, которые исключают возможность ошибки. Особенно трансцендентальной. Но не станем здесь заниматься разграничением понятий разума и рассудка в немецкой классике. Отметим лишь, что способность разума ошибаться (согласимся, что калькулятор не способен на ошибку, он лишь может быть неисправен) имеет фундаментальные онтологические и нравственные основания, связанные не в последнюю очередь все с той же свободой, которая является в том числе и трансцендентальным основанием самосознания. «Не ошибается тот, кто ничего не делает» — так говорит поговорка. Или тот, кто сам есть лишь звено в цепи причин и следствий, кто сам есть единица опыта. Именно способность к поступку и делает разум нравственным. Но то, что он способен ошибаться, — не продукт его собственной деятельности. «Так устроен мир». Но зачем? Ведь такое устройство противоречит любой рациональной цели! Гораздо логичнее, «природнее», эволюционнее, историчнее согласно всем рассудочным метафизикам разуму не ошибаться. То есть устройство и разума, который делает то, на что не имеет права с точки зрения рационализма, — руководит рассудком, и опыта, которое подразумевает возможность усомниться в его — пусть только трансцендентально! — аподиктичности, указывает, во-первых, на их разумное единство (единство их как целей), а во-вторых, на то, что их целесообразность трансцендентна как одному, так и другому. Уже получается, что не только разум имеет нравственную природу, но и опыт устроен таким образом, чтобы разум имел возможность в опыте свою нравственную природу хотя бы для себя самого воплотить.

Если изъять из самосознания идею свободы, то мы потеряем не только нравственность, но и самосознание, и разум, и волю. В таком случае мы должны будем исключить возможность человека, т.е. станем противоречить опыту. Ведь задача Канта — показать, как *возможен* человек, а не наоборот. А вставить по ту сторону добра и зла есть наивность человека бессовестного, но «*бессовестность* не отсутствие совести, а склонность не обращать внимания на суждения ее» [11, с. 336]. Не исключено, что в результате этой редукции идеи человечности из социального бытия мы получим лучший из лучших миров, наполненный всеми возможными благами, в котором не будет зла и преступлений (и потому Ницше, спутавший свободу с произволом, выглядит заурядным буржуазным морализатором). Но в нем не будет и добродетелей. Все будут послушны нравственному закону, но в лучшем случае так, как послушен камень закону падения. В нем не будет людей — только лицедействующие марионетки, как в

платоновских «Законах». Но если в этом мире по какой-либо причине окажется существо разумное, то мучениям его не будет предела. Но, к счастью, мир не таков. По какой причине?

Кант предпочитает исходить из априорных принципов для доказательства возможности идеи свободы и остальных вещей в себе. Но можно идти и противоположным путем, через демонстрацию наличия несвободы. Пусть ничто не говорит о том, что добрая воля (добрая воля синонимично есть воля свободная, а если вспомнить ап. Павла, то и любящая) действительно существует. Но ведь мы не станем спорить, что существует воля злая<sup>8</sup>. Добродетели нет, это так, но порок-то есть, его всегда можно схватить за руку. Потому что это — твоя собственная рука. Зло существует самым банальным эмпирическим образом и его можно наблюдать непосредственно. Так и для Ивана Карамазова существование Бога доказать невозможно, зато чёрт есть воочию<sup>9</sup>. Да, согласимся мы, абсолютно нравственного поступка не смог совершить ни один человек. Но возможен проступок. Возможность свободной воли кроется в наличии произвола. Да, произвол — не свобода, произвол принципиально не практичен. Он может быть техничен и прагматичен, но он не безнравственен, то есть не направлен против царства морали, поскольку вообще разворачивается не против законов свободы, а против законов природы<sup>10</sup>. Преступление — поступок произвола — имеет одну цель: утверждение самосознания. Преступление — единственный возможный эмпирический способ для самосознания сообщить о своем бытии. Так самосознание достигает главного для себя: жертвуя собственным благополучием, идя против правил благоразумия, оно показывает свою способность к нравственному бытию.

Полбеда знать, что ты — загадка среди других загадок природы, и полгоря думать, что ты — зло среди других зол мира. Это — не выводы разума спекулятивного (агностицизм чистого разума) и практического («человек по природе зол»), а исходные данные, проверенные критикой. Выводы еще ужаснее. Человек — не просто тайна среди тайн, он — тайна лишь для себя. Именно через эту тайну и мир делается тайной, человек сам и есть та загадка, которой запечатывается мир. Его врожденный агностицизм — не дефект и не аномалия, а условие возможности нравственного бытия. Не замечать того, что по ту сторону вещей стоит нравственный закон, не может «даже самый обиденный рассудок», однако нужно сказать, европейская метафизика прошла довольно изощренный путь, чтобы научиться не замечать этой очевидности. Но эта близорукость разума — не простая ханжеская гордыня самосознания, обреченного либо утверждать свое собственное бытие посредством тавтологии преступления (я = мой грех), либо погрязать в благоразумном бездействии<sup>11</sup>. Сама возможность заблуждения разума есть принцип мироустройства, а антиномии и паралогизмы призваны поддерживать его в вечной нерешительности. Действие, опирающееся на любую систему метафизических оснований, будет несвободным, т.е. безнравственным. А по сути, оно не будет действием вообще (как не будет Творцом мира и первосущностью деизма). «Все течет» — это еще не означает, что нечто происходит. Царство опыта есть только материал для поступков. И со злом дело обстоит не так просто, как кажется. Не «мир во зле лежит», не я, человек, как причастное миру зол, а дело идет таким образом, что именно я и являюсь источником мирового зла, и нет никакого иного. Это как если бы ты сорвал маску с дьявола и увидел под нею свое лицо. И миф о Люцифере становится сказкой, поскольку правда открылась, и не на кого более перекладывать ответственность за зло, поскольку нет больше никого другого, называющегося моим именем.

Добро и зло — не равноправные члены оппозиции, между которыми лежит пресловутый «моральный выбор» философии произвола. Чтобы совершить зло, достаточно просто ничего не делать. Зло не есть поступок, зло есть отсутствие поступка, это естественное состояние неразумного существа. Довольно странная получилась идея, но эта странность исчезает, если посмотреть на этот вывод в порядке мировых целей. Человек потому «по природе зол» (вернее, для того), чтобы иметь возможность стать существом нравственным. В царстве природы «все необходимо» для того, чтобы была

<sup>8</sup> Ее можно было бы назвать аксиомой метафизики произвола, например, у героя «Записок из подполья» Достоевского, у Ницше или у Сартра; правда, Кант такую волю волей бы не назвал, потому что в понятие воли входит понятие свободы, а в понятие свободной воли — понятие блага: свободная воля не может желать зла и оставаться при этом свободной. Из приведенных в пример трех авторов, пожалуй, лишь первому удалось постичь эфемерность зла. Хоть герой Достоевского и начинает свои записки словами «Я человек больной... Я злой человек» [3, т. 5, с. 99], но зло он отождествляет с болезнью, то есть с природным состоянием, а не со свободным. Уже на следующей странице он признается, что наврал, что он злой человек: «...со злости наврал... а в сущности никогда не мог сделаться злым» [3, т. 5, с. 100].

<sup>9</sup> О связи основных идей «Братьев Карамазовых» Достоевского и «Критики чистого разума» Канта см. [1].

<sup>10</sup> Внутренняя жизнь героя «Записок из подполья» — типичный произвол самосознания «по ту сторону добра и зла». Он не может проявить свою свободу нравственным образом, поскольку эмпирически ее проявление ничем не будет отличаться от прагматичного благоразумия. И потому каждый его поступок — пакость (он не преступен, но направлен против успокоившегося в собственном благоразумии самосознания).

<sup>11</sup> «Да-с, умный человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным; человек же с характером, деятель, — существом по преимуществу ограниченным» [3, т. 5, с. 100].

возможность поступать свободно. А разум ограничен в познании самых важных для него вопросов потому, что только так он может понять, что мир сотворен доброй волей.

#### Список литературы

1. *Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.
2. *Гулыга А.В.* Кант. М., 1981.
3. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 99–179.
4. *Калинников Л.А.* Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды). М., 2008.
5. *Калинников Л.А.* Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.
6. *Кант И.* Всеобщая естественная теория и история неба // Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 113–260.
7. *Кант И.* Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Там же. С. 383–498.
8. *Кант И.* Критика практического разума // Соч. в 4 т. на немецком и русском языках / отв. ред. Н. Мотрошилова и Б. Тушлинг. М., 1997. Т. 3. С. 277–733.
9. *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. 2001. Т. 4. С. 69–833.
10. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на русский и европейские языки. М., 1998.
11. *Кант И.* Метафизика нравов // Соч.: в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. М., 1965. Т. 4, ч. 2. С. 107–438.
12. *Кант И.* Первое введение в «Критику способности суждения» // Соч. в 4 т. на немецком и русском языках / отв. ред. Н. Мотрошилова и Б. Тушлинг. М., 2001. Т. 4. С. 835–957.
13. *Румянцева Т.Г.* Вещь в себе // История философии: энциклопедия. Минск, 2002. URL: [http://slovari.yandex.ru/dict/hystory\\_of\\_philosophy/article/и/и-0091.htm](http://slovari.yandex.ru/dict/hystory_of_philosophy/article/и/и-0091.htm) (дата обращения: 06.06.2010 г.)
14. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
15. *Толстой Л.Н.* Письма 1882–1899 // Собр. соч.: в 22 т. М., 1978–1985. Т. 19.
16. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / пер. Н.О. Гучинской, предисл. А.Г. Чернякова. СПб., 1997.
17. *Хайдеггер М.* Вещь // *Хайдеггер М.* Время и бытие / пер., сост., ком. В.В. Бибикина. М., 1993. С. 316–326.
18. *Krouglov A.N.* Leo Nikolaevič Tolstoj als Leser Kants: Zur Wirkungsgeschichte Kants in Russland // *Kant-Studien*. 2008. Н. 3 (№99). S. 361–386.

#### Об авторе

*Положенцев Андрей Михайлович* – канд. филос. наук, доц. кафедры этики философского факультета СПбГУ, [andrey@polozhnzev.ru](mailto:andrey@polozhnzev.ru)

#### About the Author

*Dr. Andrei M. Polozhentsev*, Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University, [andrey@polozhnzev.ru](mailto:andrey@polozhnzev.ru)