ПАРАДОКСЫ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ КАНТА: АКТУАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Н.В. Мотрошилова

За два столетия, прошедшие со дня смерти Канта, в сфере человеческого духа произошло неисчислимое множество важных событий. Если искать в этой истории устойчивые интеллектуальные тенденции, то одной из них должен быть признан постоянный и растущий интерес к философии великого Канта. А если, далее, мы будем отыскивать самый общий и самый значимый ответ на вопрос о причинах непреходящего влияния кантовской философии, то мы, скорее всего, скажем – вместе с Гегелем и многими другими выдающимися мыслителями разных стран и народов: суть в том, что принцип свободы является одним из фундаментальных принципов (у Гегеля сказано – Cardinalprinzipien) – кантовского учения. Принцип свободы действительно пронизывает всю кантовскую философию. Отсюда примечательное созвучие между учением Канта и целыми столетиями истории человечества, тенденция которых может быть усмотрена в трудной и противоречивой борьбе индивидов, стран, континентов, всего человечества за свободу и свободы в самых разных смыслах – и прежде всего в борьбе за признание и соблюдение прав и свобод каждого индивида.

Но если бы мы свели все к прославлению и защите великим мыслителем принципа свободы, то, боюсь, осталось бы непонятым, в чем состоит особый вклад Канта в понимание свободы и само дело свободы. Спросим себя: кто же в наше время не говорит о свободе? Какие политические силы, партии, группы, лидеры не вносят слово "свобода" в титульные заголовки своих программ и речей? И в то же время жесткий, решающий вопрос: не скомпрометирован ли принцип свободы тем, что (по крайней мере) за последние два века во имя свободы пролиты реки крови и принесены в жертву миллионы жизней? Если бы заслуги в деле свободы измерялись количеством громких слов и призывов, если бы речь шла об оправдании жертв во имя свободы, свободы во что бы то ни стало, то Кант и другие теоретики не смогли бы выиграть заочного "соревнования" с наиболее рьяными глашатаями свободы, в которых и в последние два десятилетия не было недостатка.

Возможно, главный тезис моей статьи кому-то покажется неожиданным. Но я решаюсь выдвинуть и защитить следующую основную мысль: величие Канта как мыслителя состоит не только и даже не столько в провозглашении принципа свободы, сколько в теоретическом и одновременно практически значимом, до сих пор актуальном рассмотрении тех трудностей, антиномий, т.е. неизбежных противоречий-парадоксов, с которыми "на все времена" (jederzeit) связаны и защита, и особенно реализация принципа свободы.

ГЛАВНЫЙ ПАРАДОКС СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ КАНТА

Основной парадокс кантовского понимания свободы – парадокс, который имеет не только теоретическое выражение, но и жизненно-практические следствия, – я вижу в следующем.

С одной стороны, пока речь идет о **теоретической** философии, Кант не просто собирает, но прямо-таки нагромождает великие затруднения, выпадающие на долю тех, кто хотел бы рационально, исключительно на уровне познания (в том числе научного) оправдать, защитить приоритет принципа свободы перед лицом принципа детерминизма, т.е. необходимых обусловленностей любого рода – начиная от законов природы до реалий общественного бытия и жизни каждого индивида. К тому же тема свободы в "Критике чистого разума" если и определяет кантовский анализ, то это происходит, так сказать, подспудно и становится ясным только благодаря итоговому результату. А формально проблема свободы рассматривается только в контексте одной из антиномий (именно третьей антиномии) и ее последующих толкований. Притом речь идет об антиномии космологической, где свобода отнюдь не выступает сама по себе, а в сложном переплетении – противостоянии по отношению к принципу обусловленности всего происходящего цепью природных причин.

Еще одна немалая трудность: антиномии, не случайно названные космологическими, в "Критике чистого разума" как бы парят над всей реальностью человеческих действий и относятся, так сказать, к космическому балансу, анализируемому сугубо абстрактно. В третьей антиномии речь, говоря коротко, идет о том, что в пределах этого баланса космической бесконечности можно и следует допустить, как гласит тезис антиномии, "*абсолютную спонтанность* причин – [способность] самостоятельно начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть, [давать начало] трансцендентальной свободе, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений никогда не может быть завершен" ("Критика чистого разума". B 474). Или следует утверждать, как гласит антитезис той же антиномии, что "нет

никакой свободы" и что "все в мире совершается по законам природы" (там же. В 473).

При более конкретном рассмотрении обнаруживается, что "свобода", взятая в поистине космических масштабах, относится не только к человеку, но прежде всего к Богу с его абсолютной спонтанностью (а уж в силу этого к человеку) и к абстрактно-метафизической возможности "причинности через свободу". Итак, если кто-то посетует, что в "Критике чистого разума" свободе отведено скромное и отнюдь не самостоятельное место, что она мыслится абстрактно, то он будет по-своему прав[1]. Но все это, однако, лишь одна сторона общего парадокса кантовской философии.

Другая его сторона: в сфере **практического** разума, т.е. в нравственной, правовой областях, Кант делает свободу главным исходным постулатом. Ибо без фундаментальной роли свободы он не мыслит деятельности индивидов, их взаимодействия друг с другом. И без исходного постулирования и анализа свободы вообще немыслима для него философия практического разума.

Кто-то может спросить: а какое значение эти философские умствования имеют к реальной жизни людей, к процессам действительной истории? Отвечу: самое прямое, самое непосредственное. Означенный выше философско-метафизический парадокс, как будто бы относящийся только к учению Канта, одновременно зарисовывает парадоксию реальных человеческих действий и размышлений, парадоксию самого существования, развития человека и человечества. И состоит эта парадоксия в следующем: – человек – существо, относящееся к двум мирам, удивительное и по-своему парадоксальное явление. С одной стороны, он является одним из звеньев в цепи природного развития, а потому подчинен законам и принципам непререкаемой "причинности через природу". С этой точки зрения антитезис третьей антиномии, поскольку он говорит о всевластии и неотменимости законов природы, выражает естественнонаучную и философскую истину. И одновременно истину практическую. Или, говоря вместе с Кантом на его философском языке: "Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна из естественных причин, каузальность которых необходимо подчинена эмпирическим законам" ("Критика чистого разума", В. 574). Суть главного практического следствия, вытекающего из космологической позиции антитезиса, такова: человек не может и не должен надеяться на то, что ему удастся (например, благодаря прогрессу познания, науки и техники) отменить жесткую причинность природы или безнаказанно пренебрегать ею. (Например, сколько бы новшеств мы ни ждали от научно-технического прогресса, как бы ни преодолевалась благодаря ему жизнь отдельного человека, непреодолимы, увы, смерть человеческого тела и его подверженность болезням.) Отсюда, в свою очередь, вытекает множество конкретных следствий, касающихся мудрого, предусмотрительного,

сбалансированного отношения каждого человека и всего человечества к природе, к космосу и к природному, космическому, телесному началу в самом человеке. И вытекает, если хотите, целая философия жизни и смерти, обязательно учитывающая природно-космическую сторону человеческих существования и сущности.

Однако есть не менее важная для человека истина в "позиции" тезиса. Дарованная человеку спонтанность действия (т.е., как сказано у Канта, способность "самостоятельно начинать тот или иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы") – не нечто произвольное, а коренящееся во внутреннем балансе космоса, мироздания, в божественном попечении над ним. Практические следствия этой, выражаясь словами Канта, "трансцендентальной свободы", очевидны: в позиции тезиса человек находит самые глубокие, поистине космические корни своих свободы, активности, возможностей выбора. И, если учитывать мысли, высказанные в ранней работе "Всеобщая естественная история и теория неба", Кант лелеет надежду, что в космосе есть и другие разумные существа. А значит, человек, по Канту имеет право испытывать гордость от своей причастности к этой линии, тенденции космических начал, восходящих к "абсолютной" спонтанности, или божественной свободе.

Означенный общий парадокс, что равно вытекает из теоретических выкладок Канта и из исторической практики, не дается человеку благостно, непротиворечиво, а задается ему именно в виде неснимаемой и болезненно переживаемой антиномии. Человек в своей жизни, в своем поведении может объективно и субъективно склоняться то (преимущественно) к линии тезиса, то к линии антитезиса. Иными словами, он может когда-то, в чем-то, а бывает, что и в главном ощущать себя подвластным одной внешней необходимости, природной и социальной. И вести себя как послушное орудие в ее руках. (Тогда он фактически становится данником антитезиса, как бы мудрёно, метафизически ни была выражена эта позиция у самого Канта.) Но полностью отдаться, если можно так выразиться, "метафизическому конформизму" человеку не дано. Ибо он столь же объективно принадлежит и миру свободы: ему постоянно приходится спонтанно, самостоятельно начинать ряд явлений, до того не существовавших, но сразу же вписывающихся в цепочку всего, что подвластно законам природы. Таким огромным "новым рядом" причинности является само человеческое общество, возникновение и цивилизационное совершенствование которого должно, однако, прилаживаться к "причинности через природу", что также дается человеческому обществу весьма трудно. Такими новыми рядами, спонтанно, в этом смысле свободно начатыми именно человечеством, становятся сферы должного, т.е. нравственности и права. Здесь и отдельный человек не только может действовать спонтанно, свободно, на основе выбора – он в известной степени и не может в этой сфере действовать иначе. Ибо человек, по Канту, принадлежит не

только к природно-естественному, но и к сверхприродному, или интеллигибельному, миру. Кант говорит: "Сколько бы ни было естественных мотивов, побуждающих меня к *волению*, сколько бы ни было чувственных возбуждений, они не могут породить *долженствование* – они могут произвести лишь далеко не необходимое, а всегда обусловленное воление, которому долженствование, провозглашаемое разумом, противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет" ("Критика чистого разума", B 576).

Итак, антиномичность, т.е. неснимаемая противоречивость тезиса и антитезиса, причинности через природу и причинности через свободу, – не выдумка Канта, а обобщение непреходящей судьбы драматического сосуществования природы и человека. А также обобщение неснимаемой драмы человеческого духа, исторического противоборства "партии" тезиса, т.е. партии свободы и "партии" антитезиса, т.е. партии необходимости, детерминизма. (Разумеется, слово "партия" употребляется здесь не в узкополитическом, а скорее в метафизическом смысле, хотя в политике мы тоже нередко находим отражение борьбы такого рода "метафизических" партий.) Это противоборство в самых разных формах проходит через всю человеческую историю и, в частности, через историю человеческой мысли. Кант глубоко осознал это, в чем состоит его огромная заслуга перед человечеством. Фактически он доказал, что обе "партии" и без их видимой консолидации будут постоянно существовать, воспроизводиться, бороться и на арене практической жизни, и в области духа. Но нельзя ли ожидать, что какая-то партия (скажем, партия свободы) победит другую или что тезис и антитезис будут "сняты" в третьей, якобы более верной позиции? Например, в той, которая определяет свободу как "познанную необходимость" и тем самым якобы делает ненужным весь "спор разума с самим собой"? Согласно Канту, надеяться на такое было бы наивно. Его правота в том, что неснимаемость антиномий разума отражает антиномичность самой реальности и практики рационального человеческого действия.

В этом можно убедиться, обратившись к живому опыту. Честно призна́емся себе: пока и поскольку каждый из нас планирует свои действия или осмысливает их post factum, принцип свободы никак не может иметь заведомого или гарантированного приоритета перед принципом детерминизма. Это хорошо знает каждый, ибо мы, какими бы спонтанными ни были отдельные наши действия, подчиняемся многим природным и социальным "необходимостям". К тому же мы повседневно проделываем для себя и других процедуры такого их обоснования и оправдания, при котором господствуют ссылки на власть объективных обстоятельств природного или социального характера. Политики всех времен и народов, особенно потерпев поражение в политических баталиях, для его объяснения довольно часто прибегают к "детерминистическим" аргументам. Во многом на детерминистических ссылках на неотменимые объективные обстоя-

тельства покоится самооправдание тех, кто преступил нравственные и правовые нормы (в том числе преступников и их адвокатов). Конечно, нашим оправданиям и аргументам такого рода (удивительно близким аргументам кантовского чистого разума в защиту объективной обусловленности деяний, поступков, идей) можно противопоставить вполне содержательные контраргументы.

Говоря обобщенно, сторонники свободы защищают способность и вменяемость человека к свободе, тоже апеллируя к реальным чертам человеческого поведения и человеческой мысли. Несмотря на всю власть, детерминирующее влияние внешних сил человек даже в по видимости "безвыходных" ситуациях может добросовестно обнаружить возможность выбора, варианты поведения, т.е. свободы. Но сторонники той мысли, что свободу при всех условиях и обстоятельствах следует поставить во главу угла, могут быть весьма недовольны предложенным Кантом решением общего парадокса свободы (больше всего в "Критике чистого разума"). Ибо, как было показано, Кант – пока он движется в "пространстве" теоретического разума – отнюдь не отстаивает безусловного приоритета принципа свободы. Но какое бы то недовольство ни испытывала "партия свободы" (которой я лично весьма сочувствую), реальности истории и повседневного действия соответствует удержание именно антиномии детерминизма и свободы. Возьмем, к примеру, противостояние тезиса и антитезиса в международной политике, где всегда были и сегодня наличествуют два типа политиков. Одни в отношении к странам и народам обращают внимание на события, обстоятельства, которые уже сплелись чуть ли не в неразрывную цепь исторических детерминаций. Скажем, две страны накопили в отношении друг друга весьма негативный исторический опыт. Подход "политиков антитезиса", о которых сейчас идет речь, таков: из исторического опыта взаимного недоверия и противостояния стран, групп стран и народов уже нельзя выпрыгнуть. И если "для приличия", думают они, приходится произносить слова о мире и сотрудничестве, на деле (и скрытно) надо продолжать противостояние, ибо оно исторически детерминировано. Я надеюсь, вы узнали в этом типологическом портрете совсем не малочисленных политиков, которые и в сегодняшнем мире если не на словах, то на деле продолжают холодную войну.

Но ведь встречаются (хотя, увы, много реже) и политики другого типа. И они, конечно, помнят о прошлом, и они испытывают чувство обиды или, наоборот, чувство вины, когда речь идет о решении международных вопросов. Однако они демонстрируют готовность и способность отвлечься от этой "естественной" причинности истории и в отношениях с другими странами, народами свободно "начать новый ряд" отношений и дел, сообразованных с требованиями мира, согласия. Это и есть политика, вытекающая из принципа "истории во всемирно-гражданском плане", если пользоваться важнейшим

для современности термином Канта. Такая политика сообразуется также с принципом свободы в кантовском толковании. И, казалось бы, у "партии свободы" в сегодняшнем мире должно быть особенно много преимуществ и возможностей. Однако и здесь встречается множество трудностей и противоречий.

Например, опыт России последних десятилетий убедительно показал: хотя во главу угла реформаторами был по праву поставлен принцип свободы, сама стратегия движения огромного государства к свободе не была продумана и не была осуществлена в ее сложном взаимопереплетении с исторически сложившимся опытом, с социальным порядком, равновесием, системой сдержек и противовесов. Многое здесь зависит от того, что в сознании индивидов и в общественном сознании стран, переживших времена тоталитаризма, всегда живут завышенные надежды относительно обретения социальных свобод. Кажется: вот мы получим в свое распоряжения все эти бесценные права и свободы человека – и жизнь всех или очень многих граждан государства чудесным образом изменится. В принципе в сегодняшней России уже осуществились позитивные подвижки в сторону признания прав и свобод человека, снятия целого ряда утеснений свободы, которые были характерны для тоталитарного общества. Но обретение новых свобод, как это всегда бывает в истории, принесло с собой и новые социальные проблемы, не говоря уже о том, что в наследство от давнего и недавнего прошлого нам достались некоторые детерминированные историей несвободы.

Было бы неверно утверждать, что страны с давними традициями свободы и демократии сегодня могут похвастаться, будто они справились с парадоксами свободы. Один из главных изъянов современной цивилизации состоит в том, что процедуры реализации формально признанных и якобы всеобщих прав и свобод человека наталкиваются на условия и препятствия реального и даже формально-правового порядка (социальное неравенство, ведущее к стартовому неравенству возможностей и к правовому неравенству, бедственное положение "униженных и оскорбленных", бюрократические препоны и множество других уже сложившихся цепей социальных причин). И хотя это признанный факт, в целом ряде доминирующих политико-правовых рефлексий современности акценты заметно смещены. Так, исключительный интерес правозащитников разных стран и организаций прикован к правам и свободам маргинальных слоев населения, к "протестным" или попросту преступным группам и действиям. Разумеется, права таких индивидов и слоев защищать надо. Но голоса подобных правозащитников почти совсем не слышны, когда речь идет, скажем, о сотнях и тысячах законопослушных граждан, страдающих от терроризма, от тех "борцов за свободу", для которых свобода как цель есть все, а принесение в жертву многих жизней – ничто. Эти реалии сегодняшнего дня снова возвращают нас к парадоксам свободы в толковании Канта.

ПАРАДОКСЫ СВОБОДЫ В СФЕРЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Мы уже говорили, что в "Критике практического разума" Кант с самого начала вводит в качестве исходного принципа свободу (воли), которая – вместе с бессмертием души и бытием Бога – рассматривается им в качестве постулатов чистого практического разума. Это, согласно Канту, означает: без предпосылания свободы невозможно даже и говорить о нравственности (и, соответственно, о праве): "если бы не было свободы, то не могло быть и речи ни о каком нравственном законе в нас" ("Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen ist"), см.: *Kant I.* Werke: Zweisprachige deutsh-russische Ausgabe / Hrsg. N. Motroschilova, B. Tuschling. Moskau, 1997. S. 280, 281. Но при ближайшем рассмотрении второй кантовской "Критики" даже благожелательный читатель, тем более настроенный на волну принципа свободы, должен с удивлением обнаружить с какими противоречиями и парадоксами связана реализация этого принципа также и на почве практического разума. Принципиальный парадокс заключается в следующем.

С одной стороны, как уже сказано, свобода объявлена постулатом, а значит, в известной степени фундаментом сферы практического разума, которая в кантовском истолковании является областью нравственного, правового, т.е. в определенном измерении – социального действия. С другой стороны, при подробном разъяснении постулата свободы оказывается, что в нравственно-правовой, социальной областях он – в высшем своем исполнении – означает следование долгу, принципу долженствования. А значит, провозглашается подчинение индивида тому, что выходит за пределы его (эмпирических) желаний, его (обычных) представлений о счастье – и часто даже противоречит всему этому. В ярких и торжественных словах характеризуя долг, Кант в отношении него задается действительно важным вопросом: "Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего потакающего, что льстило бы людям; ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что́ внушало бы отвращение в душе или вызывало страх; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать почтение к себе (хотя и не всегда соблюдение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, – где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только сами люди могут себе присудить?" (Ibid. S. 509–511, 508–510).

Ответ Канта на поставленный применительно к долгу вопрос специален и труден. Источник "аристократического" благородства

долга (а значит, источник действительной, позитивной свободы) Кант видит, во-первых, в противостоянии человека своим "плебейским" склонностям, "патологическому" миру желаний, – в дистанцировании по отношению к ним[2], а, во-вторых, в превращении индивида в личность. И вот что очень важно: только сами люди, в чем Кант совершенно прав, могут "присудить" себе достоинство соблюдения долга и ответственность перед другими людьми. Добавим, что только истинно свободные люди способны возлагать на себя ответственность за себя самих и других индивидов, тогда как стремление человека (равно как социальных групп, целых народов) приписать себе только права свободы, а на других возложить все бремя ответственности – верный признак их действительной несвободы. И все-таки из песни сло́ва не выбросишь: долг, согласно Канту, жестко требует подчинения, почтения, требует, чтобы "замолкали все склонности" человека. А знаменитый кантовский категорический императив и вовсе возлагает на отдельного человека не иначе чем святую обязанность добровольно и гордо выступать своеобразным автором его же ограничивающего "всеобщего законодательства": "Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу всеобщего законодательства" ("Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zu gleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Ibid. S. 348, 349). (Кстати, хотя в нашем двуязычном немецко-русском издании "Критики практического разума" мы исправили ошибку переводов категорического императива изданий советской эпохи, – а в них в удивительном "созвучии" с марксистской этикой было выпущено слово "jederzeit", т.е. всегда, во всякое время! – у нас с постоянством, достойным лучшего применения, продолжают цитировать неверный перевод...)

Эти черты морального ригоризма Канта, как известно, уже во время его жизни породили волну критики (вспомним хотя бы знаменитые сатирические стихи Ф. Шиллера). В конце XIX и в XX в. критические волны поднимались постоянно и нередко приводили к отвержению кантовской этики, превращенной чуть ли не символ "тоталитарного" насилия над личностью. Вспомним негативные характеристики Ницше: "от категорического императива Канта разит жестокостью" ("К генеалогии морали", § 6) или Кант "дает понять своей моралью следующее: "во мне достойно уважения то, что я могу повиноваться, – и у вас *должно* быть не иначе, чем у меня!" ("По ту сторону добра и зла", § 187); или у известного русского мыслителя Л. Шестова: "Категорический императив у Канта, утилитарные принципы у Милля имели лишь одно назначение – приковать человека к средним, привычным жизненным нормам, которые предполагались в равной мере годными решительно для всех людей" (*Шестов Л.* Достоевский и Ницше. СПб., 1903. С. 212).

Кант, надо отдать ему должное, понимал, что как будто бы положенная в фундамент всего чистого разума свобода ускользает и снова – как и на почве чистого теоретического разума – остается и нереализованной, и не гарантированной. В "Критике практического разума" (и особенно в "Основоположении к метафизике нравов") есть немало признаний такого рода. Так, почти к концу "Основоположений...", резюмируя предшествующее рассмотрение, Кант делает признание, способное обескуражить защитников идеи свободы: "Мы свели, в конечном счете, определенное понятие нравственности к идее свободы, последнюю, однако, мы не могли доказать даже только в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим помыслить существо разумным и одаренным сознанием своей причинности относительно действий, т.е. одаренным волей..." (*Kant J.* Werke. S. 227–229 (рус.); 226–228 (нем.)). "Надо признаться", пишет Кант, что мы как бы попадаем в порочный круг: "Мы полагаем себя в порядке действующих причин свободными, чтобы в порядке целей мыслить себя подчиненными моральным законам..." (Ibid. S. 233 – (рус.); 232 (нем.)).

Критики Канта á la Ницше, Шестов, постмодернистские критики могли бы еще отметить, что в тексте этических и правовых сочинений слово "свобода", пожалуй, встречается реже, нежели слова "подчинение", "принуждение", "самопринуждение" – на этот раз по отношению не к природной причинности, а к долгу, категорическому императиву, моральным целям и другим нравственным (а также правовым, общесоциальным нормам). Для этих критиков, что мы видели на примере Ницше, особенно неприемлемо, что высшим выражением свободы, автономии воли и одновременно выходом из честно зарисованных великим мыслителем парадоксов свободы становится добровольное подчинение ("самопринуждение") по отношению к сверхиндивидуальному ("всеобщему") законодательству. Поэтому-то, с их точки зрения, этика Канта становится чуть ли не "тоталитарной", "жестокой" по отношению к индивиду этической системой, по существу и в конечном счете перечеркивающей постулированный ею же самою принцип свободы. От подобной критики, как я думаю, не следует отмахиваться. Но если и говорить о парадоксах свободы, честно и глубоко вскрытых Кантом, то сразу надо признать: они относятся не только и даже не столько к его этической системе, сколько к противоречивости, даже парадоксальности реальной системы человеческого действия.

На мой взгляд, парадоксы кантовского ригоризма соответствуют действительной жесткости и порой даже жестокости морального регулирования практического действия и сознания каждой человеческой личности. Со времени Канта эти жесткость и жестокость не только не смягчились, а в известной степени возросли. И еще один парадокс: с развитием общества, с возвышением и углублени-

ем морального (правового) сознания личности и общества конфликт склонностей и долга, совести, выбора средств и отстаивание целей (как и конфликт формального права и материального интереса), вероятно, переживается личностью никак не менее остро и глубоко, нежели во времена традиционного (или тоталитарного) морально-правового регулирования. Полагаю, что Кант, которого критики так любили порицать за абстрактность и формализм, оказывается бóльшим реалистом, чем вчерашние и сегодняшние прекраснодушные апологеты свободы во что бы то ни стало, свободы без принуждения, свободы без ответственности. Ведь последние сначала – в выспренных словах отвлекаясь от жесткой реальности, изобретают некоторый образ максимальной свободы, противопоставленной принуждению и тем более самопринуждению, а потом обрушиваются на реальность, когда она оказывается не соответствующей их мечтам, и заодно и на тех теоретиков, которые – как Кант – ближе стоят к реальной противоречивости человеческой жизни.

Так не будет ли реалистичнее, жизненнее, если мы станем максимально подчиняться "велениям" нравственного долга (и также велениям правового регулирования) и будем усматривать меру свободы исключительно в степени добровольности, готовности идти в услужение тому, что в любое время выступает как нравственный долг? Не этому ли учит (а так полагают наиболее суровые критики) кантовская этика? Такой вывод, как я полагаю, противоречит существенной особенности кантовской теории практического разума и еще одному парадоксу свободы. Это парадокс эмпирически-наличного, исторически-конкретного и всеобщего этического (а также правового, общесоциального) регулирования. Если мы безоглядно, некритически подчиняемся этическим (соответственно правовым) регулятивам какого-либо конкретного времени, то поступаем все же не по-кантовски. (Правда, какое-то уважение мы должны питать и к ним, по крайней мере к тому факту, что хоть какие-то нормы в обществе имеются.) Главное для Канта свидетельство нравственного (правового) образа мыслей – ориентация на всеобщую форму нравственного закона, на моральный долг как таковой. И критики упрекали его за формализм и универсализм. Однако ведь сама форма категорического императива у Канта предполагает, что каждый отдельный человек – при всех внешних принуждениях – достаточно свободен, чтобы выбирать между различными максимами (общими формулами) поведения в пользу таких, которые он как бы от своего имени может содержательно "порекомендовать" человечеству в качестве принципов всеобщего законодательства. Критики, упрекающие Канта за формализм и универсализм, упускают из виду, что превращение категорического императива в общеобязательную норму действия может иметь самый конкретный жизненный смысл.

Например, отдельные люди (или группы людей, или страны), принимающие и исполняющие решения, согласно которым во имя свободы и демократии, возможно, даже следует наступательно принуждать другие страны, народы к демократии, в том числе силой оружия и кровавых военных действий, явно не выдержали бы испытания кантовским категорическим императивом. Ибо тогда им пришлось бы "порекомендовать" другим индивидам, народам, странам действовать теми же способами против них и их стран, мнящих себя "учителями демократии и свободы"... В определенной мере здесь содержится и частичный ответ на один из ранее поставленных вопросов, зарисовывающих глубинный парадокс всей и в особенности современной цивилизации: если "свобода" – одно из самых возвышенных, прекрасных слов в многоязыком лексиконе человечества, то почему во имя свободы лились и льются реки человеческой крови? Ответ в духе Канта означал бы, по крайней мере, следующее: 1) верификацию реальных, а не провозглашенных конкретных целей действия (в данном случае главная конкретная цель радетелей "свободы" – все-таки не свобода других народов, а собственные геополитические интересы наносящей удар страны; 2) (но даже при предположении искренности намерений) обнаружение того, что свобода и ее завоевание несовместимы с насильственными средствами вроде войны, разрушений, жертвования многими жизнями (включая жизни рядовых граждан своей страны, своего народа, даже если эти жертвы совершаются в "добровольном" религиозном ослеплении); 3) упомянутая проверка категорическим императивом. (Более подробный ответ на вопрос о движении от войны индивидов, стран, народов к прочному миру, к единству, даже к федерации народов Кант дает в весьма актуальном сегодня сочинении "К вечному миру".)

Вывод. Я вовсе не хочу сказать, будто учение Канта о свободе не заслуживает критики. Как целостная концепция оно, со всеми ее деталями, принадлежит прошлому. Новая, соответствующая нашему времени теория свободы, видимо, еще должна быть создана. Однако при ее создании, как я полагаю, должны быть обязательно приняты в расчет реальная и не снимаемая парадоксальность, антиномичность действий во имя свободы и мыслей человека о свободе, переплетение причинности через природу и причинности через свободу, неразрывность свободы выбора и подчинения долгу, взаимодействие свободы и ответственности. Должны быть осознаны опасности мнимого "преодоления" антиномий в духе пропаганды некоей абсолютной, безответственной свободы и сколь угодно кровавой борьбы за нее – или, наоборот, в духе конформистского, тоталитарного жертвования свободой (часто рядящегося в тогу "осознанной необходимости"). А все сказанное (как и многое другое, что выходит за рамки статьи) означает, что мы учитываем и высоко оцениваем постоянно актуализирующийся вклад Канта в понимание свободного действия и само дело свободы.

Допускаю, что драматическое изображение кантовской концепции свободы, предложенное мною в этой статье, не отвечает сложившемуся в кантоведении стилю повествования, при котором рассмотренные парадоксы выглядят не более чем плавными и "спокойными" переходами от одних разделов системы Канта к другим ее частям[3]. Но я прочла философию свободы великого немецкого мыслителя как глубокое воспроизведение действительной драмы человеческой свободы – и теперь уже не могу отказаться от такого прочтения.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] В этом кратком рассмотрении я не могу вдаваться в такие, например, важные детали: и в "Критике чистого разума" – с помощью аргумента так называемого трансцендентального идеализма – Кант обосновывает *возможность* свободы. "Его новый тезис гласит, что все пространственно-временные события могут быть, правда, принципиально объяснены в свете естественной каузальности: всякое событие имеет эмпирическую причину. Но он одновременно защищает тот взгляд, что свобода *возможна*: мы оцениваем наши действия не только исходя из перспективы наблюдателя естественной каузальности – мы *также* оцениваем их как события, которые должны быть каузально возведены к нашей собственной воле (Kr V A 538/539 B 566–567)" (*Klemme Heiner F.* Immanuel Kant. Frankfurt; N.Y., 2004. S. 55–56).

[2] Необходимо принять в расчет также кантовское различение между *негативной* и *позитивной* свободой, которое становится важным именно в сфере практического разума. *"Негативная* свобода состоит в способности нашего произволения (Willkür) не допускать, чтобы его детерминировали непосредственные материальные (чувственные) основания поступков... *Позитивная* свобода выходит за пределы этой способности произволения дистанцироваться по отношению к нашей чувственности. Человек, согласно Канту, свободен и в позитивном смысле, что значит: он автономен, если он сам может дать (формальный) закон для употребления своего свободного произволения" (*Klemme H.F.* Op. cit. S. 57).

[3] "Благодаря уходящему в перспективу различению между лишь эмпирическим и заключенным в самодеятельности интеллигибельным характером человека нейтрализуется антиномия природной каузальности и свободы... Самопротиворечие спекулятивного разума не препятствует обоснованию этического учения о человеческой свободе" (*Gerhardt V.* Immanuel Kant: Vernunft und Leben. Stuttgart, 2002. S. 199).

ЛИТЕРАТУРА

Allison Henry E. Kant's Theory of Freedom. Cambridge, 1990.
Gerhardt Volker. Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität. Stuttgart, 1999.
Guyer Paul. Kant on Freedom, Law and Happiness. Cambridge, 2000.
Klemme Heiner F. Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen / Hrg., Aufklärung und Interpretation. Klemme H.F., Würzburg, 1999. S. 125–151.
Prauss Gerold. Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt. a.M., 1983.