

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Юрасов А.А. — Критический анализ концепции свободы воли Канта // Философская мысль. – 2019. – № 7.
DOI: 10.25136/2409-8728.2019.7.30596 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=30596

Критический анализ концепции свободы воли Канта

Юрасов Андрей Александрович

кандидат философских наук

Президент Благотворительного фонда "Чувство дома"

124482, Россия, Москва, г. Зеленоград, ул. Савелкинский Проезд, 4, оф. 1304

✉ yurasov@chuvstvo-doma.ru



[Статья из рубрики "Философия свободы"](#)

Аннотация.

Предметом исследования является концепция свободы воли Иммануила Канта. В статье представлен критический анализ этой концепции и показана её противоречивость. Особое внимание уделяется учению Канта о трансцендентальной и практической свободе, а также понятию автономии воли. Если в докритический период Кант придерживался традиционного компатибилизма, то в критический период философ создал компатибилистскую концепцию нового типа. Ее отличие от прежних взглядов Канта определяется идеей независимости свободной воли от внешних обстоятельств. Методология исследования сочетает историко-философскую реконструкцию концепции свободы воли Канта с критическим концептуальным анализом её основных положений. В статье демонстрируется несостоятельность мнений исследователей, которые пытались показать, что Кант придерживался инкомпатибилизма. Трудности, с которыми сталкивается концепция свободы воли Канта, связаны с противоречивостью его представлений о вещи в себе, автономии воли и с неверным обоснованием тезиса и антитезиса третьей антиномии. Некорректность кантовского учения об автономии воли имеет целый ряд аспектов: 1) невозможность вывести идею всеобщего законодательства из идеи автономии воли; 2) ошибочность учения о категорическом императиве; 3) необоснованность точки зрения, что только нравственные действия свободны; 4) когнитивизм; 5) противоречивость представления Канта об определении воли.

Ключевые слова: Кант, свобода воли, компатибилизм, инкомпатибилизм, детерминизм, вещь в себе, автономия воли, категорический императив, трансцендентальная свобода, антиномия

DOI:

10.25136/2409-8728.2019.7.30596

Дата направления в редакцию:

25-08-2019

Дата рецензирования:

22-08-2019

Введение

В одной из энциклопедических статей «Свобода воли» дано следующее определение этого термина: «Свобода воли — понятие европейской моральной философии, окончательно оформившееся у И. Канта в значении интеллигибельной способности индивида к моральному самоопределению» [\[14\]](#). Кантовское учение о трансцендентальной свободе стало одним из основных этапов классических исследований проблемы свободы воли и заметным вкладом в мировую культуру. В философии Канта эта проблема играла особую роль. Бердяев подчеркивал, что метафизический интерес Канта был связан с желанием отстоять свободу [\[2, с. 169\]](#). Тем не менее его концепция свободы воли крайне противоречива. Несмотря на обилие кантоведческой литературы, задача по анализу и критике этой концепции по-прежнему актуальна. Она была создана Кантом в *критический период* его философии. Гораздо менее известны его взгляды на свободу воли, которые относятся к *докритическому периоду*. Их следует принять во внимание, чтобы понять истоки учения о трансцендентальной свободе.

Докритический период

Кант изложил эти взгляды главным образом в полемике с Крузием по вопросу о принципе достаточного основания, и их, в отличие от воззрений критического периода, можно охарактеризовать как версию компатибилизма традиционного типа. Свобода не противоречит необходимости, так как необходимые действия могут совершаться спонтанно. «*Спонтанность* есть действие, исходящее из *внутреннего принципа*. Если оно определяет себя в соответствии с представлением о наилучшем, оно называется *свободой*» [\[8, с. 287\]](#). Согласно Канту попытка различать условную и безусловную необходимость для оправдания свободы есть всего лишь тщетная уловка. Сторонники этого различия пытаются ускользнуть через него словно сквозь щель, но оно, «конечно, совершенно бессильно поколебать силу и действенность необходимости» [\[8, с. 282\]](#). Нужно признать, что «действия определяются хотя и в высшей степени твердой, но добровольной связью согласно незыблемому закону» [\[8, с. 284\]](#). Следует раскрыть тайный обман духа, который вызывает ложное представление о безразличном равновесии воли [\[8, с. 258\]](#). Если бы человек был безразличен в своем выборе, то его поступки были бы случайны и это был бы «конец всякой свободе» [\[8, с. 288\]](#). Безразличие означало бы равнодушие к нравственным основаниям поступка и возможность игнорировать их, выбирая дурное вопреки представлениям о наилучшем [\[8, с. 288\]](#). Добровольность является основанием для вменения, несмотря на то, что добровольные поступки необходимы. Бог не виноват в таких поступках, хотя он и создал мир, в котором они имеют место с необходимостью, ибо они совершаются людьми добровольно. При сотворении мира взор Бога был устремлен только к благу [\[8, с. 291\]](#). Даже в отношении Бога иные разглагольствуют о некоей выдуманной свободе, связанной с ничем не вызванным желанием. «На что нужна такая свобода, которая наилучшее из того, что можно было создать, отсылает в область вечного ничто, чтобы вопреки всякой мудрости

повелеть злу чем-то быть» [\[10, с. 12, 13\]](#).

Некорректность этих взглядов стала очевидной для самого Канта, и в дальнейшем он кардинально изменил свой компатибилизм с помощью идеи, что основой свободы является сверхчувственное [\[5, с. 196\]](#). В концепции докритического периода затухала однозначная зависимость желаний человека от внешних обстоятельств. Акцент на то, что добровольное действие исходит из внутреннего принципа, не должен отвлекать внимание от того, что желание, обуславливающее действие, хотя и является внутренним, зависит от внешних по отношению к субъекту явлений. В основе добровольно совершенных действий лежат не добровольно выбранные желания, а не контролируемые человеком причины. Зато эти причины контролируются Богом, и если добровольность признается основанием вменения, то ответственность за наличие у людей дурных желаний ложится на Бога. Чтобы преодолеть эти теоретические трудности, Кант в дальнейшем, с одной стороны, отказался от идеи, что эмпирически данное соответствие действий желаниям является основанием для ответственности [\[12, с. 21\]](#), и связал его с миром вещей в себе, а с другой стороны, высказал тезис, что сотворение Богом человека есть сотворение его как вещи в себе («было бы противоречием, если бы сказали: Бог творец явлений») [\[4, с. 144\]](#).

Трансцендентальная свобода

По Канту *Бог, свобода и бессмертие* — неизбежные проблемы чистого разума [\[6, с. 41\]](#), единственные идеи, служащие настоящей целью метафизики [\[6, с. 310\]](#). «Воля — это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого достаточно физическая способность или нет), т. е. свою причинность» [\[4, с. 24\]](#). Воля, которая может определяться независимо от чувственных побуждений, называется свободной [\[6, с. 613\]](#). Кант рассматривал свободу воли человека в связи со свободой в *космологическом* смысле как «способностью *самопроизвольно* начинать состояние» [\[6, с. 442\]](#). Свобода представляет собой особый вид причинности, существующий наряду с общим законом необходимости природы [\[6, с. 445\]](#). Идея свободы непостижима [\[5, с. 115\]](#).

Метафизическая основа кантовского учения о свободе воли, способ, призванный согласовать ее с природной необходимостью, — это разграничение представлений о вещи в себе и о вещи как явлении. Согласно Канту вещи, существующие сами по себе, воздействуют на чувственность субъекта, в результате чего образуются ощущения. Субъект строит из них мир явлений (мир вещей в том виде, в каком они явлены субъекту в его сознании), оформляя ощущения с помощью априорных форм чувственности — пространства и времени, — а также применяя 12 категорий [\[6, с. 107\]](#). Вещи в себе не существуют в пространстве и времени, и к познанию вещей в себе неприменимы эти 12 категорий.

Человек, каким он познает самого себя, есть всего лишь явление. Но человек есть также вещь в себе, нечто непознаваемое: «внутреннее чувство представляет сознанию даже и нас самих только так, как мы себе являемся, а не как мы существуем сами по себе» [\[4, с. 153, 156\]](#). В качестве вещи в себе человек неподвластен причинам, оказывающим свое действие во времени, и обуславливает свои поступки сам. Особым видом причинности является свободная причинность, отличная от причинности по законам природы. Субъект способен самостоятельно и безусловно начинать ряд во времени, но само это начало поступков находится вне времени. Как вещь в себе

человек свободен [\[4, с. 134\]](#) и поэтому отвечает за свои поступки, даже несмотря на то, что законы природы с неизбежностью определяют их [\[4, с. 140, 141\]](#). Один и тот же поступок имеет причины как в мире явлений, так и в мире вещей в себе: «причинность такой умопостигаемой причины не определяется явлениями, хотя действия ее находятся в сфере явлений и могут быть определяемы другими явлениями» [\[6, с. 445\]](#). Впрочем, в этом отношении у Канта имеется противоречие, поскольку он считал, что моральное самоодобрение субъекта имеет в качестве *единственной причины* практический разум [\[4, с. 114\]](#) (что, конечно, несовместимо с его детерминистическим представлением об однозначном определении внутреннего мира человека эмпирическими причинами). Кант разграничивал понятия *практической* и *трансцендентальной свободы*: «...мы познаем практическую свободу посредством опыта как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в отношении воли, тогда как трансцендентальная свобода требует независимости самого этого разума (в отношении его причинности, начинающей ряд явлений) от всех определяющих причин чувственного мира; в этом смысле она, по-видимому, противоречит естественному закону природы, следовательно, всякому опыту и потому остается проблематичной» [\[6, с. 614\]](#). Однако это разграничение двух видов свободы представлено у Канта противоречиво. Из вышеприведенной цитаты ясно, что практическая свобода познается опытным путем. Что касается трансцендентальной свободы, или «способности *самостоятельно* начинать ряд явлений, развивающийся далее согласно законам природы» [\[6, с. 386\]](#), то Кант не считал корректным «доказывать действительность свободы как способности, содержащей в себе причину явлений нашей чувственности» [\[6, с. 457, 458\]](#), ибо «это предприятие не могло бы удалиться, потому что из опыта никогда нельзя умозаключать к чему-либо такому, что должно быть мыслимо совершенно несогласно с законами опыта» [\[6, с. 458\]](#). Вопреки этому разграничению практической свободы и трансцендентальной свободы даже по способу их познания, Кант утверждал, что трансцендентальная свобода «одна лишь бывает а priori практической» [\[4, с. 136\]](#). С одной стороны, Кант противопоставлял практическую свободу как опытный факт трансцендентальной свободе как чему-то проблематичному. С другой стороны, он говорил, что «практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением морального» [\[4, с. 132\]](#). Ясно, что такая независимость не может, согласно Канту, познаваться эмпирически; да и не соответствует это определение вышеуказанному разграничению практической свободы как причинности разума в отношении воли и трансцендентальной свободы как требующей независимости разума от всех определяющих причин чувственного мира. Не соответствует этому разграничению и утверждение, что «уничтожение трансцендентальной свободы сопровождалось бы также уничтожением всякой практической свободы» [\[6, с. 443\]](#).

Третья антиномия чистого разума

Проблема свободы воли связана с третьей антиномией чистого разума. Тезис третьей противоположности трансцендентальных идей гласит: «Причинность согласно законам природы есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность» [\[6, с. 384\]](#). Антитезис: «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы» [\[6, с. 385\]](#). Обоснование тезиса заключается в том, что если он не верен, то всякое начало относительно, а это, по мнению Канта, противоречит закону природы, требующему достаточно определенной а priori причины.

Обоснование антитезиса показывает, что «трансцендентальная свобода противоположна закону причинности» [\[6, с. 387\]](#). Предполагаемое этой антиномией противоречие между свободой и естественной необходимостью, по мнению Канта, «было снято доказательством того, что на самом деле никакого противоречия нет, если события и сам мир, в котором они происходят, рассматриваются (как и должно быть) только как явления, потому что одно и то же действующее существо как *явление* (даже перед своим собственным внутренним чувством) имеет причинность в чувственно воспринимаемом мире, которая всегда сообразна с механизмом природы, но в отношении того же самого события, поскольку это действующее лицо рассматривается также как *ноумен* (как чистая интеллигенция в своем существовании, определяемом не по времени), оно может содержать в себе определяющее основание указанной причинности по законам природы, которое само свободно от всякого закона природы» [\[4, с. 161\]](#).

Ни обоснование тезиса, ни обоснование антитезиса третьей антиномии не представляются мне убедительными. Во-первых, при доказательстве тезиса Кант апеллировал к неясному понятию «достаточно определенной а priori причины» [\[6, с. 386\]](#), предполагающему абсолютное начало во времени. Скорее всего, здесь Кант опирался на представления о течении времени и абсолютном настоящем времени, которые вовсе не используются в современной физике. Даже если верен каузальный детерминизм (а это, вопреки Канту, весьма спорный тезис), то из этого не вытекает, что не существует бесконечной цепочки событий, совершившихся к определенному моменту. Ее существованию, пожалуй, противоречат наши интуитивные представления о течении времени, и в этом смысле можно понимать слова Канта о необходимости абсолютного начала. Настоящее должно быть связано с некоторым событием, а до этого с предыдущим, а прежде еще с более ранним и т. д. (при этом не следует путать последовательность моментов с последовательностью этапов становления [\[1, с. 86\]](#)), что при условии существования бесконечной цепочки событий, совершившихся к определенному моменту, создает противоречивый эффект завершенной бесконечности. Но в физике нет понятия течения времени, связанного с переходом абсолютного настоящего от одних событий к другим. Поэтому онтологизация течения времени как аспекта физического мира остается сомнительной, хотя по этому вопросу и ведутся многочисленные философские дискуссии. Если же Кант не опирался в данном случае на представления о течении времени и абсолютном настоящем, то его аргументация, связанная с требованием достаточной определенности причин, также некорректна, поскольку вполне возможно существование бесконечной причинно-следственной цепочки достаточно определенных событий, завершившихся к некоторому моменту.

Во-вторых, Кант отвергал антитезис исходя из каузального детерминизма, а последний, в свою очередь, был обоснован Кантом неверно. По его мнению, «правильность принципа непрерывной связи всех событий чувственного мира согласно неизменным законам природы установлена уже как основоположение трансцендентальной аналитики и не допускает никакого ограничения» [\[6, с. 444\]](#). Суть этого доказательства, изложенного в трансцендентальной аналитике, состоит в том, что без каузального детерминизма якобы не может быть объективно определен временной порядок: «Допустим, что событию не предшествует ничего, за чем оно должно было бы следовать по правилу; в таком случае всякая последовательность восприятий существовала бы только в аппрегензии, т. е. только субъективно; таким образом, не было бы определено объективно, какое именно из восприятий должно быть предшествующим и какое последующим. Мы имели бы только игру представлений, которая не относилась бы ни к какому объекту» [\[6, с. 209\]](#). Нарисованная Кантом картина хаоса восприятий соответствует скорее полному

отсутствию причинно-следственных связей, а не индетерминизму, который вовсе не отрицает существование таковых. Индетерминизм не отрицает и то, что мы можем ориентироваться во временном порядке с помощью каузальных закономерностей. Но для того, чтобы они могли служить основой ориентировки во времени, им необязательно однозначно определять все явления природы.

Рассмотрим пример, поясняющий это. Допустим, что событие В1 не следует по каузальной закономерности ни за каким событием, но при этом является строго одновременным с событием В2, которое следует по каузальной закономерности за событием А. Тогда В1 следует за А во времени, но не по каузальной закономерности. Таким образом, ориентировка во времени с использованием каузальных отношений оказывается совместимой с индетерминизмом.

Теперь обратим внимание на то, что в приведенной выше цитате из трансцендентальной аналитики Кант доказывал от противного не только каузальный детерминизм (закрывающийся в однозначной определенности последующих событий на основании фактов некоторого момента времени и законов, определяющих причинно-следственные связи), но и наличие физической причины у всякого физического события. В самом деле, Кант начал доказательство от противного с того, что допустил существование в природе беспричинного события. Обращаясь к современной физике, легко показать некорректность кантовского доказательства. Допустим даже, что каузальный детерминизм верен и, следовательно, мы живем во Вселенной, в которой на основании фактов всякого момента времени по законам, определяющим каузальные связи, выводимы все факты следующих моментов. Однако допустим при этом, что Большой взрыв является беспричинным началом существования всех прочих физических событий. Оба эти положения не имеют общепринятых доказательств, но вполне возможны с точки зрения современной физики, а в данном случае достаточно возможных (не обязательно доказанных) фактов. Кантовское предположение остается в силе: одному событию (в этом примере — Большому взрыву) не предшествует ничего, за чем оно следовало бы по правилу. Но при этом выводы Канта очевидно оказываются неверны. Не только последовательность событий во времени сохраняется, но и мы имеем дело с каузальным детерминизмом, то есть все последующие события однозначно определяются предыдущими по законам природы с помощью причинно-следственных связей. Ни о каком хаосе явлений в данном случае не может быть и речи: для большей ясности мы специально рассматриваем крайний случай, очевидно не допускающий хаоса, — каузальный детерминизм вместе с тезисом о существовании первого события во Вселенной (хотя, как уже было показано, даже индетерминизм не угрожает временному упорядочению событий). Конечно, мы применяем для критики кантовского учения некоторые современные научные представления (например, о Большом взрыве), о которых он знать не мог. Однако ни данные современной физики, ни даже данные физики будущих по отношению к нам тысячелетий не могли бы представлять опасность для концепции Канта, будь она тем, чем претендует быть, — трансцендентальным исследованием, которое невозможно опровергнуть никаким опытом. Поскольку оказывается, что новые данные экспериментальной науки могут быть эффективно применены для критики кантовского учения, становится ясно, что сам статус исследований Канта, которые он объявил трансцендентальным познанием, вовсе не таков, каким ему представлялся.

Кант — компатибилист или инкомпатибилист?

Одним из ключевых тезисов Канта является утверждение о совместимости свободы воли с необходимостью, существующей в природе, причем свобода воли понимается здесь как

предполагающая независимость воли от внешних по отношению к субъекту (или разуму) причин. Такая теоретическая позиция может быть с полным правом охарактеризована как компатибилизм. Однако это компатибилизм особого рода, ибо обычно компатибилисты только переопределяют свободу воли таким образом, чтобы этот термин не был связан с представлением о независимости воли от внешних факторов. Поскольку Кант традиционным образом связывал свободу воли и моральную ответственность, его позиция также должна быть охарактеризована и как компатибилизм в отношении каузального детерминизма и моральной ответственности.

Наиболее интересным аспектом концепции свободы воли Канта является, на мой взгляд, его попытка (хотя, как будет показано далее, и не достигающая цели) обосновать совместимость природной необходимости со свободой воли, неразрывно связанной с возможностью «самостоятельно и безусловно начинать ряд» [6, с. 449]. В этом состоит также отличие кантовского компатибилизма критического периода от компатибилизма докритического периода. Кант отверг как жалкую уловку обращение к *относительному* понятию свободы (*психологической* свободы воли), не выводящему ее за рамки причинности по законам природы [4, с. 135, 137]. Такая свобода воли, по его мнению, «была бы не лучше свободы приспособления для вращения вертела, которое, однажды заведенное, само собой совершает свои движения» [4, с. 137].

Высказываемая некоторыми исследователями точка зрения, будто Кант был инкомпатибилистом, находится в вопиющем противоречии с текстами Канта и аргументируется логически некорректно. Так, Вилхауэр пишет: «Кант — инкомпатибилист в отношении свободы воли и детерминизма. Как все инкомпатибилисты, Кант считает, что есть фундаментальный конфликт между детерминизмом и свободой воли. Но в отличие от всех других инкомпатибилистов, Кант полагает, что и детерминизм истинен, и мы обладаем свободой воли» [18, р. 22]. Для опровержения этой интерпретации даже необязательно обращаться к произведениям Канта, потому что она внутренне противоречива. Инкомпатибилизм заключается не в туманном представлении о «фундаментальном конфликте», а в тезисе о *несовместимости* свободы воли и каузального детерминизма. Утверждая, что Кант был детерминистом и признавал существование свободы воли, мы вынуждены сделать вывод, что Кант был компатибилистом. Это вытекает из определения компатибилизма. Что бы ни понималось под «фундаментальным конфликтом» между детерминизмом и свободой воли, если при этом допускается, что детерминизм истинен и свобода воли существует, то это означает, что инкомпатибилизм не следует из этого «фундаментального конфликта». Далее выясняется, что Вилхауэр видит его в отсутствии у субъекта возможности поступить иначе. Но Кант полагал, что она характерна для вещей в себе, а не относится к миру явлений, в котором единственно и реализуется каузальный детерминизм. Свобода воли присуща субъекту как вещи в себе. Поэтому никакого действительного противоречия между природной необходимостью и свободой воли, с точки зрения Канта, не существует.

Впрочем, авторы оригинальных трактовок кантовской философии пошли еще дальше, чем просто объявить Канта инкомпатибилистом. Высказывается мнение, «что "компатибилист" и "инкомпатибилист" — это неподходящие термины применительно к Канту в связи с его уникальной точкой зрения на свободу и детерминизм; но из этих двух описаний "инкомпатибилист" более точное» [19, р. 53]. Вопреки этой точке зрения, на вопрос, совместима ли свобода воли с каузальным детерминизмом, можно ответить только «да» или «нет» (хотя один и тот же ответ, разумеется, может иметь разные смыслы в

зависимости от смысла самого вопроса, который, в свою очередь, зависит от значения используемых в нем терминов, прежде всего от того, как понимается свобода воли). Никаких промежуточных вариантов здесь быть не может, и Кант занял вполне определенную позицию по данному вопросу [\[6, с. 457\]](#).

Субъект свободной воли как вещь в себе

Кантовское учение о вещи в себе, как правило, подвергается жесткой критике. Так, и первые сторонники, и первые противники Канта безоговорочно отвергли это учение [\[3, с. 129, 146\]](#). В самом деле нельзя не согласиться с тем, что «настоящим гнездом противоречий и непоследовательностей было кантовское понятие "вещи в себе"» [\[3, с. 127\]](#). Но отказ от этого понятия означает разрушение концепции свободы воли Канта. Таким образом, для демонстрации несостоятельности этой концепции достаточно опровергнуть учение о вещи в себе. Прежде всего, обратим внимание на то, что действительным источником этого учения является эмпирическое наблюдение, что наши восприятия коррелируют с воздействием материальных объектов на наши органы чувств. Не апеллируя к этому наблюдению, мы не имеем оснований утверждать, что ощущения возникают в результате воздействия внешних вещей на нашу чувственность.

Итак, если исходить из этого наблюдения, то вещи, воздействующие на нашу чувственность, — это пространственно-временные объекты, следовательно, не вещи в себе. Если же не исходить из этого наблюдения, то нет оснований говорить о существовании каких-либо вещей, воздействующих на нас (в частности, вещей в себе).

Другое важное возражение против учения о вещи в себе обнажает противоречия, связанные с тезисом о ее непознаваемости. Достаточно просмотреть представленный в «Критике чистого разума» перечень двенадцати категорий (неприменимых, согласно Канту, по отношению к вещам в себе), чтобы убедиться, что понятие вещи в себе, если попытаться использовать его корректно, не будет иметь никакого теоретического значения, то есть не может быть применено для построения философских концепций. Эти категории столь фундаментальны, что если мы запрещаем себе пользоваться ими для рассуждения о вещах в себе, то нам придется не рассуждать о них вовсе.

Вопреки этому обстоятельству, понятие вещи в себе оказалось краеугольным камнем философии Канта, что, конечно, стало возможным только в связи с тем, что он постоянно нарушал собственный запрет на применение категорий к вещам в себе. Бертран Рассел отмечал, что в отношении причины у Канта «имеется противоречие, ибо вещи в себе рассматриваются Кантом как причины ощущений» [\[17, с. 735\]](#). Справедлив более сильный тезис: среди четырех групп категорий нет ни одной, которую Кант неявно не применял бы к вещам в себе. Он говорил о них как в единственном, так и во множественном числе (*количество*), приписывал им свойства и характер [\[6, с. 446\]](#) (*качество*), постулировал отношения вещей в себе как друг с другом [\[6, с. 77\]](#), так и с явлениями [\[6, с. 78\]](#) (*отношение*), допускал существование вещей в себе [\[6, с. 463\]](#) (*модальность*). Правда, чаще всего подобная непоследовательность имела место при описании Кантом связей вещей в себе с явлениями. Но если, как настаивал Кант, «категории не имеют никакого иного применения в познании вещей, кроме лишь того, поскольку вещи рассматриваются как предметы возможного опыта» [\[6, с. 150\]](#), то нельзя говорить об отношении вещей в себе ни с явлениями, ни друг с другом.

Замечательный пример указанного Кантом отношения, в котором явления не участвуют,

— сотворение человека как вещи в себе Богом. Утверждение о сотворении Богом вещи в себе представляет собой нарушение запрета на применение категорий отношения к вещам за пределами возможного опыта (поскольку сотворение — это отношение некоторого вида). Но Кант был вынужден прибегнуть к этому некорректному утверждению в связи с трудностью, возникшей в его учении о свободе воли и состоящей в том, что человек как сотворенное существо оказался зависимым в своих решениях от Бога. Полагая, что «устранить указанную трудность можно быстро и четко» [\[4, с. 143\]](#), Кант ввел в рассмотрение отношение Бога к человеку как вещи в себе, что означает неправомерное применение категорий отношения, ибо Бог и человек как вещь в себе не есть явления, тогда как категории применимы только к явлениям.

Еще один пример непоследовательности в связи с учением о непознаваемости вещи в себе можно обнаружить в следующей важной цитате: «...другой умопостигаемый характер был бы источником другого эмпирического характера» [\[6, с. 457\]](#). Об умопостигаемом характере в принципе невозможно говорить как о другом, если к вещам в себе неприменимы категории качества, а если бы даже это было корректно, то откуда может Кант знать, что другой умопостигаемый характер определил бы другой эмпирический характер, а не тот же самый? Это приписывание вещам в себе закономерностей эмпирически данного мира. Но есть и другой важный аспект, связанный с этой цитатой. Для того чтобы эмпирический характер хотя бы одного человека был определен трансцендентальным субъектом хотя бы в малейшей степени не так, как этот эмпирический характер определен им фактически, необходимо, чтобы трансцендентальный субъект сделал иным также эмпирический мир в целом, ибо этого требует кантовский детерминизм. В силу детерминистической позиции Канта если эмпирический характер какого-либо человека был бы другим, то другой должна быть эмпирически известная предшествующая история мира. Иными словами, для реализации возможности поступить иначе у трансцендентального субъекта должна быть возможность сделать иным не только отдельный поступок, но и события каждого предшествующего ему момента эмпирически данной истории физического мира, включая далекое прошлое. Завершая краткое критическое рассмотрение учения о вещи в себе, нельзя не привести еще один пример, который демонстрирует трудности, связанные с тезисом о ее непознаваемости, а именно: Кант сформулировал «основной закон сверхчувственной природы и чистого интеллигибельного мира» [\[4, с. 63\]](#). Остается неясным, каким образом удалось сформулировать какой бы то ни было закон *совершенно неизвестного* мира, более того, еще и выяснить, что этот закон основной! Непонятно и то, почему этот мир называется интеллигибельным, умопостигаемым, если ум не способен постигать его с помощью имеющихся у него средств — категорий.

Автономия

Кант рассматривал в качестве свободной только волю, самостоятельно устанавливающую для себя закон. Ключевым понятием, с помощью которого Кант связал свободу воли с нравственностью (и тем самым продолжил давнюю философскую традицию), является *автономия* : «...а чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом?» [\[11, с. 225, 226\]](#).

Это размышление имеет значительные теоретические следствия, ложность которых объясняется смешением идей самостоятельности и закона. По справедливому замечанию А. А. Туманова, «многократные воспроизведения философом тезиса, что автономная воля устанавливает закон сама себе, способны замаскировать проблемную ситуацию, а именно вопросы, почему свобода должна вести к установлению закона, и более общий

— как вообще возможен "закон свободы", как и называл И. Кант моральный категорический императив?» [\[15, с. 700\]](#). Представление о самозаконодательстве свободной воли правдоподобно, как и представление о том, что вещи, какими они нам представляются, — только явления, а не вещи сами по себе. Однако обе эти идеи неверны и в значительной степени обуславливают ошибочность кантовской концепции свободы воли в целом. Предполагаемая свободой воли независимость от внешних факторов вовсе не означает, как это пытался показать Кант, что воля устанавливает для себя закон (в том смысле, в каком его понимал философ). Из идеи самостоятельности невозможно вывести идею действия в соответствии с универсальным моральным законом. Еще Аристотель показал, что порочные действия не менее свободны, чем добродетельные, и Канту не удалось это опровергнуть. Моральные следствия, которые он выводил из идеи автономии, возникали, поскольку эту идею он неправомерно связал с понятием закона. Именно таким образом, посредством идеи автономии, Кант извлекал из понятия свободы воли знаменитый категорический императив, ибо, по мнению философа, «положение *воля есть во всех поступках сама для себя закон* означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом саму себя также в качестве всеобщего закона» [\[11, с. 226\]](#). Кант различал два вида императивов: гипотетический (требующий поступка, который хорош лишь как средство) и категорический (требующий поступка, который хорош сам по себе) [\[11, с. 187\]](#).

Воля может определяться *патологически*, то есть посредством чувственных побуждений [\[6, с. 613\]](#). В этом случае она характеризуется *гетерономией* (в противоположность автономии), а ее *максима* (субъективное правило) выражается гипотетическим императивом, поскольку ценность такого рода поступков оказывается в зависимости от принципа себялюбия. Но воля может определяться и непосредственно моральным законом независимо от каких-либо чувственных побуждений. В этом случае речь идет о категорическом императиве и автономии воли. «Таким образом, безусловно добрая воля, принципом которой должен быть категорический императив, неопределенная в отношении всех объектов, будет содержать в себе только форму воления вообще, и притом как автономию, т. е. сама пригодность максимы каждой доброй воли к тому, чтобы делать самое себя всеобщим законом, есть единственный закон, который воля каждого разумного существа налагает сама на себя, не полагая в качестве основы какой-нибудь мотив или интерес» [\[11, с. 224\]](#). Автономию практического разума можно также назвать *автократией*, то есть способностью еще при жизни достигать конечной цели, если иметь в виду нравственность как ее формальное условие [\[9, с. 421, 422\]](#).

Кантовское учение об автономии воли некорректно.

Во-первых, как уже было показано, в действительности автономия воли вовсе не требует ее способности ко всеобщему законодательству. По Канту «*независимость* есть свобода в *негативном* смысле, а *собственное законодательство* чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в *положительном* смысле» [\[4, с. 49\]](#). Эти две идеи — независимость воли и всеобщее законодательство — объединены Кантом искусственно.

Во-вторых, категорический императив не может быть выведен из идеи автономии воли и не является высшим принципом нравственности. В приведенной цитате пригодность максимы быть всеобщим законом ошибочно противопоставляется всякому мотиву и интересу. Определение этой пригодности есть ценностный феномен и в качестве такого не может быть чисто формальным и не связанным с каким-либо мотивом или интересом. Одна из формулировок категорического императива ясно показывает зависимость

содержания действия, совершаемого по этому принципу, от содержания желаний: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом » [11, с. 195]. Это правило не является не только высшим, но и каким-либо принципом нравственности. В противном случае пришлось бы признать, что Кант поступил безнравственно, став философом и педагогом, ибо если все люди выбрали бы для себя такие профессии, то человечество погибло бы от голода. Запрещая многие нравственно приемлемые действия, категорический императив в то же время не запрещает самых безнравственных действий, лишь бы человек был способен пожелать, чтобы эта безнравственность творилась в мире повсеместно.

В-третьих, необоснованна точка зрения, что только нравственные действия свободны. По Канту безнравственные действия детерминируются *патологически* и таким образом зависимы от чего-то внешнего — желаемых объектов. На это следует возразить, что сам Кант (поскольку он был детерминистом) признавал столь же строгую зависимость моральных решений от предшествующих условий, как и решений аморальных, ибо зная все условия деятельности, можно предсказать ее как лунное или солнечное затмение [4, с. 139, 140]. Но если детерминация внешними причинами во временном ряду не делает моральные решения несвободными, то почему она должна делать таковыми решения аморальные? Им (как и моральным решениям) соответствует некоторый интеллигибельный характер, ноумены, определяющие эти решения и не связанные никакими условиями времени. Патологическая детерминация безнравственных решений относится только к явлениям и не может распространяться на вещи в себе, так что ноуменальная свобода должна была бы относиться и к безнравственным решениям, коль скоро она относится к нравственным.

Кант утверждал: «Исполнять категорическое веление нравственности всегда во власти каждого, исполнять эмпирически обусловленное предписание счастья редко и далеко не для каждого возможно даже в отношении какой-либо одной цели» [4, с. 55]. Это неясно, потому что если мы принимаем во внимание только эмпирические условия, то всегда исполнять веление нравственности так же невозможно, как всегда достигать счастья, а если мы имеем в виду трансцендентального субъекта, не ограниченного эмпирическими условиями, то он может определить достижение счастья так же, как и поступать в соответствии с моральным законом. Несмотря на стремление показать, что свобода воли неразрывно связана с нравственностью, Кант был вынужден даже допустить, что и поступки, противоречащие долгу, в некотором смысле совершаются свободно, ведь иначе ему пришлось бы согласиться с тем, что у субъекта нет выбора и он не несет ответственности за свои дурные действия: «...патологически побуждаемый (хотя этим еще и не определенный и, стало быть, всегда свободный) произвольный выбор (Willkür) заключает в себе желание, проистекающее из *субъективных* причин и поэтому могущее часто противиться чистому объективному основанию определения» [4, с. 48].

Однако чтобы избежать этого вывода о возможности свободного безнравственного поступка, Кант ввел тонкое различие, разграничивая свободу как *способность* и возможность поступить вопреки долгу как *отсутствие способности*. По его мнению, «свободу нельзя усматривать в том, что разумный субъект может сделать выбор, противоречащий его (законодательствующему) разуму» [7, с. 249]. Но это не снимает противоречия в концепции Канта, ибо умопостигаемый характер определяет эмпирический характер [6, с. 457] и, следовательно, определяет в том числе и безнравственные поступки, причем как ноумен совершенно независимо от эмпирических

условий, что означает автономию, проявляемую в таких поступках.

Далее, если патологическое определение поступков несовместимо со свободой, то непонятно, почему с ней совместимы поступки из чувства долга. Кант, с одной стороны, настаивал на том, что воля определяется непосредственно моральным законом, с другой стороны, утверждал, что нравственный поступок совершается из чувства долга. Но эта позиция противоречива, поскольку такой поступок *опосредован* моральным чувством. Если бы моральный закон непосредственно определял волю, то участие морального чувства в моральном поступке было бы необязательным. Кант подчеркивал, что поступок, совершаемый из чувства долга, не детерминирован патологически, поскольку все патологически определяемые поступки связаны с удовольствием или страданием [\[4, с. 113\]](#) и подчинены принципу себялюбия [\[4, с. 32\]](#). «Максима себялюбия (благоразумие) только *советует*, закон нравственности *повелевает*» [\[4, с. 54\]](#).

Нельзя согласиться с Кантом в том, что нравственные и безнравственные поступки отличаются в отношении их самоценности или ценности для чего-то другого. Человек определяет ценность и тех и других исходя из условий и ценностных позиций, которые не ограничиваются этими поступками. Нравственный поступок ценен не сам по себе, а в связи с ценностью следования нравственным принципам. По Канту он совершается ради закона, но из этого следует, что ценность такого поступка не самостоятельна, а зависит от морального принципа и ценности следования ему, подобно тому как ценность безнравственного поступка ставится субъектом в зависимость от принципа себялюбия и ценности следования ему. Критикуя высший принцип этики Канта, Шопенгауэр убедительно показал, что «данный кантовский основной принцип есть на самом деле не *категорический*, как он неустанно утверждает, а *гипотетический* императив, так как в основе его скрыто предполагается условие, что выставляемый для моего действия закон, получая от меня значение *всеобщего*, становится также законом для моего *страдания*, и я при этом условии, как эвентуально *пассивная* сторона, *не могу*, конечно, *желать* несправедливости и бессердечия» [\[16, с. 412\]](#).

В-четвертых, кантовская концепция имеет ярко выраженный *когнитивистский* характер, то есть сводит ценностные, в частности моральные, феномены к познавательным, что неправомерно. Ключевым здесь является понятие *практического разума*, который, в отличие от теоретического разума, якобы познает не то, что есть, а то, что должно быть, и благодаря этому познанию законодательствует, определяет волю к объективно необходимым поступкам. В моральной философии Канта мы постоянно встречаем некорректное перенесение гносеологических категорий в моральную сферу: «...принцип нравственности есть чистый закон, а *priori* определяющий волю» [\[4, с. 89\]](#), «...эмпиризм же с корнем вырывает нравственность в образе мыслей» [\[4, с. 101\]](#) и т. д. Пытаясь выстроить систему морали как независимую от всего эмпирического, Кант считал неприемлемым основывать ее на чувствах (при этом он признавал существование морального чувства, но не в качестве основы морали). Результатом этих попыток стал порочный круг: *практический разум — воля — практический закон — практический разум*. А именно, согласно Канту, практический разум — это такой разум, который «может сам по себе, независимо от всего эмпирического, определять волю» [\[4, с. 61\]](#), воля — это «способность поступать *согласно представлению о законах*» [\[11, с. 185\]](#), практический закон — это практическое основоположение, имеющее силу «для воли каждого разумного существа» [\[4, с. 28\]](#), то есть существа, воля которого может определяться его практическим разумом. То, что понятие практического или морального закона должно определяться по Канту через понятие практического разума, очевидно

также из следующих цитат: «Моральный же закон только потому мыслится как объективно необходимый, что он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей» [4, с. 54]. «Воля есть не что иное, как практический разум» [11, с. 185]. Этот порочный круг не является случайностью и отражает неадекватность когнитивистской парадигмы для выражения специфики ценностных (в том числе моральных) феноменов. На основании текстов Канта можно было бы добавить в эту цепочку и другие понятия (например, *долг*, *безусловно необходимое* и др.). В любом случае мы получим либо порочный круг, либо понятия, которые *неявно* ставятся в зависимость от понятий, выражающих аффективный аспект нравственности. По словам Л. В. Максимова, «депсихологизация морали составляет самую суть кантовского когнитивизма» [13, с. 126], а «полностью "депсихологизированное", "когнитивизированное" моральное сознание утратило бы специфичную для него ценностно-нормативную модальность и, значит, перестало бы быть моральным» [13, с. 130, 131].

Когнитивизм стал причиной некорректного обоснования Кантом предлагаемого им решения проблемы свободы воли: «Каждый должен будет признаться, что он не знает, не станет ли он колебаться в своем решении, если представится такой случай. Тем не менее долг повелевает ему безусловно: он должен оставаться ему верным; и отсюда он справедливо заключает: он необходимо должен также и мочь это, и произволение, следовательно, свободно» [12, с. 52]. Из этой цитаты следует, что, согласно Канту, знание о существовании свободы человек получает благодаря осознанию веления долга. Иными словами, наше переживание долженствования есть будто бы доказательство существования свободы. Эта ошибочная идея возникла в связи с тем, что такое переживание трактовалось Кантом как когнитивное. В действительности это особое переживание вовсе не доказывает реальность свободы, даже несмотря на то, что оно укрепляет в обыденном сознании веру в ее существование. Особое чувство морального долженствования не есть познание независимости решений от внешних причин.

В-пятых, противоречиво представление Канта об *определении воли*. Он утверждал, что практический разум определяет волю к действию [4, с. 61]. Однако, по его мнению, никогда нельзя знать, действительно практический разум определил тот или иной поступок или он был совершен только сообразно с долгом (что соответствует понятию *легальности*), но не из чувства долга, то есть не из уважения к закону (что соответствовало бы понятию *моральности*) [4, с. 114, 115]: «...истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении» [6, с. 453]. Свободу в принципе невозможно показать эмпирически [4, с. 24]: мы а priori познаем ее возможность и действительность [4, с. 11, 69]; понятию свободы дается практическая объективная реальность [4, с. 71], то есть подтверждаемая только для практического, а не теоретического применения разума [4, с. 79]. Эти идеи Канта неясны. Если мы знаем, что свобода существует, то это знание следует признать теоретическим (практическим Кант в соответствии со своим учением должен был бы признать знание, что свобода должна существовать, а не что она существует).

Определение воли практическим разумом относится только к желанию, а не к физической способности его реализации [4, с. 82]. Вместе с тем воля отлична от желаний [11, с. 241, 244]. Кант то отождествлял волю с практическим разумом, то выделял ее в качестве отдельной способности, определяемой практическим разумом, то признавал,

что он может недостаточно определять волю [11, с. 185]. В последнем случае речь идет о *небрежности разума* [6, с. 456]. Здесь Кант допустил непоследовательность, ибо разум, поскольку он есть не явление [6, с. 454], а вещь в себе, не может быть описан даже с помощью фундаментальных категорий, и тем более ему нельзя приписывать таких характеристик, как небрежность. По замечанию Шопенгауэра, если моральный закон может недостаточно определять волю, то непонятно, в чем заключается абсолютная необходимость, с которой он действует [16, с. 386].

Заключение

Кантовское учение о трансцендентальной свободе — компатибилизм особого типа, отличающийся от традиционного компатибилизма тем, что в понятии свободы воли мыслится такой аспект, как независимость воли от внешних факторов. Как было показано в начале статьи, это учение возникло в результате переосмысления философом своих ранних взглядов на свободу воли, которые следует рассматривать как традиционный компатибилизм.

Несмотря на несомненную эвристичность компатибилистской концепции критического периода в некоторых отношениях, в целом ее следует охарактеризовать как несостоятельную (как, впрочем, несостоятельна и компатибилистская концепция докритического периода). Противоречивость представлений Канта о вещи в себе и автономии воли, а также неверное обоснование им тезиса и антитезиса третьей антиномии обусловили некорректность его концепции трансцендентальной свободы.

Библиография

1. Анисов А. М. Время и компьютер. — М.: Наука, 1991. — 152 с.
2. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Царство духа и царство кесаря. — М.: Республика, 1995. — 383 с.
3. История философии в трех томах. Т. 3. — М.: Госполитиздат, 1943. — 594 с.
4. Кант И. Критика практического разума. — М.: Издательство «Э», 2017. — 224 с.
5. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 5. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 414 с.
6. Кант И. Критика чистого разума. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. — 672 с.
7. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 613 с.
8. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 1. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 544 с.
9. Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 7. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 495 с.
10. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 2. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 429 с.
11. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 630 с.
12. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 6. — М.: Издательство «Чоро», 1994. — 613 с.

13. Максимов Л. В. Когнитивизм как парадигма гуманитарно-философской мысли. — М.: РОССПЭН, 2003. — 160 с.
14. Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М.: Мысль, 2001. — 2659 с.
15. Туманов А. А. Свобода воли и моральный закон в критической философии И. Канта // Вестник МГТУ. — Том 11. — № 4. — 2008. — 736 с.
16. Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 т. Т. 3. — М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2011. — 528 с.
17. Russel B. History of Western Philosophy. Great Britain: George Allen and Unwin LTD, 1947. — 923 p.
18. Vilhauer B. Incompatibilism and Ontological Priority in Kant's Theory of Free Will // Rethinking Kant. Volume 1. Edited by Pablo Muchnik. Cambridge Scholars Publishing, 2008. — 330 p.
19. Xie S.S. What Is Kant: A Compatibilist Or An Incompatibilist? A new interpretation of Kant's solution to the free will problem // Kant-Studien 100, 2009. — pp. 53—76.