

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Москва
2000

Содержание

Предисловие	3
<i>А.А.Гусейнов</i>	
Этика и мораль в современном мире	4
МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>Г.А.Ткаченко</i>	
Формирование этических идей в Китае	16
<i>В.К.Шохин</i>	
Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах	32
<i>А.В.Смирнов</i>	
Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция	46
<i>А.Л.Доброхотов</i>	
Эпохи европейского нравственного самосознания	70
<i>П.П.Гайденко</i>	
Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.	88
<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: первый период (1900–1922)	107
МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ	
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этический объективизм: основные концепции и подходы	132
<i>А.И.Бродский</i>	
Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму	148
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)	159
<i>Р.Г.Апресян</i>	
От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей	182
<i>О.В.Артемова</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

А.В.Прокофьев

Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)

Между философскими проблемами и проблемами истории философии существует крайне непривычное для любой другой области познания отношение. Казалось бы, логично предположить, что история какой-либо познавательной дисциплины имеет вспомогательный характер по отношению к ее основной, т.е. «реальной» и «современной», проблематике. Однако взаимодействие между историко-философским и собственно философским исследованием совсем иное, чем, например, между физическим и из области истории физики. В первом случае действует парадоксальное положение: «изучение истории философии есть изучение самой философии, и наоборот – изучение философии означает в то же время знакомство с историей философии»¹. И дело здесь не просто в том, что наука развивается через кумулятивное наращивание ядра собственного знания, а философия нет (релятивизм Т.Куна или фаллибилизм К.Поппера демонстрируют возможность совершенно иного прочтения истории науки). Проблема вечной актуальности историко-философского материала коренится в том, что философская *Истина*, в отличие от научных «истин»², всегда предстает как индивидуально окрашенная и этот факт не является ни случайным, ни негативным. Всегда представляя собой результат понимания, толкования смысла, интерпретации, философская истина превращается в ничто без ее выразителя, живой фигуры самого философа, рисующейся сквозь ткань его мысли. Поэтому наше собственное философское постижение мира не может происходить иначе, чем через творческое соприкосновение индивидуальностей, пересечение уникальных толкований важнейших философских проблем. Понимание этой ситуации было чрезвычайно характерно для М.Хайдеггера, по мнению

которого только в «диалоге с философской и культурной традицией» наше сознание и самосознание становится более адекватным, способ мышления – более гибким, более диалектическим и универсальным, а наши многочисленные предрассудки если и не преодолеваются, то по крайней мере переводятся в вопросы: мы ставим наши собственные предрассудки и предрассудки других под вопрос. В этом смысле восхождение к философской традиции означает движение вперед, а не назад»³.

Представленная ниже работа представляет собой попытку реализовать то, что М. Хайдеггер удачно называл «встречей», встречей современного отвлеченно-теоретического анализа философской проблемы с историей ее осмысления, встречей, в которой результаты анализа позволяют создать связанное прочтение истории мысли, а история мысли постоянно корректирует сам анализ. Философская проблема, избранная нами для исследования – нравственно-метафизический вопрос о свободе воли. В первой части работы он ставится абстрагированно от истории реальных философских дискуссий, во второй, напротив, рассматривается через призму реального исторического спора.

Этический смысл проблемы свободы воли

В моральной философии анализ категории «свобода» может вестись с различных точек зрения. Первая отталкивается от того, что предположение об отсутствии прямого или косвенного принуждения необходимо для первоначальной фиксации ситуаций морального выбора, то есть для описания тех моментов, когда выбирающий линию поведения индивид действительно руководствуется собственно моральными соображениями. Здесь понятие «свобода» оказывается тождественным независимости от давления *конкретных внешних факторов*. Так мы всегда можем сомневаться в том, действительно ли нравственной была мотивация человека, чьи действия формально совпадали с моральной нормой, однако ситуация их совершения включала в себя внешние силовые сдержки, угрозу общественного осуждения и т.д. С этим сомнением связано неоднократно встречавшееся в истории философской мысли моделирование ситуаций полной поведенческой независимости индивида. Именно такие мысленные эксперименты позволяют остро поставить вопрос о способности человека опираться на моральные ценности как на абсолютные. Классическим примером такой модели является история с перстнем Гига,

рассказанная Главконом в платоновском диалоге «Государство». Ученик Сократа предлагает своим собеседникам следующее: «...Мысленно сделаем вот что: дадим полную свободу любому человеку, как справедливому, так и не справедливому, творить все, что ему угодно, а затем понаблюдаем, куда приведут его влечения»⁴. Далее, как известно, следует рассказ о пастухе Гиге, получившем перстень, дающий невидимость, а с нею – свободу от общественного принуждения и осуждения. Как показывают идеальные модели, та свобода, которая понимается как независимость от конкретных внешних факторов, хотя, может быть, и не реализуема полностью, вполне может быть описана как некая крайне уникальная, но воображимая ситуация. Во всяком случае, существует возможность представить себе множество куда более реалистичных, хотя и менее «чистых» ситуаций поведенческой свободы.

Другими словами, такая свобода может быть эмпирически констатирована как факт. И одновременно она может быть задана как цель наших поступков и внутренней психической работы над собой. Фактическое устранение внешнего принуждения к безнравственному поведению является здесь первойшей внешней задачей, а умение игнорировать его через механизмы психического сопротивления – внутренней. Наряду с этим целью морального индивида служит также концентрация внимания на внутреннем, совестном механизме определения линии поведения даже там, где такая линия обеспечивается также и общественным принуждением.

Как видно из сказанного выше, моральная свобода в таком ее понимании не представляет собой трагически заостренной, мучительной проблемы. Вопросы, возникающие вокруг ее толкования, значительны для этики, но они носят технический характер. Их достаточно удобно ставить в ходе исследования, поскольку они изначально представляются разрешимыми в пределах обозначенной схемы. Возможно, именно поэтому в этической мысли легко возникает приоритетное акцентирование суженной трактовки моральной свободы⁵. Тем более что расширенная постановка вопроса может изначально отвергаться как принципиально недопустимая и бесперспективная.

В центре ограничительной трактовки моральной свободы оказывается тот аспект этого понятия, который выражается термином «произвольность». Первым попытку его раскрыть, как известно, предпринял Аристотель в связи с исследованием характеристик добродетельного поступка. Он провел тщательную классификацию человеческих действий, указав на то, что они могут совершаться не-

произвольно (в том числе принудительно или по неведению) и произвольно (в том числе преднамеренно)⁶. Однако аристотелевский анализ и наследующие ему позднейшие концепции подобного типа представляют собой скорее некую психологическую феноменологию поступка, нежели его моральную философию. Классификация поступков в свете степени их произвольности крайне важна в ходе самой процедуры моральной оценки деяния, но не так много дает для выяснения глубинных и изначальных его оснований, то есть оснований самой возможности нравственной — ответственной и вменяемой — деятельности. Иными словами, вопрос о свободе как психологической характеристике конкретного действия останавливается перед важной чертой, разделяющей психологию и метафизику нравственности.

Но именно в сфере метафизики вопрос о свободе получает свое истинное философское значение. Так, обсуждая поставленную Гоббсом проблему «свободы действия», Н.О.Лосский, посвятивший целый трактат разбору метафизического вопроса о свободе, замечает: «Конечно, не этот вид свободы является предметом трудного философского исследования. Размышляя о свободе..., философия ставит вопрос о *свободе хотения*»⁷. Поэтому объектом дальнейшего анализа в нашей работе станет именно тот способ определения свободы, который исходит из потребности логически обосновать само существование нравственного сознания. И сколь ни привлекательно ограничить сферу этического поиска типологиями в духе Аристотеля, нам придется вести речь о свободе как способности быть действительным творцом деяния как уникального события, то есть — о свободе воли.

Между свободой воли и моралью существует очень сложное двойное отношение взаимной зависимости. Первое, в чем оно проявляется — невозможность мыслить ответственное поведение без допущения свободы, которая понимается не как отсутствие принуждения, но как способность самостоятельно порождать свои собственные поступки. В самом деле, «если предположить, что человек не обладает свободой воли, то это значит, что его действия целиком определяются давлением внешних условий и внутренним состоянием его организма, порождающим естественные желания — рефлексы»⁸. Если воля человека не способна влечь поступки, направленные против течения событий и давления обстоятельств, в том числе событий и обстоятельств, исподволь формирующих его как личность, то теряется сама возможность говорить о деонтологическом измерении человеческого существо-

вания, о какой бы то ни было нравственной обязанности, лежащей вне сферы природно-утилитарных детерминаций. «При этом, — как точно подмечено современным этиком, — свобода — не только основание морали, она является вместе с тем и ее пространством. Таинственное поле личной автономии, через которое осуществляется прорыв в сферу специфической моральной необходимости, является вместе с тем и ее единственным испытательным полигоном»⁹.

Однако соотношение свободы и морали может быть представлено и в прямо противоположном ключе: не только свобода является основанием и пространством морали, но и сама мораль как область нормативного регулирования поведения представляет собой едва ли не единственно возможную область проявления свободы человека. Она противостоит при этом иным сферам его деятельности, где понятие «свобода» неизбежно теряет свою специфику, свой строгий философский смысл.

Во-первых, мораль противостоит познавательной активности, направленной на природу. Здесь человек в качестве условия познаваемости мира вынужден предполагать тотальную необходимость происходящего и отсутствие всякой произвольности. Научно-познавательный подход к собственно человеческой реальности (в том числе к реальности психической) состоит в моделировании детерминаций нашего поведения по образцу механического взаимодействия тел и предполагает, что все в этой сфере, как и в природе, может быть описано как единый механизм или агрегат механизмов. Такова цена ориентированности научного, рассудочного познания природы на нужды практики, на инструментальное использование его результатов. Уже классическая формула Ф.Бэкона, стоящая у истоков современного познавательного мироотношения: «природа побеждается тогда, когда мы подчиняемся ей»¹⁰, фиксирует принципиальную невозможность совмещения исходной установки ученого с допущением свободы воли. Нельзя не согласиться с А.Бергсоном, что интеллект, и в первую очередь интеллект научный, всегда «воссоздает из данного, но упускает из виду то, что является абсолютно новым в каждый момент истории. Он не допускает непредвиденного. Он отбрасывает всякое творчество»¹¹. А с творчеством из наших представлений о мире элиминируется и свобода.

Как радикальное изменение соотношения науки и свободы может пониматься синергетическая концепция причинности, которая принимает во внимание фактор нестабильности в мире,

«тогда как прежде господствовала точка зрения детерминизма». «Новая научная рациональность», «многовариантное видение мира», по мнению основателя синергетики, «с необходимостью раскрывают перед человечеством возможность выбора — выбора, означающего, между прочим, и определенную этическую ответственность» (И. Пригожин)¹². Однако это тонкое и гибкое теоретическое понимание природных закономерностей совсем не обязательно меняет саму первоначальную установку ученого, ведь без детерминистской предпосылки вряд ли возможно организовать эффективное и целенаправленное научное исследование. Поэтому Н. А. Бердяев, диаметрально разводящий между собой науку и свободу, не так уж далек от истины. Определяя первую как «экономическое приспособление к мировой данности и послушание мировой необходимости», он замечает, что в силу этого она слепа по отношению к целому ряду безразличных для ее целей свойств мира и человека, в том числе и к свободе нашей воли («наука не прозревает свободы в мире»)¹³.

Но действительной свободы не больше и в тех видах деятельности человека, которые прямо преследуют раскрепощение и приоритетную самореализацию индивида. Казалось бы, свобода имеет место прежде всего там, где главной целью является ее непосредственное достижение, где она выступает как основная ценность, где все силы человека брошены на установление строгого соответствия между желаниями и удовлетворяющими их поступками. Однако реализация раблезианского «делай, что хочешь» не будет настоящим царством свободы. Сложную диалектику ускользания свободы из жизни человека, прямо и преимущественно стремящегося к ней, очень тонко раскрыл С. Кьеркегор в «Гармоническом развитии в человеческой личности эстетических и этических начал». Описывая жизненную ситуацию «эстетика», человека, сознательно ориентированного на самореализацию через свободное удовлетворение желаний, датский философ отмечает, что условия наслаждения в этом случае «находятся обыкновенно не в самом желающем наслаждаться жизнью, а вне его, или если и находятся в нем, то все-таки не зависят от него»¹⁴. Таким образом, кьеркегоровский эстетик трагически не самодостаточен. Человек такого типа оказывается поработанным постоянной сменой собственных желаний и капризов, еще менее контролируемых, чем любые процессы внешнего мира. Не случайно Кьеркегор характеризует индивидуальность эстетика как «эксцентрическую», то есть лишенную того личностного ядра, которое может отвечать за реализацию сознательных жизненных выборов, возвышаться над стихией желаний.

Итак, наш краткий анализ показывает, что свободы нет как в вынужденном отказе от нее ради познания, так и в чувственно-импульсивном стремлении к ней. На первый взгляд и положение homo moralis не соответствует представлениям о свободе, ведь моральный поступок всегда предписан нам, а нравственная норма выступает как нечто внешнее по отношению к моей воле. Однако именно в морали человек оказывается перед реальным выбором, зависящим только от него, а не от внешних обстоятельств или непредсказуемой стихии изменчивых желаний. Именно в ней он может выступить как волевой и автономный творец собственной жизни, противопоставляя безличному «мне хочется» абсолютное индивидуальное и осознанное «Я ТАК ХОЧУ»¹⁵.

Одновременно в области нравственности универсализуя свои суждения, человек показывает способность самостоятельно строить мир, явно отличный от природного. Говоря словами современного кантиански настроенного мыслителя, именно в кантовском категорическом императиве, выражающем подлинную сущность морали, происходит «присвоение человеком трансцендентной – божьей – функции свободного творчества и оценки любого творения, т.е. обретение богоподобия»¹⁶. Конечно, это не божественность, а всего лишь богоподобие, это не абсолютная свобода, а свобода выбора, единственно доступная человеку. И все же это свобода, и ее обретение неразрывно связано с моральной формой нашего существования.

В поле философских учений о свободе воли

История философско-этической мысли чрезвычайно оригинально преломила это отношение морали и свободы. Философов, не ставивших приоритетной целью проповедь определенной системы жизненных ценностей, мораль притягивала своей неразрывной связью со свободой, уникальными возможностями в деле обретения самодостаточности. «В положениях новоевропейцев об абсолютности и автономности морали, ее единственности как высшей ценности теоретически обосновывалась неприемлемость любых форм патернализма – определяющей черты абсолютистской культуры. И стоики, и «моральные абсолютисты» нового времени, по существу, решали чисто философскую (не моралистическую) задачу поиска того «места», где человек абсолютно свободен в том смысле, что является единственным авторитетом для самого себя и ему невозможно ничего навязать извне... и обнаружили его в морали»¹⁷.

Однако в той же мере, в какой философы постоянно стремились к позитивному осмыслению морали ради обретения свободы, моралистов притягивали рассуждения о свободе ради сохранения устойчивого статуса морали. Удовлетворительное обоснование свободы было им необходимо как воздух. Ведь уже замечание платоновского Протагора продемонстрировало нравственным проповедникам и обличителям, что их деятельность будет выглядеть крайне противоречиво, если не абсурдно, в случае отсутствия обоснованного допущения волевого и надприродного истока человеческих поступков. По смыслу речи софиста, только те свойства, которые не могут считаться следствием «природы», должны влечь за собой гнев, наказания и увещания (диалог «Протагор») ¹⁸. Моралист может обращаться с проповедью и обличением лишь к тем, кто в соответствии с самим значением слов «проповедь» и «обличение» является свободным ответственным деятелем.

Таким образом, свобода воли — одна из тех этических проблем, которые не позволяют мыслителям выступать исключительно в качестве моралистов и учителей нравственности (выразителей моральных доктрин). Ведь решение столь глобального философского вопроса требует его глубокой умозрительной проработки, апеллирует к целостности и системности индивидуальной философской картины мира. Оно неизбежно обрастает метафизическими интерпретациями, выходящими на наиболее абстрактный уровень философской мысли. В итоге свобода воли из нравственного аргумента моралиста, из своеобразной аксиомы морального сознания превращается в предмет настойчивого онтологического «предельного вопрошания».

Перекрестный интерес философов и моралистов к проблеме свободы тем более любопытен, что философ-теоретик и откровенный моралист сплошь и рядом выступают в одном лице. И вряд ли стоит рассматривать такое сочетание как механическое и бесперспективное. Именно оно создает возможность для установления подвижного равновесия между двумя позитивными ценностями: добром и свободой. Оно не позволяет философам абсолютизировать идею автономии и самодостаточности, а моралистам — скатываться на позиции откровенного морализирования, пренебрегающего уважением к положительной свободе ближних, то есть превращаться в моральных тиранов.

Краткий анализ мотиваций обращения мыслителей к рассуждениям о свободе воли следует дополнить анализом содержательного аспекта концепций, складывающихся вокруг разрешения

рассматриваемого вопроса. Н.О.Лосский попытался решить эту задачу через создание целостной типологии подходов к понятию «свобода». Эта чрезвычайно полезная в методологическом отношении типология создает основу для ориентирования в поле этико-онтологических учений и для оценки их способности теоретически фундировать нравственное сознание. Философские концепции «свободы воли» Н.О.Лосский предлагает разделить на *детерминистские, индетерминистские* и пытающиеся провести синтез обоих первоначальных подходов.

Детерминизм, ограничиваемый Н.О.Лосским от фатализма, исходит из фиктивности самого представления о свободе воли, полагая, что «судьба человека зависит отчасти от поведения самого человека, но это поведение в каждом из его проявлений не свободно, оно необходимо обусловлено природою тела человека или его характером, влиянием среды, наследственности и т.п.»¹⁹. Для детерминиста «настоящее определено прошлым, но это прошлое не находится ни в нашей, ни в чей либо власти; следовательно, мои сегодняшние мысли, чувства, сомнения, колебания, хотения и решения неотвратимо были предопределены уже вчера, год тому назад, сотни лет тому назад прошлым строением мира»²⁰.

В зависимости от того, какие факторы считаются обуславливающими поведение человека, можно разграничить отдельные подвиды детерминизма: «*материалистический*», «*психологический*» и «*супранатуралистический*». *Материалистический детерминизм* описывает все происходящие в мире изменения по образцу механической причинности, присутствующей во взаимодействиях физических тел. Любое хотение человека и всякий его поступок оказываются в этом случае механически обусловленным строением тела и воздействиями среды на него. *Психологический детерминизм* делает прибежищем абсолютной необходимости сферу человеческих мотивов. Свобода индивида, о которой детерминисты такого типа не отказываются вести речь, существует только тогда, когда какое-то решение является «вполне *моим действием*, происходит вполне от меня, имеет свое достаточное основание во мне, т.е. вполне обусловлено мною: моим существом, моим образом мыслей, моими склонностями, моими размышлениями и т.п.»²¹. Наконец, *супранатуралистический детерминизм*, возникший в недрах теологической мысли, исходит из предположения, что свобода воли может принадлежать только Божественному величию. Приписать свободу какому бы то ни было существу на земле означало бы отрицать всемогущество и всеведение Бога. Одно-

временно свобода понимается супранатуралистическими детерминистами как свойство, способное пробудить в человеке безмерную гордыню, искажающую истинное представление о месте человека в мироздании и его взаимоотношениях с Творцом.

Среди противостоящих детерминистам защитников свободы воли Н.О.Лосский выделяет группу крайних индетерминистов, защищавших не просто свободу решения (*liberum arbitrium*), а *безразличную свободу решения* (*liberum arbitrium indifferentiae*), т.е. свободу, не опирающуюся ни на какие основания. В наиболее общем виде индетерминизм есть учение, утверждающее, что «человеческое хотение при совершенно одинаковых внутренних и внешних условиях может выразиться то в одной, то в другой прямо противоположной форме, ... и эта противоположность вовсе *не обосновывается* каким-либо различием в сущности человека, в том, что происходило в нем, или в том, что на него действовало»²². Сам Н.О.Лосский утверждает, что подобный подход «весьма редко встречается в истории философии», приводя в качестве примера только взгляды Эпикура и их преломление Лукрецием²³. При этом он убежден в том, что индетерминизм, рассуждающий в духе знаменитого буриданова примера, является полемической конструкцией противников идеи свободы воли.

Однако история философии XX столетия дает основания говорить о гораздо большей распространенности учений индетерминистского плана. Воззрения французских атеистических экзистенциалистов, содержащие апологию свободной самореализации индивида, опирающиеся на представление о свободе как «ничтожении», оказываются чрезвычайно близки к тому индетерминизму, который Н.О.Лосский был склонен считать существующим лишь в головах сторонников противоположного учения. Так Ж.П.Сартр, к примеру, в «Бытии и ничто» отчетливо формулирует абсолютно индетерминистский подход к человеческому существованию: «Человек не есть вначале, чтобы стать свободным потом, нет различия между бытием человека и его «бытием в свободе»... Свобода есть лишенное оснований основание»²⁴. Впрочем, индетерминизм может проявляться и в теологически ориентированной мысли, что не ускользнуло от внимания Шопенгауэра, и тогда он соединяется с одним из вариантов теодицеи, в котором свобода человека должна гарантировать Бога от всяких обвинений.

Оба подхода, с точки зрения моралиста, демонстрируют серьезные недостатки. Так, связанный с позитивно-научной установкой детерминизм, как уже упоминалось, есть «учение, обед-

няющее и упрощающее состав мира». Он «глубоко изменяет смысл, если не вовсе лишает смысла, такие переживания, понятия и ценности, как раскаяние, вина, ответственность, долг, добро, зло и т.п.... Преступность, греховность, согласно детерминистам, есть вид природной дефективности, вроде болезни или плохой наследственности, иногда эта дефективность рассматривается даже не как свойство данного человека, а как естественное последствие несовершенства социальной среды»²⁵.

Но и строгий индетерминизм также неспособен теоретически фундировать моральное сознание, поскольку исключение причинности, как и признание ее тотальности, делает обоснованность морали весьма сомнительной. Ведь в этом случае мое «Я» вообще не может быть реальным истоком моих поступков. Так в уже упоминавшемся выше монологе Протагора идет речь о том, что ответственность не существует там, где определенные свойства человека порождены не только природой, но и случаем. Известный современный философ-позитивист Р.Карнап фактически вторит античному софисту, беря за основание рассуждения одну из сторон протагорового аргумента: «Без регулярностей в причинной структуре мира не могло бы быть ни моральной, ни правовой ответственности... Без причинности в мире не было бы смысла в воспитании людей, в каком-либо моральном или политическом принуждении»²⁶.

Вот почему многие глубокие мыслители, которым было дорого обоснованное положение морали в мире, стремились к тому, чтобы уйти от строгого радикализма в суждениях о свободе воли. Эта тенденция не является свидетельством их склонности к мировоззренческим компромиссам. Как отмечает Н.О.Лосский, «история спора... двух направлений отчетливо показывает, что истина действительно может быть найдена не иначе как путем их синтеза, но этот синтез может быть осуществлен только на почве индетерминизма, а именно того индетерминизма, который вырабатывает *положительное* понятие свободы»²⁷.

В ходе дальнейшего изложения мы попытаемся обозначить контуры такого синтеза в философии Канта. Но главное – постараемся определить как оценка степени допустимости привлечения моралистического (нравоучительного) интереса в область обсуждения проблемы свободы воли влияет на восприятие аргументов в пользу синтеза теми философами, которые глубоко проникли в смысл кантовского учения о свободе. Иными словами, нам предстоит анализ истории классического метафизического

спора, развернувшегося в треугольнике, созданном тремя знаковыми для европейской философии именами: Кант — Шопенгауэр — Фейербах.

И. Кант: создание учения о трансцендентальной свободе

Для Канта потребность разработать подход, в котором органично сочетались бы детерминизм и свободная человеческая воля, тесно связана с основной установкой его гносеологической концепции. Пытаясь построить единый философский фундамент математико-геометрических и естественных наук, он стремился доказать действительность причинных связей, соединяющих феномены. В отличие от Юма, для которого причина являлась фиктивным понятием, указывающим всего лишь на привычное ожидание постоянно повторявшегося до этого события, Кант стремится найти обосновывающий все научное знание переход от не имеющих обязательной связи восприятий к единому и законосообразному опыту²⁸. Для него необходимость не является «простой выдумкой — обманом долгой привычки», а причина — относится к тем понятиям, «которые существуют прежде всякого опыта и имеют несомненную объективную правильность»²⁹. Сам коперниканский переворот в гносеологии, резюмированный Кантом в парадоксальном высказывании, что «рассудок не черпает свои законы из природы, а предписывает их ей»³⁰, совершен именно для того, чтобы обосновать действительный характер той необходимости, с которой имеют дело ученые. Поэтому лейтмотивом кантовской теоретической философии является следующее заявление: «Закон природы гласит, что все происходящее имеет причину, что каузальность этой причины, т.е. действие,... сама не могла существовать всегда, а должна быть произошедшим событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке; этот закон, благодаря которому явления составляют некую *природу* и делаются предметами опыта, есть рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений и исключений для какого бы то ни было явления...»³¹. Такой взгляд на природу соответствовал лапласову убеждению в абсолютной детерминированности и предсказуемости Вселенной в целом и человека как ее части. С этой точки зрения, психические детерминанты определяют все поступки людей с необходимостью, которая позволяет предвидеть поведение человека «с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение...»³².

Однако практическое измерение разума, как известно, делает подобный взгляд на происхождение наших поступков по меньшей мере односторонним. Наличие категорического нравственного закона и порожденного им долга требует неизбежного допущения, что у индивидов существует действительная способность выбирать, иначе сам нравственный закон, будучи выражением рациональности, выглядел бы *неразумным* (!). Таким образом, основной довод Канта, обосновывающий необходимость признания свободы воли, связан с утверждением столь же жесткого, сколь и оптимистического предписания «должен, значит можешь».

Вместе с тем свобода воли имеет и другие, вспомогательные, обоснования, связанные с особенностями нашего нравственного сознания³³. О ней напрямую свидетельствуют угрызения совести, которые были бы бесполезными и нелепыми в рамках закона временной последовательности феноменов, ибо то, что произошло, невозможно ни изменить, ни отменить³⁴. А совесть как раз отменяет то, что произошло, как бы принуждая время течь в обратном направлении. Раскаяния совести словно бы вырывают некие события из цепи причин, чтобы они могли оказывать воздействия на последующие поступки и в этом смысле бывшее делают не бывшим. О наличии свободы недвусмысленно говорят и наши представления о справедливости, требующие наказывать преступников, хотя каждый из них побуждался к преступлениям обстоятельствами, природной злобностью и иными объективными факторами, то есть совершил свои преступления на вполне достаточных эмпирических основаниях.

Способом непротиворечивого соединения двух противостоящих картин мира у Канта становится метафизическое построение, тесно связанное с признанием наличия ноуменального и феноменального миров. Речь идет о теории двух характеров, которая и станет предметом критического анализа непосредственных наследников его мысли. Констатация наличия мира ноуменов, не подчиненного пространственно временным характеристикам, прочерчивает ту сферу, которая лежит вне причинно-следственных отношений, ибо последние могут быть мыслимы лишь как отношения последовательности. И если всякая вещь, имеющая феноменальную сторону, имеет и ноуменальную, то и человек — не просто природное явление: он укоренен также и в мире вещей в себе. «Естественная необходимость, — пишет Кант, — несовместимая со свободой субъекта, присуща лишь определениям той вещи, которая подчинена условиям времени, стало быть лишь определениям действу-

ющего субъекта как явления... Но тот же субъект, который, с другой стороны, сознает себя также как вещь самое по себе, рассматривает свое существование и *поскольку оно не подчинено условиям времени*, а себя самого как существо, определяемое только законом, который оно дает самому себе разумом;.. В этом отношении разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы и не совершить его, хотя как явление этот поступок в протекшем времени достаточно определен и постольку неминуемо необходим»³⁵. У каждого индивида, следовательно, имеется два характера: эмпирический и умопостигаемый, которые находятся в отношении взаимного порождения (особой, трансцендентальной причинности). Ответственность за все произвольные поступки человека, естественно, ложится на его умопостигаемый характер. И в этом смысле, по справедливому замечанию А.А.Гусейнова, для Канта «нет настоящего противоречия между свободой и необходимостью одних и тех же поступков человека, поскольку они не встречаются на одном поле и в одно время. Противоречия нет даже в том случае, когда человек в силу необходимости становится убийцей, ибо в силу свободы он может квалифицировать это свое действие как злодейство»³⁶.

Такова, вкратце, общеизвестная кантовская концепция свободы человеческой воли. Она тесно связана с проблемой обоснования вменения и ответственности, а значит, имеет ту инспирацию, которую ранее мы охарактеризовали как моралистическую. Моралистический компонент в данном случае, конечно, не являлся единственным. Канта как метафизика привлекала и непосредственно сама идея достижения индивидуальной автономии и суверенности. Поэтому даже самые радикальные прочтения глубинного содержания кантовской этики в подобном духе не лишены определенных оснований³⁷. Однако по прямому смыслу схемы, изложенной выше, не только поиск свободы в области морали, но необходимость допущения свободы для непротиворечивого осмысления последней заставляла Канта прибегать к сложным умозрительным построениям. Философы, шедшие по стопам кенигсбергского мыслителя, воспринимали его метафизические конструкции в свете именно такого их основания, что, в свою очередь, приводило к их признанию или же стремлению дистанцироваться от них.

А.Шопенгауэр: трансцендентальная свобода как формальное условие нравственного суда и моральных санкций

Среди многочисленных философских откликов на кантовскую концепцию свободы наиболее близким по основному замыслу и общей логике рассуждения стал трактат Шопенгауэра «О свободе воли», в котором чрезвычайно ярко была сформулирована этическая подоплека метафизической проблемы совмещения свободы и необходимости. Немецкий философ без оттенка неопределенности поясняет точный смысл философского вопроса о свободе воли, отграничивая эмпирическое понимание свободы, свойственное обыденному сознанию, от «философского значения этого понятия». Обыденное сознание, по его мнению, представляет себе моральную свободу по образцу свободы физической (отсутствие препятствий), и так как мотивы не похожи на физические препятствия и не воспринимаются как сила, способная на «объективное и абсолютное принуждение», то здравому смыслу легко придти к выводу о способности человека на вполне свободные действия. Для него «свободный» означает всего лишь «соответствующий собственной воле». «Эмпирическое понятие свободы выражает следующее: «я свободен, если *могу делать то, что я хочу*», — причем слова «что я хочу» уже решают вопрос о свободе»³⁸.

Но строгий философский подход требует задать вопрос дальше, сделав проблематичной «свободу самого хотения». Вопрос, интересующий философов, выглядит следующим образом: «Можешь ли ты также хотеть того, что ты хочешь?» А так как ответ на него порождает уходящий в дурную бесконечность ряд, состоящий из обуславливающих друг друга хотений, то корректно спрашивать сразу и напрямую: «Можешь ли ты вообще хотеть?» Отвечая, мы вынуждены полностью отказаться от непосредственного и эмпирического представления о свободе, придав ему «более абстрактное значение». Последнее же состоит в том, что свобода мыслится как «отсутствие *всякой необходимости*»³⁹.

Однако грамотно заданный вопрос, по мнению Шопенгауэра, еще не предопределяет положительного ответа на него. Можно ли доказать наличие у человека той способности, которую предполагает абстрактное определение свободы? Исторически факт ее присутствия пытались доказать, опираясь на свидетельства нашего непосредственного самосознания (как это делал Декарт и следующие в русле его мысли философы), либо, стремясь найти слабое

звено в обоснованиях природной необходимости, царящей вне нас (путь, избранный античными эпикурейцами). Шопенгауэр рассматривает подробно оба варианта.

Самосознание в действительности оповещает нас о весьма тривиальной истине, далекой от вопроса о свободе воли, о способности человека делать то, что соответствует его наиболее сильной на данный момент мотивации. Чтобы признать за самосознанием свободы способность проникать в априорную глубину связи мотиваций и поступков (в область «воли человека», которая есть «истинное ядро его существа»), носителю самосознания необходимо удостовериться в том, «мог бы он хотеть и иначе, чем он хочет», а значит — «не мог ли бы он также и быть другим, чем он есть?»⁴⁰. А об этом самосознание умалчивает.

Что же касается анализа необходимости в области вещей, которые даны нам во внешнем созерцании и постигаются с помощью рассудочных категорий, то здесь, по мнению Шопенгауэра, шансы обосновать свободу, противостоящую необходимости, еще меньше. Если мы решимся на попытку представить себе *liberum arbitrium indifferentiae*, мы скоро увидим, что «тут... рассудок отказывается нам служить: у него нет формы, чтобы мыслить что-либо подобное»⁴¹. И при этом не важно, какую причинность мы имеем в виду: причину в собственном смысле этого слова, касающуюся физико-химических взаимодействий, раздражение, свойственное растениям, или же мотивацию, характерную животным и человеку.

Таким образом, всякое действие человека жестко детерминировано довлеющим над ним характером, который является, во-первых, индивидуальным, во-вторых, эмпирическим, то есть проявляется в конкретных поступках и может достигаться только через них, в-третьих, постоянным, и значит, его изменение, в том числе и совершенствование, есть лишь иллюзия, порожденная постепенностью раскрытия различных граней и свойств, и наконец, в-четвертых, врожденным, что делает его прямо-таки демонической силой, висящей над человеком как таинственный и пугающий рок⁴².

Шопенгауэр осознает всю глубину высказываемого им пессимизма по отношению к той ситуации, в которой человек пребывает в мире. Он заявляет, что защищаемая им истина принадлежит к тем, которые могут «идти вразрез с предвзятыми мнениями близорукой толпы и даже казаться предосудительными в глазах людей слабых и невежественных». Казалось бы, он готов отстаивать концепцию глубинного рабства человека у внутренней и

внешней природы до конца. Однако совершенно неожиданно для читателя трактат заканчивается высказыванием некой «высшей точки зрения», с которой мы «получаем возможность постичь истинную моральную свободу, свободу высшего порядка»⁴³. Без сомнения, эта «высшая точка зрения» предопределена заданной Кантом и единственно логичной структурой разрешения вопроса о свободе и необходимости философами, не чуждыми моралистической инспирации, то есть заинтересованными в обосновании морального измерения человеческого бытия. Удивительно лишь то, что это происходит после столь утомительно-пространного доказательства всепроникающего детерминизма и сразу же после приведенных выше столь резких и пессимистических заявлений. Примирение моральной свободы и необходимости выглядит в трактате Шопенгауэра как исполнение не слишком приятного долга.

Итак, в самом конце своей работы Шопенгауэр указывает, наконец, что «есть еще один факт в сознании, который до сих пор совершенно оставался в стороне... Он заключается во вполне ясном и твердом чувстве *ответственности* за то, что мы делаем, *вменяемости* наших поступков, основанной на непоколебимой уверенности в том, что мы сами являемся *авторами наших* действий. В силу этого сознания никому, даже и тому, кто вполне убежден в доказываемой нами выше необходимости, с какой наступают наши поступки, никогда не придет в голову оправдывать этой необходимостью какой-либо свой проступок и сваливать вину с себя на мотивы, поскольку при их появлении данное деяние было неизбежно»⁴⁴. Существование вменения и чувства вины философ считает единственными и абсолютно достоверными свидетельствами в пользу свободы.

Совмещения вновь открытого факта моральной свободы с позицией, так тщательно обоснованной в основном тексте трактата, Шопенгауэр добивается с помощью хорошо известной нам кантовской концепции двух характеров, которую он именует «самым прекрасным и глубокомысленным из того, что когда-либо дал этот великий ум и человеческий интеллект вообще». Однако комментатор привносит в кантовское учение собственный, вполне определенный смысловой оттенок: он настойчиво смещает акцент нравственной ответственности с поступка на характер, с *operari* на *esse*, то есть на «наше бытие и сущность, откуда необходимо исходят деяния». Шопенгауэр пишет буквально следующее: «*Operari* данного человека с необходимостью определяется извне мотивами, изнутри же – его характером, поэтому все, что он де-

лает, совершается необходимо. Но в его *esse* — вот где лежит свобода. Он мог бы *быть* иным, и в том, что он есть, содержатся и вина, и заслуга... Хотя моральная ответственность человека прежде всего и видимо касается того, что он делает, в сущности же она относится к тому, что он есть, ибо, раз дано последнее, его поведение при появлении мотивов никогда не могло бы оказаться иным, нежели оно было»⁴⁵.

Как видим, моралистическая установка разрешения вопроса о свободе воли воспроизводится в тексте Шопенгауэра, однако она имеет вполне очевидное своеобразие по отношению к кантовской позиции. Во-первых, мы не находим в трактате весьма продуктивного совмещения моралистического и философского интересов к свободе, при котором стремление обосновать ответственность совмещается с высокой оценкой автономии и суверенности, в конечном итоге — свободного творчества. Во-вторых, и это не в последнюю очередь связано с предыдущим моментом, для Шопенгауэра приоритетной оказывается не столько защита ответственного и вменяемого характера нравственной деятельности, сколько необходимость сохранить саму возможность вменить, то есть ставить в вину человеку совершенные им поступки. Ему вполне достаточно получить некое формальное основание для того, чтобы в мире тотальной необходимости сохранились определенные права за моральными санкциями. Карательный, морализаторский интерес, вскрытый Протагором, доминирует у Шопенгауэра. Вот чем можно объяснить странное соотношение объемов рассуждения о необходимости и о свободе в трактате «О свободе воли».

Вряд ли шопенгауэровское *esse* вообще может считаться действительным пространством трансцендентальной свободы в той же мере, как и ноуменальное измерение существования индивида у Канта. Оно становится скорее некой трансцендентальной, а в силу того — окончательной и безоговорочной необходимостью, довлеющей над человеком, надмирной и необоримой природой, против которой уже бессильно кантовское «должен, значит можешь». И, видимо, прав тот исследователь, который считает концепцию свободы Шопенгауэра «ориентированной на восстановление на новой основе представления об абсолютной детерминированности человеческого поведения»⁴⁶. Свобода сама по себе не дорога Шопенгауэру, она для него не ценность, а всего лишь вынужденное метафизическое допущение, позволяющее сохранить целостность философского мировоззрения.

Л.Фейербах: критика моралистических оснований учения о свободе воли

Задача, вставшая перед Фейербахом, в отличие от предшествовавших ему детерминистов осложнялась тем, что его концепция должна была учитывать не только традиционные аргументы, выдвигавшиеся в защиту свободы воли и неограниченной необходимости, но и тщательно разработанное Кантом и Шопенгауэром учение о трансцендентальной свободе, теорию эмпирического и умопостигаемого характеров. И если первый момент не столь уж важен для нас, поскольку Фейербах приводит те доводы, которые за малым исключением содержатся и в шопенгауэровском тексте⁴⁷, то детерминистская реакция на синтетическую концепцию свободы воли представляет немалый интерес как по своей аргументации, так и по породившим ее обстоятельствам.

Теория двух характеров представляется Фейербаху надуманной и крайне противоречивой. Она не состоятельна в теоретическом отношении, поскольку построена на «метафизической и моральной ничтожности» времени, означающей уничтожение всякой возможности познания. Поставив существование свободы воли в зависимость от «ничтожества времени для воли и разума», эта теория провозгласила свободу, не имеющую ничего общего с моральным выбором. «Такая свободная воля есть лишь пустая тавтология вещи в себе, ибо таким путем ничего другого не говорится, кроме того, что воля, *мыслимая* свободной от всех определений и условий *действительного*, человеческого существа... свободна»⁴⁸.

Традиционно отрицание Л.Фейербахом свободы человеческой воли связывается с эвдемонистическим характером его этики и этому мнению нельзя отказать в обоснованности. Именно эвдемонизм заставлял мыслителя концентрировать внимание на механике достижения счастья, которое, по сути, возможно и без допущения свободы воли. Основной пафос эвдемонизма связан по преимуществу с поиском инструментальной основы для обретения желанного состояния. Вопрос о том, не достигается ли это ценой глубинного порабощения индивида, потери всякой автономии, в контексте эвдемонистической этики не является актуальным. Более того, представив человека не автономным существом, проще убедить себя в том, что достижение счастья является лишь делом техники, правильного использования соответствующих внешних, материальных рычагов. Поэтому утверждения, подобные приведенному ниже, приобретают для Фейербаха догматический

характер: «Нет добродетели без счастья, и тем самым мораль попадает в область частной и национальной экономики. Там, где не даны условия для счастья, там не хватает условий и для добродетели»⁴⁹.

Однако есть и другой, не менее любопытный исток детерминистской позиции Фейербаха. Он прямо артикулирован в «Спиритуализме и материализме...» и тесно связан с основной обсуждаемой проблемой. Не захваченный философским интересом к совмещению свободы и необходимости Фейербах не принимает и моралистической основы рассуждения о свободе воли. Он считает ее откровенно безнравственной. Теория трансцендентальной свободы и учение о двух характерах кажутся Фейербаху *морально* несостоятельными, ибо противоречат самой цели, которую ставили философы, их разрабатывавшие, — стремлению метафизически фундаментализировать нравственное сознание. «Эта сверхъестественная и даже фантастическая теория вменения, — отмечает он, — стоит в величайшем противоречии с фактом, который она хочет объяснить»⁵⁰. Учение о двух характерах является бессмысленно жестокой гипотезой *ad hoc*, возникшей из потребности сохранить основания для моралистического суда над ближним. Она служит метафизическим коррелятом окрашенного в моральные тона стремления к мести за любой ущерб, причиненный индивиду. «Всякое зло, хотя бы это был только блошинный укус, оскорбляет человека, приводит его в гнев и негодование, озлобляет и побуждает его, по крайней мере в момент негодования, воспринимать как причину этого зла... злую волю или злое существо»⁵¹. «Всякий человек, — продолжает наблюдения Фейербах, уточняя психологические основания теории свободы воли, — если он рассержен, недоволен или просто лишь дурно настроен, склонен рассматривать неприятные для него создания как виновников их недостатков, как самопричину. И чем эгоистичнее, чем *несвободнее* (курсив мой. — А.П.) человек, тем как раз больше он ставит в вину свободной воле все необходимое, произвольное, неизбежное. Чернь распространяет свою теорию вменения даже на наружные, телесные недостатки, ставит даже горбату в упрек его горб»⁵².

Философское учение о свободе воли лишь обслуживает подобные потребности, причем его крайняя, но вполне логичная форма, выраженная в шопенгауэровском переносе вменения с *oreggi* на *esse*, оказывается связана с еще более безнравственной тенденцией — тенденцией полностью отождествлять само зло и его конкретного носителя. Не отдельный поступок, не уникальный волевой акт, а сам человек во всей тотальности его проявле-

ний становится в этом случае объектом черно-белого нравственного суда. И поскольку этот суд включен в контекст реального противодействия злу, то война со злом автоматически превращается в войну с самим человеком. Выстраивается весьма сомнительная линия рассуждения. «Воровство не есть необходимый поступок человеческой природы; в противном случае и я должен был бы красть; стало быть, воровство имеет свою основу только в воле, и притом в случайной воле, данного индивидуума, если характеризовать эту волю еще ближе... В силу того, что я не нахожу в своей голове никакой связи между человеком и вором, я нахожу эту связь вне себя, в той веревке, на которой вор висит на виселище. В силу того, что человек сам по себе не есть преступник, преступник не есть человек, и я поэтому совершенно прав, отказывая в существовании этому проходимцу, этому чудовищу, которому я уже отказал в человечности. «Поступок — это следствие бытия». Это значит в данном случае, что за воровством следует повешение, ибо я могу устранить воровство только в том случае, если я устраняю бытие вора»⁵³.

Фейербах пытается возразить этому мимикрирующему под мораль изуверству: «Конечно, тот, кто убил, *есть* убийца, но это грамматическое бытие не исчерпывает моего действительного бытия, ибо оно является выражением лишь данного моего поступка»⁵⁴. И в этой своей попытке немецкий эвдемонист фиксирует тот факт, что учение о свободе не должно противоречить таким нравственным аксиомам, как несводимость человека к совокупности его поступков и отсутствие поиндивидуального разведения добра и зла⁵⁵. Таким образом, несмотря на всю проигрышность возникающей на основе подобных аргументов детерминистской позиции, Фейербах отчетливо формулирует возможные следствия, которые возникают тогда, когда интерес теоретика к обоснованию свободы воли носит исключительно моралистический характер и эта моралистичность неизбежно начинает сужаться до артикуляции потребностей обыкновенного морализирования. Концепция Канта, на наш взгляд, в большей мере свободна от таких недостатков, концепция же Шопенгауэра — в наибольшей степени им подвержена.

Примечания

- 1 Назаров В.Н. *Философия в вопросах и ответах: Опыт философской пропедевтики*. Тула, 1996. С. 55.
- 2 Интересное разграничение, предлагаемое Н.А.Бердяевым (См.: *Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 1. М., 1994. С. 52.)
- 3 Долгов К.М. *От Кьеркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX в. М., 1990. С. 64.*
- 4 *Платон. Государство // Платон. Сочинения*. В 3 т. М., 1970. Т. 3 (1). С. 132-133.
- 5 Например: «Этические аспекты проблемы свободы раскрываются не в отношении свободы к необходимости. Нравственная свобода обнаруживается в том, как принимаются решения, какие решения принимаются и какие действия сообразно этим решениям совершаются» (Апресян Р.Г.) (*Апресян Р.Г., Гусейнов А.А. Этика*. М., 1998. С. 269).
- 6 *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.* Т. 4. М., 1984. С. 95-101.
- 7 *Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное*. М., 1991. С. 485.
- 8 *Шрейдер Ю.А. Этика. Введение в предмет*. М., 1998. С. 28-29.
- 9 *Гусейнов А.А. Великие моралисты*. М., 1995. С. 14-15.
- 10 *Бэкон Ф. Новый Органон*. Л., 1935. С. 108.
- 11 *Бергсон А. Творческая эволюция*. М., 1998. С. 175.
- 12 *Пригожин И. Философия нестабильности // Вопр. философии*. 1991. № 6. С. 152.
- 13 *Бердяев Н.А. Указ. соч.* С. 52-53.
- 14 *Кьеркегор С. Наслаждение и долг*. Киев, 1994. С. 257.
- 15 *Шрейдер Ю.А. Указ. соч.* С. 29.
- 16 *Бородай Ю.М. Эротика-Смерть-Табу: трагедия человеческого сознания*. М., 1996. С. 197.
- 17 *Артемьева О.В. Великий моралист // Л.Н.Толстой и традиции ненасилия в двадцатом веке (материалы симпозиума)*. М., 1996. С. 28. См. также: *Артемьева О.В. Мораль в жизнеучении Льва Толстого // Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию А.А.Гусейнова*. М., 1999.
- 18 *Платон. Протагор // Платон. Сочинения*. В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 206.
- 19 *Лосский Н.О. Указ. соч.* С. 495.
- 20 Там же. С. 489.
- 21 Там же. С. 500.
- 22 Там же. С. 513.
- 23 Там же. С. 514.
- 24 Цит. по: *Андреев Л.Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век*. М., 1994. С. 83-84.
- 25 *Лосский Н.О. Указ. соч.* С. 494, 507, 511.
- 26 *Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки*. М., 1971. С. 294.
- 27 *Лосский Н.О. Указ соч.* С. 515.
- 28 См.: *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки*. М., 1993. С. 79.
- 29 Там же. С. 93.
- 30 Там же. С. 107.
- 31 *Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.* В 6 т. М., 1965. Т. 3. С. 484.

- 32 *Кант И.* Критика практического разума // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 428.
- 33 Их развернутый этический анализ есть у А.А.Гусейнова (см.: *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Указ. соч. С. 152).
- 34 *Кант И.* Критика практического разума. С. 427.
- 35 Там же. С. 426-427.
- 36 *Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.* Указ. соч. С. 153-154.
- 37 Напр.: «...[для Канта]абсолютное благо – это сама субъективность – богоподобная автономия воли Я с его способностью утверждать в качестве законотворческой цели все, что угодно, хотя бы и каннибализм» (*Бородай Ю.М.* Цена беспредельной свободы (Как возможен категорический императив) // Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию А.А.Гусейнова. М., 1999. С. 33).
- 38 *Шопенгауэр А.* О свободе воли // *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: Сборник. Минск, 1997. С. 46.
- 39 Там же. С. 46-47.
- 40 Там же. С. 62.
- 41 Там же. С. 89.
- 42 Там же. С. 91-97.
- 43 Там же. С. 143.
- 44 Там же. С. 145.
- 45 Там же. С. 147.
- 46 *Слинин Я.А.* Этика Иммануила Канта // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995. С. 30.
- 47 Фейербах дублирует мысль Шопенгауэра о причине как единственно мыслимом «достаточном основании» всякого действия (*Фейербах Ф.* О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 1. М., 1955. С. 484), приводит известный аргумент о неразличимости индетерминистской свободы воли и независящей от нас случайности («то, что я с одинаковым удобством могу делать и не делать, с тем я могу без вреда и без ущерба, без боли и борьбы расстаться, то связано со мной так же слабо и поверхностно, как сюртук с моим телом») (Там же. С. 479) и т.д.
- 48 Там же. С. 491.
- 49 *Фейербах Л.* Эвдемонизм // *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения в 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 614.
- 50 *Фейербах Ф.* О спиритуализме и материализме. С. 491.
- 51 Там же. С. 489.
- 52 Там же. С. 490.
- 53 Там же. С. 495.
- 54 Там же. С. 492.
- 55 *Гусейнов А.А.* Великие моралисты. С. 107.