

ИСТОРИЧЕСКАЯ И НОРМАТИВНАЯ ДИНАМИКА ИДЕИ МОРАЛЬНОЙ АВТОНОМИИ*

*Апресян Рубен Грантович***

Сектор этики, Институт философии Российской академии наук,
ул. Волхонка, 14/5, Москва 119991, Россия

Электронный адрес: apressyan@mail.ru

Статья подана 30.01.2015

Аннотация — В русскоязычной философской литературе понятие автономии трактуется «по Канту», более того, эта концепция за редким исключением ассоциируется исключительно с Кантом. Между тем концептуальная спецификация Кантом морали как автономии стала возможной благодаря проработке этой идеи не только на протяжении нескольких веков Нового времени, но в течение всей истории западной мысли. Идея автономии укоренена в ней, и это не та самая идея автономии, которая была сформулирована Кантом. В современной мировой философской литературе кантовская концепция автономии рассматривается как особенная версия автономии. К тому же спектр проблематики автономии в современной философии изменяется вследствие расширения предметного фокуса этики, обращенной также к этико-философским проблемам деятельности, биомедицинской практики, социального равноправия. Однако идейный континуум проблемы автономии, обнаруживаемый в классической философии, в целом сохраняет свою конфигурацию, задаваемую, с одной стороны, идеей освобождения от внешнего воздействия, достижения самостоятельности, независимости, неподотчетности, а с другой стороны, идеей предупреждения самостоятельности от произвола, связанности ее дополнительным нормативным содержанием, которое обеспечивает выход морального агента — потенциально произвольного в своей единичности — за рамки самого себя и его универсальное самоопределение в отношении других.

Ключевые слова: мораль, этика, автономия, независимость, самостоятельность, Дион Хризостом, Хатчесон, Руссо, Кант.

Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ № 14-03-00429

* Данная статья, как и доклад на VI международной конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы — 2014», представляет собой переработанный и значительно расширенный вариант моей статьи: «Проблема автономии в моральной философии Фрэнсиса Хатчесона» (Философские науки, 2014, № 11). Исследование проведено в рамках проекта «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации», осуществляемого при поддержке РГНФ, грант № 14-03-00429.

** © *Апресян Р. Г.* — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики, Институт философии Российской академии наук.

HISTORICAL AND NORMATIVE DYNAMICS OF THE IDEA OF MORAL AUTONOMY

*Ruben Apressyan**

Department of Ethics, Institute of Philosophy of the Russian Academy
of Sciences, Volkhonka, 14/5, Moscow 119991, Russia

e-mail: apressyan@mail.ru

Received January 30, 2015

Abstract — In the Russian philosophical literature the concept of autonomy is usually presented in the Kantian version. More over this concept is associated with rare exception exclusively with Kant. Meanwhile, Kant's conceptual approach to morality as autonomy became possible owing to elaboration of this idea not only during the previous few centuries of Modern philosophy, but through the whole history of the Western thought. The idea of autonomy is rooted in it and it is not that very idea which Kant put forward. In the current philosophy the Kantian concept of autonomy has been considered as a particular version and the discourse of autonomy has been changed owing to extension of the subject matter of moral philosophy, which has addressed to the issues of human activity, biomedical practice, social equity, etc. However, the conceptual continuum of autonomy elaborated in the Modern philosophy has mainly maintained its framework, which is set up, from the one hand, by the ideas of independence from external coercion, individual self-sufficiency, and unaccountability and from the other — by the ideas of arbitrariness prevention and normative restriction aimed to support the moral agent in outdoing his/her onliness and universal self-determination towards others.

Key words: morality, moral philosophy, autonomy, independence, self-determination, Dio Chrysostom, Hutcheson, Rousseau, Kant.

The paper was funded by RSFH grant № 14-03-00429

* © *Apressyan R. G.* — Higher Doctor of Philosophy, Professor, Head, Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Идея личной автономии — одна из доминирующих в моральной философии, в философском понятии морали. В качестве таковой она формируется в нововременной философии. Для Джерома Шнивинда, известного специалиста по истории философии Нового времени, этот факт настолько несомненен, что одной из своих книг он дал название «Изобретение автономии: история моральной философии Нового времени», как бы указывая, что моральная философия этого периода движется по направлению к концепции моральной автономии, которая, в конце концов, формулируется, *изобретается* Иммануилом Кантом. Книга Шнивинда начинается словами: «Кант изобрел концепцию морали как автономии» (Schneewind 1998: 3). Это суждение можно воспринимать как более или менее адекватное. Не столь категорична в этом вопросе Онора О’Нил: «...Кант соединил автономию с моралью» (O’Neill 2003: 2). Оценку кантовской моральной философии в этом плане специфицирует Томас Хилл: «Кант утверждал автономию воли как необходимую предпосылку морали в целом» (Hill 2013: 15). Думаю, эти оценки более точны. Но Шнивинд таким названием книги (в значительной своей части представляющей его работы по истории новоевропейской моральной философии разных лет) до предела обостряет наше внимание к фундаментальности идеи автономии для понимания морали, как бы эта идея ни воспринималась в наше, постмодерное, время.

Между тем концептуальная спецификация Кантом морали как автономии стала возможной благодаря проработке этой идеи (в ансамбле сопряженных ей идей, внутренних и смежных

значений¹⁾ не только на протяжении нескольких веков Нового времени, но в течение всей истории западной мысли. Не будет преувеличением сказать, что идея автономии укоренена в ней. И будет большим преувеличением думать, что это та самая идея автономии, которая была сформулирована Кантом.

1

Стоит внимательнее прислушаться к самому слову «автономия»/«αὐτονομία», хотя бы на время отрешившись от сформированного словарями новых языков «очевидного» значения этого древнегреческого слова как самозаконности. Как отмечает Джон Купер, опираясь на Греческий словарь Лиддела-Скотта (Liddell, Scott 1996: 281), слово «автономия» [αὐτόνομος/autonomos] встречается уже у Софокла, Ксенофонта, Исократы (Cooper 2003:1–5)²⁾. Но в каких значениях употребляется это слово? И чем объяснить бросающиеся в глаза разночтения в его переводе на современные языки?

У Софокла Антигона добровольно [αὐτόνομος], а не в силу недуга или удара меча принимает смерть и отправляется в Аид (Софокл 1988: 207). Ксенофонт замечает о воспитании: «Когда мальчики становятся отроками, все эллины освобождают их из-под надзора рабов-педагогов и учителей. Никто уже не распоряжается ими, и они становятся самостоятельными [αὐτόνομος]» (Ксенофонт 2014: 53).

Заслуживает внимания, что в одном английском переводе «Антигоны» сохраняется буквальное греческое выражение: «guided by your own laws» («направляемая своими собственными законами») (Sophocles 1891: 126)³⁾. Но английский переводчик Ксенофонта избегает такой буквальности перевода:

¹⁾ Анализ спектра идей, родственных идее автономии и обзор основных подходов к автономии см.: (Dworkin 1988; Mele 1995; Darwall 2006: 263–284).

²⁾ Далее в представлении античного материала я отчасти пользуюсь обзором Купера и следую за его референциями.

³⁾ Так же и в другом переводе: «... answering only / To the law of yourself» — «...по зову закона для тебя самой» (Sophocles 2003: 90).

над мальчиком нет правителя (ruler), и ему дозволено поступать как он посчитает нужным («is allowed to go his own way») (Xenophon 1946: 149). «Правителями»-воспитателями над мальчиками были рабы (Платон 1990б: 319–320). Но быть αὐτόνομος, т.е. хозяином самому себе, самостоятельным мог только свободнорожденный.

Слово «αὐτόνομος» употребляет и Исократ, также говоря о поведении детей. Но это слово предстает в неожиданном для воспитанного на современных словарях читателя значении: у детей случаются αὐτονομίαις — вольности (Исократ 2013: 268)⁴, иными словами, нежелательные, недопустимые поступки и выходки — то, что следует предотвращать воспитанием. И это при том, что уже в интеллектуальном кругу, к которому принадлежал Ксенофонт, усилиями Сократа, в развитие мыслей, высказывавшихся ранее и Гераклитом, и Демокритом, сформировалось отчетливое представление о противоположности законности, правосообразности, с одной стороны, и вольности, произвола — с другой.

Разброс значений в употреблении слова «αὐτόνομος» ставит задачу прояснения семантики одной из двух его ключевых морфем, а именно «-νομος». Если относительно «αὐτο-» сомнений нет, это — «само-», то относительно «-νομος» вопрос возникает: о законе ли здесь идет речь? Обращение к названному Греческому словарю Лиддела-Скотта позволяет прояснить данный вопрос. Мы обнаруживаем два родственных слова — «νόμος» и «νομός» (Liddell, Scott 1996: 1180). Оба слова восходят к глаголу «νέμω» с множеством значений: делить, распределять, выделять (пищу, земельные наделы, пастбища); обладать, наследовать, распоряжаться (все это главным образом по отношению к земле); пасти, выгуливать скот, пользоваться пастбищем и т. д. (Liddell, Scott 1996: 1167). Как подчеркивает Чарльз Скотт, для групп кочевников возможность доступа к пастбищам, смена пастбищ на основе установившихся отношений с соседями была основой порядка и залогом выживания (Scott 1990: 142–143). Слово «νόμος», приобретшее

⁴ «Вольности» — в русском переводе; ср. «license» в переводе Дж. Норлина (Isocrates 1929: 505).

в конечном счете значение закона, первоначально означало обычай, привычку, обыкновение, порядок (в распределении земель); а «νόμος» — надел, пастбище, поле, достававшиеся группе в результате упорядоченного распределения. Это то, что принадлежит ей по праву, что является своим. Νόμος представляет состояние группы, позже — любого субъекта, в том числе индивидуального, становится выражением состоятельности (Scott 1990: 144)⁵. Принимая во внимание стоящий за словом «νόμος» социально-исторический опыт, употребление слова «αὐτονομία» в значении своеволия следует считать особенным, но вместе с тем и отражающим происходящие семантические перемены, подразумевающие расхождение в самом феномене возможных ценностных смыслов, возникающих в различных поведенческих стратегиях. Самостоятельность может оказываться нежелательной, нарушающей заведенный порядок.

Выходит, перевод греческого слова «αὐτονομία» как «самостоятельность» более точен. Слова же «самозаконность», «закон самому себе», по-видимому, следует считать неточными по смыслу, фактически калькой древнегреческой идиомы. Вместе с тем надо иметь в виду, что в политической философии и правоведении идею автономии нередко возводят к политическому опыту полиса — независимого города-государства. Скорее всего, идея политической самостоятельности — вторичная по отношению к самостоятельности хозяйственной и личной (хотя политические философы и философы права, скорее, утверждают обратное⁶). Но, будучи генетически вторичными, политико-правовые коннотации идеи автономии со временем становятся доминирующими, что отражает и Греческий словарь Лиддела–Скотта (Liddell, Scott 1996: 281). Как подчеркивает Купер, в древнегреческом термин «автономия», судя по сохранившимся текстам,

⁵ Заслуживает внимания соотнесение Скоттом слов «νόμος» и «ἦθος» и прояснение семантической близости этих слов (Scott 1990: 145–146). См. рефлексию этого анализа: (Wang 2006: 17–21).

⁶ См.: (Ostwald 1982). Генеалогия идей и смыслов в этом вопросе, разумеется, требует дополнительного критического анализа.

«использовался по преимуществу, а то и исключительно в политическом контексте, по отношению к политическим сообществам, имеющим собственное законодательство и независимое управление» (Cooper 2003: 1). Эти коннотации отражали определенный политико-правовой опыт, осмысление которого не могло не сказаться на этической мысли.

Идея самостоятельности, независимости была важна для Платона, Аристотеля, стоиков. Платон, не прибегая к представлению об автономии, проводил идею самостоятельности личности в суждениях и решениях, выражающейся в независимости от мнения большинства. Речь не идет об игнорировании чужих мнений, но об избирательном отношении к ним, об уважении к мнениям достойных и рациональном отношении к ним. «Я не способен, — говорит платоновский Сократ, — руководствоваться ничем, кроме того разумного убеждения, которое, по моему расчету, оказывается наилучшим» (Платон 1990а: 100), и выбранное в качестве наилучшего убеждение не подлежит перемене вследствие изменения обстоятельств, каким бы драматичным это изменение ни было. Аристотель, рассуждая о любезности, замечает, что человек «обходительный и свободнорожденный будет вести себя так, словно он сам себе закон [νόμος ὦν ἐαυτοῦ]» (Аристотель 1984: 142)⁷. Самостоятельные поступки представляют собой разновидность произвольных поступков, источником которых, по Аристотелю, является сам человек как свободный, т. е. способный к произвольным действиям. Однако для самостоятельных, особенных поступков недостаточно самосознательности и самообладания; самостоятельность — отличительное свойство подлинно свободнорожденных, т. е. свободных духом и добродетельных. Эта же мысль проводилась стоиками, в частности Зеноном и его последователями: свобода — удел мудреца, глупцы же — рабы, так как «свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство — его лишение»; мудрец подобен царю, «ибо царствование есть неподотчетная власть» (Диоген Лаэртский 1979: 305). Как мы знаем из Сенеки, эта мысль могла выражаться и в знакомых нам по Аристотелю

⁷ Аристотель не употребляет слово «αὐτόνομος».

словах: мудрецы «владеют своей душой, сами по своей воле устанавливают себе закон [legem sibi, quam volunt, dicunt] и соблюдают то, что установили» (Фрагменты ранних стоиков 2007: 229). И у Аристотеля, и у Сенеки «самозаконность» подразумевает самоопределение, следование своему порядку.

Природу законов, составляющих содержание автономии приоткрывает младший современник Сенеки киник Дион Хризостом (ок. 40–120 гг.). В восьмидесятой речи, «О свободе», говоря об образе жизни людей, он отмечает, что лишь некоторые (например, такие, как он) выделяются из толпы и в среде рабов могут оставаться свободными [ἐλεύθερος / eleytheros], а в среде подданных — независимыми [αὐτόνομος] (Dio 1951: 317). Люди воюют за независимость своих государств, но, даже обретя ее, довольствуются подделкой свободы и никто из них не способен жить сообразно своим законам [αὐτὸς αὐτοῦ νόμος] (Dio 1951: 317); они сами обрекают себя на узы и на рабство. Как подчеркивает Купер, эта речь Диона знаменательна именно тем, что в ней Дион неоднократно употребляет термин «αὐτόνομος», и употребляет его специально. Причем автономия у него однозначно сопряжена с оппозицией свобода — рабство и практически выступает синонимом свободы, а законы, которые свободный и мудрый устанавливает самому себе, предстают как естественные законы, или законы Зевса (Cooper 2003: 3). Так что своезаконность у Диона — это уже не просто независимость, самостоятельность, самоопределение, это жизнь в соответствии с природой. Тем самым, отмечает Купер, Дион соотносит стоический идеал свободы мудреца с важным положением стоиков о том, что мудрец живет в соответствии с естественными законами (Cooper 2003: 7).

Не это ли положение стоиков о жизни в соответствии с природой имел в виду ап. Павел, говоря про язычников, что они «по природе законное делают»? Не ведая писанного Моисеева закона, язычники имеют закон в сердце своем — «они сами себе закон [ἐαυτοῖς εἰσὶν νόμος]: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» (Рим 2: 14–15). «Самозаконность» у апостола трактуется толкователями как проявление

естественного морального закона и даже «морального инстинкта», проявляющегося в совести. Иными словами, как и у Диона и стоиков, самозаконность предстает у Павла сопряженной с определенным объективным, надперсональным, универсальным началом. Автономия, таким образом, оказывается опосредованной гетерономией.

Это опосредствование получило отражение в религиозной мысли. Собственно, при условии такого опосредствования идея автономии оказывается возможной в контексте религиозной мысли — как автономия человека, потенциально принадлежащего божественному миру, возможного объекта божественной благодати, по отношению земного мира. В качестве примера можно указать на Мартина Лютера. Казалось бы, какая может быть автономия у Лютера при его последовательном отрицании целостной свободы воли, при утверждении им «рабства воли»? Но рабство воли утверждалось в отношении воли Божьей. Лютер отрицает возможность свободы человека во имя возможности всеведения Бога. При этом, настаивая на подотчетности человека трансцендентному авторитету (заметим, божественному или сатанинскому), Лютер утверждал независимость человека от каких-либо социальных факторов. Отрицая свободу воли, требуя полной приверженности человека (христианина) евангельскому учению, Лютер отстаивал автономию личности в мирских делах.

2

Идея независимости человека от окружения, его самостоятельности получает в нововременной философии развитие, ведущее в перспективе к концептуальному соединению Кантом морали с автономией, усмотрению им в автономии одной из специфических характеристик морали. В рационалистической философии⁸, будь то Рене Декарт, Томас Гоббс, Джон Локк или Шафтсбери, самостоятельность человека мыслится в первую очередь в отношении к непосредственному

⁸ В данном случае я имею в виду оппозицию рационалистической философии и религиозной философии (или рациональной теологии).

окружению — как независимость от чужих мнений, влияния примера или обычая. Но предмет самостоятельности — это и отношение к Богу; оно должно быть осознанным; в отношении к Богу человек должен сохранять достоинство и ответственность. Это, что утверждал, например, Локк, отрицая врожденность идеи Бога: человек сам постигает Бога — благодаря «размышлениям и обдумываниям и надлежащим применением своих способностей» (Локк 1985: 144). Соответственно и в добродетели человек утверждается не в результате благодати, а в силу само-определения, направленного на достижение непогрешимости.

В контексте исторической динамики идеи автономии примечательна фигура Фрэнсиса Хатчесона — одного из представителей круга мыслителей Нового времени (таких, как Генри Мор, Шафтсбери, Ричард Камберленд, Ричард Прайс, Дэвид Юм и др.), у которых слово «мораль» («morality», «morals») обретает концептуализированное значение. Посредством этого термина выделяется определенный феномен в социальном, коммуникативном, ментальном опыте, который получает более или менее специфическое описание и обоснование. В той мере, в какой мы можем говорить о теоретических усилиях мыслителей этого круга дать принципиальные очертания морали, идея автономии, так или иначе терминологически выраженная, не могла не проявиться.

Материя морали у Хатчесона — благожелательность и злонамеренность как эмоции и мотивы действий, а также сами действия, которые совершаются под их воздействием. Эти эмоции и действия воспринимаются *моральным чувством* — особой, данной от природы (заложенной Создателем) способностью, обеспечивающей восприимчивость человека к добродетели и пороку, их непосредственного схватывание и интуитивное понимание. Моральное чувство — это «предопределенность нашего духа одобрять всякую эмоцию как в нас самих, так и в других, и всякие общественно полезные действия, которые, как нам представляется, вытекают из этих эмоций независимо от нашего мнения об отношении [этих действий] к нашему личному счастью» (Hutcheson 2002: 136).

Восприятия и оценки морального чувства носят незаинтересованный характер, т. е. они не основаны на выгоде. Так же, как моральное чувство, от себялюбия и соображений выгоды свободна благожелательность; в этом своем качестве благожелательность ничем не отличается от морального чувства.

Что выгодно, а что нет, человек понимает благодаря разуму. Разум — это та познавательная способность, которая ответственна за выбор средств, необходимых для достижения цели (Хатчесон 1973: 184). В этом плане разум противостоит моральному чувству и сопряжен интересу (Хатчесон 1973: 125). Каковы по своему высшему смыслу действия, подсказанные разумом, являются ли они прекрасными или безобразными, человек понимает благодаря моральному чувству (Хатчесон 1973: 134).

Указав, что моральное чувство в своих суждениях независимо от соображений выгоды, Хатчесон стремится исчерпывающим образом представить все возможные способы внешнего воздействия на моральное чувство (и благожелательность), опосредованно которым может обнаруживать себя частный интерес. «Восприятие морального добра, — говорит Хатчесон, — не обуславливается обычаем, образованием, примером или познанием» (Хатчесон 1973: 143)⁹. Эти различные феномены объединяет в хатчесоновском рассуждении то, что они как способы организации деятельности указывают на выгодные действия, предметы и явления. Обычай и образование несут в себе полезные знания. Обычай и пример подсказывают, как надо вести себя в той или иной ситуации. Но обычай, образование и пример могут указать человеку выгодное в соответствии с изначально имеющимся у него взглядом на предпочтительное. Знания, доставляемые обычаем и образованием, могут быть обоснованными, а могут и не быть, представляя собой предрассудки. Поведение, которое подсказывают обычай и пример, основывается на прошлом опыте, и может быть неуместным в новой, не известной прежде ситуации. Эти феномены не оказывают никакого влияния на чувства восприятия

⁹ Перевод уточнен по (Hutcheson 2004).

красоты и добродетели, поскольку эти чувства, данные человеку от природы, предшествуют обычаю, образованию, примеру и т. п.

Ни моральное чувство, ни благожелательность, по Хатчесону, не могут быть подкуплены. Это относится и к самым высоким посулам — к божественным вознаграждениям и наказаниям, обещаемым религией. Поэтому представления о Божестве не могут быть основанием для одобрения или неодобрения действий; «моральное чувство не основывается на религии» (Хатчесон 1973: 139). Это же касается благожелательности: человек испытывает добрые чувства к другому и желает содействовать чужому благу, не повиняясь верховному авторитету, не желая ему угодить и не из страха божественного наказания, но исключительно из предопределенности своей природы.

Независимость морального чувства как способности восприятия и суждения, равно и независимость благожелательности как мотива от соображений выгоды позволяют судить о морали как сфере, в которой не действительны принципы, направляющие человека на получение выгоды или наслаждения, принципы, задаваемые внешним авторитетом или общественной инерцией. Перечисление Хатчесоном различных конкретных разновидностей побуждения к суждениям и действиям, от которых моральное чувство не зависит (причем во всех случаях по одному и тому же признаку), может показаться проявлением эмпиризма этического мышления Хатчесона (за что, в частности, его критиковал Кант). Но у этого перечисления есть свой особый смысл, и он состоит в том, что Хатчесон демонстрирует добродетель в ее соотносительности с эмпирией человеческого общения, общественных отношений. Религия, обычай, образование, привычка — все это формы общественной ангажированности индивида. Своим описанием морального чувства в сопоставлении с разнообразной практикой организации поведения Хатчесон показывает актуальность морали как средства обретения и сохранения независимости индивида, как условия самостоятельности и свободы личности.

В таком понимании морали Хатчесон отнюдь не необычен. Он последовательно продвигает идеи и мыслительные схемы, развивавшиеся Шафтсбери. Характерно, что близких взглядов придерживался и другой последователь Шафтсбери — Джозеф Батлер, преобразовавший идею морального чувства в идею совести и признававший, что человек «по своему складу, составу и природе... представляет собой в прямом и строгом смысле слова закон для самого себя» (Butler 2006: 61–62).

Надо отметить, что сама по себе идея ценностной независимости, самоопределения может получать различные по своему этическому смыслу интерпретации. В мотивационном плане автономия неотличима от своеволия: ведь своеволие самодетерминировано. Показательный пример — один из персонажей Дени Дидро — Племянник Рамо. Для него принципиально важна неподотчетность, непринужденность извне, самоопределение (Дидро 1991: 82). Рамо интеллектуален, обладает утонченным художественным и музыкальным вкусом и вместе с тем из его откровенных рассказов о самом себе открывается характер с такими качествами, которые, продолженные в действиях и отношениях с другими людьми, не могут не порождать зла и не приносить другим людям страданий. Нет сомнения, что «мораль» Рамо не выдержит никакой проверки на моральность, скажем, по выше приведенным критериям Хатчесона: Рамо себялюбив, эгоцентричен, свободой он называет разнузданность влечений, а критика лицемерия и ханжества общественных нравов оказывается для него лишь поводом для непризнания интересов и прав других людей. Разумность и чувство прекрасного оказались соединенными в его характере с отсутствием элементарного морального чувства, обязательности и совестливости. Но этот персонаж значим в спекулятивном плане — как опыт демонстративной и рефлекслируемой самостоятельности, условием утверждения которой является попрание самостоятельности и достоинства любого другого. Свобода Рамо естественна. А естественная свобода, как отмечал Жан-Жак Руссо, ограничена лишь «физической силой индивидуума». Действительная

свобода человека как общественного существа выражается в гражданской свободе, которая «ограничена общей волей». Лишь в сообществе, в гражданском обществе создаются возможности для *моральной свободы*, благодаря которой человек делается действительным хозяином самому себе. Характеристика, которую дает Руссо моральной свободе, станет впоследствии основой категорического императива Канта: «Поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода» (Руссо 1998: 212–213)¹⁰.

Предисловие к изданию «Метафизики нравов» 1793 г. Кант начинает со слов: «Поскольку мораль основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя через свой разум безусловными законами, она, для того чтобы познать свой долг, не нуждается в идее о другом существе над ним, а для того чтобы исполнить этот долг, не нуждается в других мотивах, кроме самого закона» (Кант 1965с: 7). В этом высказывании нет ключевых для идеи автономии слов (перечислявшихся выше), но смысл автономии вполне передан в указаниях на то, что человек как моральное существо, как *homo noumenon* сам назначает себе безусловные законы, назначает посредством разума, без помощи и наставления извне и не нуждается в их исполнении, ни в чьей поддержке, в том числе всевышней, поскольку для этого достаточно самого по себе закона и уважения к нему.

У Канта — автономия это прежде всего характеристика воли, в соответствии с которой она в выборе желания или поступка подчиняется собственному законодательству, имеющему «внутреннее определяющее основание» только в разуме (Кант 1965с: 119). Чистая воля, или чистый практический разум, сама задает себе принцип принятия решения и действия. Этот принцип не зависим от цели и потому носит всеобщий характер. Принципы, которыми руководствуется воля, могут быть разными, и в этом смысле не всякая воля автономна. Чистый практический разум повелевает в каждом поступке

¹⁰ Анализ роли Руссо в формировании кантовской концепции автономии см.: (Velkley 2013: 89–106).

следовать такому практическому принципу (максиме), который мог бы служить всеобщим законом и тем самым «воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя также как устанавливающую всеобщие законы» (Кант 1965b: 276)¹¹.

Моральная автономия проявляется у Канта в первую очередь через волю как способность человека осознанно, интенционально и обоснованно быть непосредственной причиной своих действий. Воля у Канта — это практический разум, предписывающий всеобщие законы и вместе с тем способность выбора, благодаря которой человек определяется в принципах действия и способах действия.

Воля свободна в негативном смысле, поскольку действует «независимо от посторонних определяющих ее причин» (Кант 1965b: 289), физических и психических, внешних и внутренних. В частности, воля может быть свободной от склонностей, пусть даже самых сильных, жизненно важных, обеспечивающих высшее благо (счастье) человека. Воля свободна и в позитивном смысле, поскольку реализуется в действиях, повелеваемых всеобщим законом — законом, который сам по себе содержится в воле — чистом практическом разуме. Автономия воли представляет, по Канту, основание и критерий моральности; это «единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей» (Кант 1965b: 276). Негативный и позитивный характер воли символически отражен в двусоставности слова «автономия», первая часть которого — «авто-» указывает на самостоятельность, собственно независимость от внешних факторов, в то время как вторая — «-номия» — на законосообразность этого самостоятельного, на подчиненность последнего самостоятельно устанавливаемым всеобщим законам¹².

¹¹ В другой работе Кант определяет разум как «способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще)» (Кант 1966: 324).

¹² Речь идет именно о символике семантической структуры слова. Сам Кант говорит о «самостоятельности (*sibi-sufficiens*) члена общества как гражданина», т.е. как того, кто входит «в число законодателей» (Кант 1965a: 84).

Принцип автономии оказывается тождественным категорическому императиву, о котором Кант говорит то же, что и об автономии: он определяет к поступку, «объективно необходимому самому по себе, безотносительно к какой-либо другой цели» (Кант 1965b: 252). Автономии противостоит гетерономия, которая заключается в том, что воля не сама дает себе закон, а оказывается обусловленной объектом, или материальной целью, предметом устремленности воли. При гетерономии воля возбуждается извне заданными целями. Принципы, которыми она руководствуется, показывают способы осуществления какой-либо практически значимой цели (независимо от того, каков ее рациональный и нравственный смысл) и что необходимо сделать для достижения благополучия, или счастья. Эти принципы суть гипотетические императивы — императивы умения и благоразумия (счастья), и они, по мысли Канта, указывают, с помощью каких средств можно достичь желаемого результата.

Таким образом, автономия, по Канту, заключается в (а) независимости воли, или практического разума от какого-либо интереса, от стремления к практической целесообразности — к благу (чем бы оно ни было обусловлено — себялюбием или симпатией) или к пользе, (б) способности агента действовать по собственным и вместе с тем всеобщим законам, (в) законам, устанавливаемым чистым практическим разумом. Эти характеристики совокупно выражаются и в отношении чистой воли к религии. Человек как существо разумное и свободное не нуждается при познании своего долга в идее другого существа, для исполнения долга ему достаточно данного его разумом внутреннего закона (см.: (Кант 1980: 78)). Независимость морали от религии подпадает под первый признак кантовского понимания автономии. Однако этот аспект автономии, в силу значимости самой темы связи морали и религии в истории мысли, заслуживает специального указания; к тому же в комментаторской литературе она нередко выделяется в качестве отдельного аспекта кантовского представления об автономии морали (Асмус 1965: 6).

Следует иметь в виду, что в современной литературе кантовское понимание моральной автономии рассматривается

как определенная, особая версия феномена. Взятая сама по себе, т. е. в концептуально не специфическом виде, она принимается в качестве аспекта или одного из проявлений автономии, а то и особенной — специфически-кантианской — его трактовки¹³. К тому же спектр проблематики автономии в современной философии изменяется вследствие расширения предметного фокуса этики, обращенной также к этико-философским проблемам деятельности, биомедицинской практики, социального равноправия (в том числе расового и гендерного) (Schneewind 2013: 146–168).

Однако идейный континуум проблемы автономии, обнаруживаемый в классической философии, в целом сохраняет свою конфигурацию, задаваемую, с одной стороны, идеей освобождения от внешнего воздействия, достижения самостоятельности, независимости, неподотчетности, а с другой стороны, идеей предупреждения самостоятельности от произвола, связанности ее дополнительным нормативным содержанием, которое обеспечивает выход морального агента — потенциального произвольного в своей единичности, в своей единственности — за рамки самого себя и его универсальное самоопределение в отношении иного (по-разному представлявшегося Хатчесоном, Руссо и Кантом).

Литература

1. Аристотель. (1984). «Никомахова этика». В кн.: Аристотель. *Сочинения в 4 т.* Т. 4: 53–295. М.: Мысль. 830 с.
2. Асмус, В. Ф. (1965). «Этика Канта». В кн.: Кант, И. *Сочинения в 6 т.* Т. 4(1): 5–67. М.: Мысль. 544 с.
3. Дидро, Д. (1991). «Племянник Рамо». В кн.: Дидро, Д. *Сочинения в 2 т.* Т. 2: 52–126. М.: Мысль. 606 с.

¹³ Например, в ближайшем контексте немецкой философии см. (Ameriks 2000).

4. Диоген Лаэртский. (1979). *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль. 571 с.
5. Исократ. (2013). «Панафинейская речь». В кн.: *Исократ. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи*: 225–281. М.: Ладомир. 1074 с.
6. Кант, И. (1965а). «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”». В кн.: Кант, И. *Сочинения в 6 т.* Т. 4 (2): 59–107. М.: Мысль. 510 с.
7. Кант, И. (1980). «Религия в пределах только разума». В кн.: Кант, И. *Трактаты и письма*: 78–279. М.: Наука. 712 с.
8. Кант, И. (1965b). «Основы метафизики нравственности». В кн.: Кант, И. *Сочинения в 6 т.* Т. 4(1): 219–311. М.: Мысль. 543 с.
9. Кант, И. (1965с). «Метафизика нравов». В кн.: Кант, И. *Сочинения в 6 т.* Т. 4(2): 107–439. М.: Мысль. 510 с.
10. Кант, И. (1966). «Спор факультетов». В кн.: Кант, И. *Сочинения в 6 т.* Т. 6: 311–349. М.: Мысль. 743 с.
11. Ксенофонт. (2014). *Лакедемонская полития*. СПб.: Гуманитарная Академия. 224 с.
12. Локк, Дж. (1985). «Опыт о человеческом разумении». В кн.: Локк, Дж. *Сочинения в 3 т.* Т. 1: 78–583. М.: Мысль. 621 с.
13. Платон. (1990а). «Критон». В кн.: Платон. *Собрание сочинений в 4 т.*, Т. 1: 97–112. М.: Мысль. 860 с.
14. Платон. (1990б). «Лисид». В кн.: Платон. *Собрание сочинений в 4 т.*, Т. 1: 314–341. М.: Мысль. 860 с.
15. Руссо, Ж.-Ж. (1998). «Об общественном договоре, или Принципы политического права». В кн.: Руссо, Ж.-Ж. *Об общественном договоре. Трактаты*: 195–323. М.: Канон Пресс; Кучково поле. 416 с.
16. Софокл. (1988). «Антигона». В кн.: Софокл. *Трагедии*. М.: Художественная литература. 497 с.
17. *Фрагменты ранних стоиков* (2007). Т. III. Ч. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 298 с.
18. Хатчесон, Ф. (1973). «Исследование о происхождении наших идей красоты и добра». В кн.: *Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит. Эстетика*: 41–262. М.: Искусство. 480 с.
19. Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., McKenzie, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press. 804 p.
20. Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 366 p.
21. Butler, J. (2006). «Sermon III». В кн.: D. E. White (ed.), *The Works of Bishop Butler*. Rochester: University of Rochester Press. 434 p.

22. Cooper, J. (2003). «Stoic Autonomy». В кн.: E. F. Paul, F. D. Miller, Jr., J. Paul (eds.), *Autonomy*: 1–29. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Darwall, S. (2006). «The Value of Autonomy and Autonomy of the Will». *Ethics* 116 (2): 263–284.
24. Dio Chrysostom. (1951). «On Freedom». В кн.: *Dio Chrysostom. In Five Volumes*, Vol. 5 [Discourses LXI–LXXX]. London: William Heinemann, Ltd.; Cambridge MA: Harvard University Press. 512 p.
25. Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press. 188 p.
26. Hill, T. (2013). «Kantian Autonomy and Contemporary Ideas of Autonomy». В кн.: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*: 15–32. Cambridge: Cambridge University Press. 311 p.
27. Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund. 272 p.
28. Hutcheson, F. (2002). «Illustrations Upon the Moral Sense». В кн.: Hutcheson, F. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*: 133–204. Indianapolis: Liberty Fund. 228 p.
29. Isocrates. (1929). «Panathenaicus». В кн.: *Isocrates with an English Translation in three volumes*. Vol. II: 368–541. London: William Heinemann Ltd.; New York: G. P. Putnam's Sons. 572 p.
30. Mele, A. R. (1995). *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York; Oxford: Oxford University Press. 271 p.
31. O'Neill, O. (2003). «Autonomy: The Emperor's New Clothes». *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 77(1): 1–21.
32. Ostwald, M. (1982). *Autonomia: Its Genesis and Early History*. Chico, CA: Scholars Press, 82 p.
33. Schneewind, J. B. (2013). «Autonomy after Kant». В кн.: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*: 146–169. Cambridge: Cambridge University Press. 311 p.
34. Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 650 p.
35. Scott, C. E. (1990). *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press. 244 p.
36. Sophocles. (2003). *Antigone*. Oxford: Oxford University Press. 208 p.
37. Sophocles. (1891). *The Antigone of Sophocles*. Cambridge. Cambridge University Press.
38. Velkley, R. (2013). *Transcending Nature, Unifying Reason: on Kant's Debt to Rousseau*. В кн.: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*: 89–107. Cambridge: Cambridge University Press. 311 p.

39. Wang, H. (2006). *Conscience and Ethos: Thinking Across the Limits of Normativity*. State College: The Pennsylvania State University. 267 p.
40. Xenophon. (1946). «Constitution of the Lacedaemonians». В кн.: Xenophon. *Scripta Minora*: 135–191. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 464 p.

References

1. Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 366 p.
2. Aristotel'. (1984). «Nikomakhova etika» [Nicomachean Ethics]. In Aristotel'. *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 volumes]. Vol. 4: 53–295. Moscow: Mysl' Publ. 830 p.
3. Asmus, V. F. (1965). «Etika Kanta» [The Ethics of Kant]. In Kant, I. *Sochineniya v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Vol. 4(1): 5–67. Moscow: Mysl' Publ. 544 p.
4. Butler, J. (2006). «Sermon III», in: D.E. White (ed.), *The Works of Bishop Butler*. Rochester: University of Rochester Press. 434 p.
5. Cooper, J. (2003). «Stoic Autonomy», in: E. F. Paul, F. D. Miller, Jr., J. Paul. (eds.), *Autonomy*: 1–29. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Darwall, S. (2006). «The Value of Autonomy and Autonomy of the Will». *Ethics* 116 (2): 263–284.
7. Didro, D. (1991). «Plemyannik Ramo» [Rameau's Nephew]. In Didro, D. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 volumes]. Vol. 2: 52–126. Moscow: Mysl' Publ. 606 p.
8. Dio Chrysostom. (1951). «On Freedom», in: *Dio Chrysostom. In Five Volumes*, Vol. 5 [Discourses LXI–LXXX]. London: William Heinemann, Ltd.; Cambridge MA: Harvard University Press. 512 p.
9. Diogen Laertskiy. (1979). *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [On the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers]. Moscow: Mysl' Publ. 571 p.
10. Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press. 188 p.
11. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics] (2007). Vol. III. Pt. I. Moscow: Greko-latinskij kabinet Yu. A. Shichalina Publ. 298 p.
12. Hill, T. (2013). «Kantian Autonomy and Contemporary Ideas of Autonomy», in: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*: 15–32. Cambridge: Cambridge University Press. 311 p.

13. Hutcheson, F. (2002). «Illustrations Upon the Moral Sense», in Hutcheson, F., in: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*: 133–204. Indianapolis: Liberty Fund. 228 p.
14. Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund. 272 p.
15. Isocrates. (1929). «Panathenaicus», in *Isocrates with an English Translation in three volumes*. Vol. II: 368–541. London: William Heinemann Ltd.; New York: G. P. Putnam's Sons. 572 p.
16. Isokrat. (2013). «Panafineyskaya rech'» [Panathenaic Speech], in: Isokrat. *Rechi. Pis'ma; Malye atticheskie oratory. Rechi* [Speeches. Letters; Small Attic orators. Speeches]: 225–281. Moscow: Ladomir Publ. 1074 p.
17. Kant, I. (1965a). «O pogovorkе “Mozhet byt', eto i verno v teorii, no ne goditsya dlya praktiki”» [On saying “Maybe this is true in theory, but not suitable for the practice”], in: Kant, I. *Sochineniya v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Vol. 4(2): 59–107. Moscow: Mysl' Publ. 510 p.
18. Kant, I. (1965b). «Osnovy metafiziki npravstvennosti» [Groundwork of the Metaphysic of Morals], in: Kant, I. *Sochineniya v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Vol. 4(1): 219–311. Moscow: Mysl' Publ. 543 p.
19. Kant, I. (1965c). «Metafizika npravov» [Metaphysics of Morals], in: Kant, I. *Sochineniya v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Vol. 4(2): 107–439. Moscow: Mysl' Publ. 510 p.
20. Kant, I. (1966). «Spor fakul'tetov» [The Dispute of Faculties]. In Kant, I. *Sochineniya v 6 t.* [Works in 6 volumes]. Vol. 6: 311–349. Moscow: Mysl' Publ. 743 p.
21. Kant, I. (1980). «Religiya v predelakh tol'ko razuma» [Religion within the Limits of Reason Alone], in: Kant, I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters]: 78–279. Moscow: Nauka Publ. 712 p.
22. Khatcheson, F. (1973). «Issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idey krasoty i dobra» [An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue], in: *Frensis Khatcheson, David Yum, Adam Smit. Estetika* [Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith. Aesthetics]: 41–262. Moscow: Iskusstvo Publ. 480 p.
23. Ksenofont. (2014). *Lakedemon'skaya politiya* [Lacedaemonian polity]. Saint Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ. 224 p.
24. Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., McKenzie, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press. 804 p.
25. Lokk, Dzh. (1985). «Opyt o chelovecheskom razumenii» [An Essay Concerning Human Understanding], in: Lokk, Dzh. *Sochineniya v 3 t.* [Works in 3 volumes]. Vol. 1: 78–583. Moscow: Mysl' Publ. 621 p.

26. Mele, A. R. (1995). *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York; Oxford: Oxford University Press. 271 p.
27. O'Neill, O. (2003). «Autonomy: The Emperor's New Clothes», in: *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 77(1): 1–21.
28. Ostwald, M. (1982). *Autonomia: Its Genesis and Early History*. Chico, CA: Scholars Press, 82 p.
29. Platon. (1990a). «Kriton» [Crito], in: Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Works in 4 volumes]. Vol. 1: 97–112. Moscow: Mysl' Publ. 860 p.
30. Platon. (1990b) «Lisid» [Lisis], in: Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Works in 4 volumes]. Vol. 1: 314–341. Moscow: Mysl' Publ. 860 p.
31. Russo, Zh.-Zh. (1998). «Ob obshchestvennom dogovore, ili Printsipy politicheskogo prava» [The Social Contract, or Principles of Political Right], in: Russo, Zh.-Zh. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* [The Social Contract. Treatises]: 195–323. Moscow: Kanon Press; Kuchkovo pole Publ. 416 p.
32. Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 650 p.
33. Schneewind, J. B. (2013). «Autonomy after Kant», in: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*: 146–169. Cambridge: Cambridge University Press. 311 p.
34. Scott, C. E. (1990). *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press. 244 p.
35. Sofokl. (1988). «Antigona» [Antigone]. In Sofokl. *Tragedii* [Tragedies]. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ. 497 p.
36. Sophocles. (1891). *The Antigone of Sophocles*. Cambridge. Cambridge University Press.
37. Sophocles. (2003). *Antigone*. Oxford: Oxford University Press. 208 p.
38. Velkley, R. (2013). *Transcending Nature, Unifying Reason: on Kant's Debt to Rousseau*, in: O. Sensen (ed.), *Kant on Moral Autonomy*: 89–107. Cambridge: Cambridge University Press. 311 p.
39. Wang, H. (2006). *Conscience and Ethos: Thinking Across the Limits of Normativity*. State College: The Pennsylvania State University. 267 p.
40. Xenophon. (1946). «Constitution of the Lacedaemonians», in: Xenophon. *Scripta Minora*: 135–191. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 464 p.