

хождение; этому типу принуждения воли соответствует «понятие безусловной и притом объективной и, стало быть, общезначимой необходимости»³. Случаи подобного принуждения и подводятся Кантом под понятие категорического императива. С его помощью, говорит философ, «мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что мы мыслим посредством этого понятия и что хотим им выразить»⁴.

Приведенными рассуждениями очерчена проблема, ставшая центральной не только для философии самого Канта, но и для открытой им эпохи «этики нового типа». О масштабах произведенной Кантом революции в этике можно судить уже по тому факту, что оппонентом кенигсбергского мыслителя видится тут не кто иной, как сам Аристотель, олицетворяющий господство в морали принципа эвдемонизма⁵. Проблему же синтеза двух этических теорий специалисты относят к числу главных вопросов современной этики. Согласно А.А.Гусейнову, сложность этой задачи обусловлена противоположностью исходных этических позиций философов: «По Аристотелю есть моральные поступки, но нет общего морального закона. По Канту, напротив, есть моральный закон, но нет моральных поступков»⁶. Этот вывод содержит одну из наиболее существенных претензий к этической системе Канта, в философии которого действительно не находится места моральным *поступкам*, несмотря на то, что ее исходный постулат («человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»⁷), казалось бы, взывает к действию. Ниже я даю собственный комментарий к данной противоречивой составляющей кантовского наследия. Здесь же важно отметить: «утрата» кантовской теорией морального поступка есть не только и даже не столько этическая, сколько политико-философская проблема (что впрочем не должно вести к недооценке того прорыва, который совершил Кант своей этикой долга в процесс осмысления природы политического).

Сказанное задает направленность настоящей работы: если этическая мысль может позволить себе до поры до времени ограничиваться развитием одного из двух аспектов (закон или поступок), то для мысли политической рефлексивное соеди-

нение того и другого в рамках единого учения является конституирующим моментом всякой политической теории, коль скоро она желает быть современной.

Но вернемся к категорическому императиву. Первое, о чем важно помнить здесь, это о своде идей, которым непосредственно противопоставлял Кант учение об императиве. Речь идет прежде всего об этических принципах эвдемонизма, получивших в Новое время мощную поддержку в лице утилитаризма. Автор категорического императива проявляет прозорливость, ощущая угрозу, исходящую от этой философии восходящего *экономического человека*: «Принцип личного счастья, сколько бы при нем ни применялись рассудок и разум, не заключал бы в себе никаких других определяющих оснований воли, кроме тех, которые соответствуют *низшей* способности желания», если бы «чистый разум» сам себе не был «практическим, т.е. без предположения какого-либо чувства, стало быть, без представления о приятном и неприятном как материи способности желания, которая всегда служит эмпирическим условием принципов», и был бы «в состоянии определять волю через одну лишь форму практического правила»⁸. Вывод, к которому подводят нас представленные умозаключения, ясен: утилитаризм слишком примитивен для того, чтобы претендовать на знание сущности человека. Отсюда следствие из вывода: сущность человека надлежит выражать в понятиях, принципиально не сводимых к тем, какими мы описываем явления природы. Так возникает тема «чистоты» *практического* разума; последний отнесен Кантом к «способности желания», общей «для всех разумных существ» в силу объединяющего их «одного и того же определяющего основания воли».

Существует соблазн усмотреть в сказанном намерение отделить человеческое от общебиологического, опустив расширение в сторону «всех разумных существ» как понятийно избыточное. Но для Канта здесь нет избыточности; рефрен о неких разумных существах, возникающий всякий раз, как заходит речь о чистом разуме, призван отделить в человеке его индивидуально-родовое (антропологическое) от в человеке же воплощенных всеобщих (а не только человеческих) законов нравственности⁹. Будучи понятным в качестве основания для разделения «миров» эмпирического и сверхчувственного, дан-

ный ход мысли, однако, не убеждает в необходимости по-кантовски жесткого противопоставления априорного и эмпирического планов.

Здесь есть над чем задуматься: с одной стороны, мыслитель не высказывает сомнений касательно правомерности понятия «разумного существа вообще» (он не ставит вопроса: не есть ли разум атрибут самого человека)¹⁰; а с другой — подчеркивает, что не собирается «изобретать» новой этики, а лишь по-новому описывает то, что миру было известно всегда. Но в данном контексте «всегда известное» — это загадочная власть над людьми моральных норм и представлений. Её-то Кант и пытается прояснить, постулируя причастность рода человеческого к чему-то более существенному, чем он сам, и делая «это» критерием добра и зла. Иными словами, очевидный факт состоит для читателей Канта не в том, что мораль, выделяющая человека из прочих объектов чувственного мира, относится к сфере сверхчувственного, умопостигаемого, а в ином: сама сфера умопостигаемого постулируется философом как «невидимое основание» человеческой морали. С помощью учения об «априори» Канту удалось противопоставить нечто учащающимся попыткам выведения морального аспекта бытия из чувственно-эмпирического опыта. В этом смысле априоризм действительно представлял собой не столько новшество, сколько способ «напомнить» об известном всем тем, кто позволил себе позитивитски-натуралистическую забывчивость.

Что же до специфического понятийного наполнения «напоминания», то оно было в общих чертах традиционно для эпохи. Просвещение, к деятелям которого Кант справедливо относил самого себя, ценило ум — Разум — настолько высоко, что это позволило Разуму фактически стать преемником низвергнутых божеств прошедших времен, их местоблюстителем. Правда, в отличие от Канта, Просвещение в его многоликости было не лишено сомнений по поводу решающей роли Разума в делах и поступках человеческих. Например, у почитаемого Кантом Ж.-Ж.Руссо можно встретить понимание того, что воля человека не только не может, но и *не должна* быть полностью «разумной»¹¹. Невозможно вообразить, чтобы Кант не помнил о сделанных Руссо оговорках, не понимал их важности. Однако

сам он, думается, не мог позволить себе такого рода скепсис: подобное означало бы размывание концептуальных устоев центрального для него принципа априоризма. А эти устои и без того достаточно слабы. Об этом свидетельствует беспомощность Канта перед лицом некоторых эвдемонистических положений, принижающих, по его мнению, Разум:

«Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было ... его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения... Все поступки, какие ему следует совершать для этого, и все правила его поведения были бы предначертаны ему гораздо точнее инстинктом и с помощью его можно было бы достигнуть указанной цели гораздо вернее, чем это может быть когда-либо сделано при помощи разума»¹².

Ранее, при обосновании тезиса об особой природе морали, Кант мог с полным основанием ссылаться на его общепризнанность. Что же касается приведенного утверждения о нефункциональности разума как гаранта «счастья», оно лишено подобной поддержки. Предложенный выше аргумент об «избыточности» разума в биологическом плане, призванный доказать предназначенность разума для какой-то «высшей цели»¹³, разбивается о факт утилитарного пользования разумом, и, думается, именно этот факт подталкивает Канта к разработке крайне изоцированной классификации «разумов», так сказать, различного назначения, которые он вынужден выстраивать в сложную систему — иерархию, в полном объеме никем из последующих мыслителей не востребованную и оставшуюся благодаря этому «фирменным знаком» собственно кантовского гения. В результате же понятие разума на его «априорном» полюсе разрастается под тяжестью возложенной на него этической роли до размеров непознаваемого Абсолюта. Между тем именно учение об абсолюте — «чистом разуме» (вершине названной иерархии) — ответственно за введенное Кантом представление о причастности человека к сфере, лежащей по ту сторону его собственного повседневного чувственного опыта.

Кантовский априоризм — тема обширная. Для наших целей важно зафиксировать, что априоризмом фактически очерчивается некий водораздел, за которым теория в целом как

бы начинает работать на самое себя. С момента постулирования области сверхчувственного главной заботой Канта-теоретика становится обеспечение по возможности безупречного взаимосогласования имеющихся в его арсенале понятий. Отсюда парадокс: всяк, вступивший вслед за философом в область метафизических фантазмов, оказывается вынужден соглашаться с ним практически во всем, что касается внутренней непротиворечивости предлагаемых им понятий. Вот только новых смыслов эта напряженная работа практически не производит. Теория Канта буксует на месте, увязая в необходимости прояснить тонкости взаимоотношения элементов неуклонно усложняющейся понятийной конструкции, «перенаселенность» которой требует от ее создателя непомерных интеллектуальных усилий, почти не оставляющих места для иного. Например, на рассматриваемый здесь же непростой вопрос о том, каким образом человек может одновременно являться и звеном в причинно-следственной цепочке природы, и субъектом «свободной причинности», Кант вместо содержательного ответа практически отсылает читателя к изначальным дефинициям¹⁴.

Это не самый плодотворный способ разрешения концептуальных затруднений. Постулирование двойственности бытия человека как существа одновременно природного и надприродного не привносит ничего нового по сравнению с известными богословскими трактовками, уделяющими человеку в системе мироздания место, промежуточное между существами плотскими и божественными. Намек на попятное движение ощутим даже не в понятии «вещи в себе», а в допущении, что таковая способна непосредственно «обнаруживать себя» в разумных существах, поскольку они – разумны. Теперь стоит только заменить слово Разум словом Бог, как аналогия с системами богословских представлений достигает такой полноты, что в данной точке учение Канта утрачивает внутренний импульс к развитию...

* * *

На фоне подобного теоретизирования категорический императив привлекает своей концептуальной «незаангажированностью». Формула его (это доказано временем) способна

будить философское воображение даже в отсутствие всякой связи с обслуживающим ее громоздким понятийным аппаратом. Императив адресует себя индивиду осторожным «мог бы пожелать». Требование «пользоваться собственным разумом» в полную силу звучит в другом месте¹⁵. В формуле же императива Разум вовсе не упоминается. Для обладателя развитой философской интуиции, каким был Кант, подобное не случайно (очевидно, способность ощущать уязвимость тех или иных из своих построений никогда не покидала мыслителя).

Все это дает нам шанс оценить относительную независимость кантовского категорического императива (в ряду других положений его философии) от Кантом же созданной мифологии Разума. Для наглядности вспомним, как оценивал Канта, например, Карл Поппер¹⁶ – мыслитель, чье морально-политическое кредо фактически совпадает с требованием очищения разума от наслоений чувств, суеверий, традиций, словом, всего того, что не выводит человека непосредственно в «интеллигибельный» мир. Свойственная его политико-философским построениям прямая, точно стрела, устремленность к разуму как высшей человеческой добродетели позволяет заметить, что у самого Канта все куда более «запутано»: при всех оговорках Кант предпочитает рассматривать человека как существо, «у которого разум не единственное определяющее основание воли»¹⁷. Соответственно, «если под мотивом... понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо соотнобразится с объективным законом уже в силу его природы, то отсюда прежде всего следует, что ... мотивы человеческой воли... никогда не могут быть ничем другим, кроме морального закона»¹⁸. У людей, подчеркивает Кант, разум несовершенен по определению, но ведь есть еще человеческая воля, мотивируемая моральным законом. И именно ей, человеческой воле, адресован категорический императив.

В свою очередь, *ratio essendi*¹⁹ морального закона составляет свобода. «Свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем»²⁰.

Так возникает тема свободы воли — весьма странного приращения к, казалось бы, завершенной дуалистической картине; приращения, занявшего в кантовской мысли уникальное место посредника между непересекающимися мирами Природы и Разума: «...в отношении воли приписываемая ей свобода, как нам кажется, находится в противоречии с естественной необходимостью и у этого перепутья разум в *спекулятивном отношении* считает путь естественной необходимости гораздо более проторенным и более пригодным, чем путь свободы, однако в *практическом отношении* тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума; вот почему самой утонченной философии, так же как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями»²¹.

Свободная воля — это способность «самозаконодательства», автономии индивида; актуализация ее и есть нравственное состояние (в отличие от гетерономии — подчиненного, безнравственного состояния воли). Если так, то в своей *политической* ипостаси категорический императив предполагает требование превращения «индивидуального самоволия» в закон для всех... Здесь и сокрыта главная трудность всей послекантовской (не пользующейся априорными основаниями) политической теории, кладущей в основание понятия политического признание свободы индивида. Как сделать волю «общей», если каждый индивид уникален, а реализация его свободной воли есть главный принцип (кантовской) морали?

Сам Кант предлагает решать эту проблему в поле закона, который, по его мысли, выдвигает институт права в качестве «(моральной) способности обязывать других». Основа этой способности — «прирожденное равенство, т.е. независимость, состоящая в том, что другие не могут обязать кого-либо к большему, чем то, к чему он со своей стороны может их обязать»²². Здесь уместен тонкий комментарий Э.Ю.Соловьева: «Глубочайший смысл правовой идеи — в *лимитации самого ограничения свободы*»²³. Действительно, кантовское понимание свободы не смогло бы выступать в роли парадигмы современного политического мышления, если бы за частоколом правовых ограниче-

ний кенигсбергский мыслитель не разглядел выгораживаемого этим частоколом поля свободы. Правда, в этом случае принцип, описываемый современным кантоведением как принцип «равенства свобод», точнее было бы назвать принципом равенства «несвобод»... Как бы там ни было, данный ход мысли, нащупанный Кантом и поддержанный современным интерпретатором, представляется чрезвычайно перспективным. Фактически здесь постулируется наличие в «жизненном мире» двух сфер: первая («гармонизирующая») жестко регламентирована и конечна, вторая аморфна и беспредельна; она как бы «обтекает» со всех сторон сферу несвободы (от закона) и «подмывает» ее границы: ведь граница между регламентированным и нерегламентированным по определению не может быть незыблемой.

Однако у принципа «равенства свобод» есть одно существенное ограничение: сфера его применимости очерчена ситуацией идеального законопослушания. Но очевидно же, что история человечества, как прошлая, так и будущая, в парадигму законопослушания не вмещается, ибо требует неизменности и самого закона, и общества. На этот факт Кант отвечает попыткой герметизировать правовую сферу в качестве области жесткой регламентации, дабы оградить ее от корродирующего воздействия «жизненного мира». Отсюда требование «не рассуждать» на определенные темы, т.е. требование частичного ограничения компетенции самим же философом сформулированного принципа *sapere aude*²⁴. Ясно, что подобное ведет к значительному обесцениванию принципа «равенства свобод».

Наметившуюся проблему можно сформулировать так: ограниченная законами, свобода индивида все же должна иметь возможность «восставать» против тех или иных конкретных законов, отменять или реформировать их. Но, как мы видим, такой вариант кантовской философией по большому счету не предусмотрен, что заставляет вспомнить прозвучавший со стороны этики «вердикт» об отсутствии в этой философии «моральных поступков». Применительно к политической философии «вердикт» можно расширить до утверждения о недейственности теории, опирающейся на трансцендентные принципы: учение о чистом разуме имеет своим неизбежным дополнением принцип привносимого извне ограничения в «конечные ра-

зумы» реальных людей. В наше время тезис о всеблагости закона может быть принят только в смысле его «равноограниченности», т.е. справедливости, притом что сам закон неизбежно воспринимается как воплощение одного из конкретных (а значит конечных) человеческих «разумов». Это означает, что для современного сознания закон как таковой всегда потенциально репрессивен, и потому неотъемлемым условием его легитимации должна быть зафиксированная в правовом поле возможность внесения изменений (сколь угодно радикальных) в действующее законодательство.

Все сделанные уточнения ставят политические учения, ориентированные на кантовские этические принципы, перед непреодолимыми трудностями. Речь идет прежде всего о «делиберативном» тренде современного либерализма в обоих его вариантах. Конечно, надо иметь в виду, что «”постметафизический” поворот современной философии затронул... и философскую этику. Он не позволяет современным авторам брать необходимые им для рассмотрения политики понятия из трансцендентального “практического разума”, подобно тому, о котором писал Кант»²⁵. Вместе с тем, основополагающие для этих систем понятия «идеальной речевой ситуации» (у Ю.Хабермаса) и «изначальной позиции» (у Дж.Ролза) оказываются прямым порождением принципов кантианства. Фигурирующее в обеих теориях требование «рациональности» в основных чертах воспроизводит исходное кантовское представление²⁶.

Все это заставляет нас вновь обратиться к категорическому императиву, точнее, к альтернативным восприятиям его со стороны не упоминавшихся выше известных последователей Канта, ибо из опыта современных нам теорий, как мне кажется, можно сделать достаточно ясный вывод о том, чего именно недостает традиционному пониманию кантовского императива для того, чтобы он мог отвечать интеллектуальным запросам сегодняшнего общества. Постулируемый Кантом Разум долее не может сохранять за собой привилегированную позицию некой исходной и, стало быть, не подлежащей критическому вопрошанию сущности прежде всего потому, что современность уже не в состоянии отрицать факт множественности разумов (истин, воль).

Но многого ли стоит в таком случае заключенное в императиве требование универсализации индивидуального? — Многого. Именно в ситуации «расколотости» разума стремление к универсализации «максимы» индивидуальной воли не только не утрачивает актуальности, но и являет миру свое до поры до времени сокрытое *политическое* измерение.

Надо сказать, это измерение достаточно ощутимо присутствует уже у младших современников и учеников Канта, таких как А.Шопенгауэр. Произведенный Шопенгауэром переворот в понимании «вещи в себе» представляется мне важным шагом именно в направлении познания политического как сферы сопряжения морали и поступка. «Вещь в себе, — пишет Шопенгауэр, — я получаю не ухищрением и не заключаю к ней по законам, которые исключают ее, так как относятся уже к ее явлению ...а непосредственно констатирую ее там, где она непосредственно лежит, в воле, непосредственно открывающейся каждому как *в себе* его собственного явления»²⁷. Шопенгауэр, подвергший критике кантовское понимание свободы воли в аспекте ее непостижимости, дает свою концепцию воли, служащую неплохим комментарием к кантовскому императиву: «То, от чего мы здесь абстрагируемся, — позднее это, вероятно, станет несомненным для всех — есть всегда только *воля*, которая одна составляет другую грань мира»²⁸. На первый взгляд, предпринятое им преобразование кантовской системы состоит в простой подмене Разума Волей. Но эта замена влечет за собой вереницу новых смыслов. Воля *как вещь в себе* абсолютна, свободна и как таковая непосредственно дана нам. В то же время в составе эмпирического мира воля, согласно Шопенгауэру, оказывается лишь одним из множества объектов этого мира, и, подобно прочим объектам, она уже отнюдь не свободна. Очевидно, что отношения человека со столь амбивалентно позиционируемой волей не могут не быть проблематичными:

«...совершенно особый, в животном мире невозможный феномен человеческой воли может возникнуть, когда человек отрешается от всякого подвластного закону основания познания отдельных вещей как таковых и... когда вследствие этого становится возможным действительное обнаружение истинной свободы воли как вещи в себе, отчего явление вступает в известное