

Литература

1. Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie // Gesammelte Schriften. Bd. 4, Frankfurt a. M., 1988.
2. Adorno T. W. Soziologie und empirische Forschung // Gesammelte Schriften. Bd. 8–1, Frankfurt a. M., 1990.
3. Адорно Т. В. Типы и синдромы. Методологический подход // СоцИс. М., 1993. № 3.
4. Adorno T. W. Gesellschaftstheorie und empirische Forschung // Gesammelte Schriften. Bd. 8–1, Frankfurt a. M., 1990.
5. Adorno T. W. Einleitung zum «Positivismusstreit in der deutschen Soziologie» // Gesammelte Schriften. Bd. 8–1, Frankfurt a. M., 1990.

Н.Н. Витченко

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА: ДИХОТОМИЯ «ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЕ – СОЦИАЛЬНОЕ»

Томский государственный педагогический университет

Алармистские доктрины, декларирующие кризисное состояние морали, находятся в тесной связи с ведущим лейтмотивом философского дискурса постмодерна, содержание которого, как специфический «знак времени», составляют известные lamentации о кризисе или даже гибели культуры, человека, общества. Однако проблема этики, являясь едва ли не самой острой в современном технократическом мышлении, фундирует появление теорий другого рода, ориентированных на обнаружение новых способов конструирования постсовременной этической теории и «защиты исчезающей публичной сферы» (З. Бауман [2, с. 137]), отгалкиваясь от дистинкций кантовского проекта практического применения рациональности.

В этом отношении известна позиция Ю. Хабермаса, полагающего, что в современном мышлении возможно найти применение для кантовского практического разума. Исходя из заявленного Ю. Хабермасом стремления завершить проект Просвещения как «незаконченный проект современности», максимально выраженный в критической философии Канта, можно констатировать, что одна из тенденций постсовременной моральной философии заключается в стремлении реконструировать кантовскую практическую философию на основе разума, определяемого, однако, не как способность в одиночку достичь очевидных истин, но как способность к коммуникации, достигаемой посредством установления нового способа соотношения рационального понимания и ценностей.

В отличие от позиции Ю. Хабермаса, А. Макинтайр [9] полагает, что кантовский проект моральной философии, как и просветительская программа секулярной моральной теории, в целом лишена метафизических и религиозных предпосылок, не может быть продолжен, он просто не удался. Позиция, разделяемая А. Макинтайром, Дж. Греем и

другими философами, строится на утверждении о том, что на фоне провала проекта Просвещения необходим поиск допросвещенческой моральной традиции, способной придать разумность и рациональность постсовременным моральным позициям и обязательствам. Такой традицией для А. Макинтайра является аристотелизм, для М. Фуко – раннехристианская этика, для П. Козловски – христианство и т.д.

Несмотря на наличие многообразных интеллектуальных и исследовательских стратегий, используемых при разработке постсовременных этических теорий, в них имплицитно присутствует общая тематическая структура, проявляющаяся в соединении рассуждений об этических перспективах и контурах постсовременности с ретроспективным взглядом на вызывающий сегодня разногласия кантовский проект моральной философии.

Представление о том, будто чистая теория и абстрактно-логические построения могут фундировать нравственное поведение, является ведущим мотивом классического этического рационализма. Основой этого представления является эпистемологическая версия морали и депсихологизация нравственного сознания, редуцирующая ценностное сознание к знаниям. В наиболее отчетливой форме специфика рационального обоснования морали, его возможности и границы представлены в кантовской моральной философии. Именно Кант, утвердив эпистемологию в качестве основополагающей дисциплины, способствовал становлению философии-как-эпистемологии и обоснованию морали в терминах эпистемологии (характеристика Р. Рорти [11, с. 102]).

Действительно, начиная с Канта, оценки и императивы морали начали рассматриваться как когнитивные высказывания, как знание, к которому применима вся исторически выработанная эписте-

мологическая атрибутика: истинное – ложное, опытное – умопостигаемое, чувственное – рациональное и т.д., что является свидетельством имплицитного формирования нового методологического принципа, согласно которому духовный мир человека может быть редуцирован к знанию (познанию).

Проблема обоснования морали, как известно, не была для Канта самостоятельной задачей, она сопутствовала разрешению более фундаментальной, как ему представлялось, задачи – обосновать знание. Предварительным условием обоснования морали в «Критике практического разума» является обоснование знания в «Критике чистого разума»: не определив вначале, «что я могу знать», нельзя, по Канту, ответить на вопрос, «что я должен делать». В «Критике чистого разума» было задано направление поиска и очерчен круг логико-эпистемологических понятий, в которых затем Кант пытался решить проблему обоснования морали, поэтому его этический рационализм является частным случаем или одним из приложений эпистемологического рационализма, результатом распространения его на моральное сознание. Или, говоря другими словами, этика Канта, как рациональное обоснование морали, является приложением соответствующей рациональной модели обоснования знания, являющейся ее теоретико-познавательным контекстом.

Кантовский когнитивизм в этических вопросах, основанный на его представлении о том, что знание требует универсальности и необходимости, вытекает из аналогии между физикой и этикой или натуральной и моральной философией – двумя науками, которые, по утверждению Канта, должны соответственно открывать законы природы и свободы. Настаивая на возможности аналогии между физикой и этикой, Кант исходил из представления о том, что если этика подобна физике, то должны быть законы, господствующие в сфере этики, точно так же, как есть законы, господствующие в природе, и, следовательно, существует единственное множество этических принципов, в том же смысле, как есть единственное множество физических законов.

Оспаривая возможность такой аналогии между физикой и этикой, Т. Рокмор справедливо замечает, что если мы предполагаем существование единственного множества этических принципов, в том же смысле, как есть единственное множество физических законов, тогда следует рассмотреть и другую возможность – существования двух или более различных законов, «относящихся к одному и тому же множеству объектов, или, по крайней мере, две различные, одинаково обоснованные интерпретации одних и тех же феноменов, например, волновая и корпускулярная теория света. Если так, то даже

природа может иметь более одной совокупности естественных законов» [10, с. 110]. Таким образом, если бы действительно существовал более чем один возможный универсализируемый принцип действия, то и в этом случае универсализация сама по себе была бы недостаточна для достижения морального знания.

С приведенным выше мнением Т. Рокмора согласуются аналогичные аргументы В.С. Библера, полагавшего, что вне ситуации выбора между двумя одинаково всеобщими, необходимыми императивами, являющейся ситуацией «созидания (всеобщей!) нравственности» в каждом нравственном решении и поступке, нет ни нравственности вообще, ни «необходимости разума для самого нравственного бытия человека». Он полагал, что вне этой коллизии формирования выбора «и мое общение с самим собой (как парадоксально обращенное общение с другими людьми, с иными Ты...), и отношение внутренней свободы... действительно усыхает – как это и получилось у Канта» [3, с. 221].

Интерес Канта к выявлению единственно возможного этического принципа и универсального морального законодательства комментировал Ст. Тулмин, полагавший, что со времен Декарта «две стороны декартовской научной программы являлись основаниями для новой науки и новой философии» – это идеи определенности и единственности, сохранявшие свою привлекательность, «начиная с Ньютона и до времен Канта или даже позже». Декартовская философская программа, на его взгляд, отметала неуверенность разума и колебания скептиков XVI в. и отдавала предпочтение новой математически-рациональной точности и доказательности [14, с. 145].

Сформулированный Кантом высший закон практического разума – категорический императив – является способом не только этического, но и более широкого – аксиологического обоснования, поскольку используется в качестве регулятивного принципа для обоснования как моральных ценностей, так и правовых, и религиозных. Различие, проводимое Кантом между правовыми и нравственными обязанностями, с очевидностью предполагает, что социальность, государственное и общественное устройство не могут быть основаны на нравственных принципах: «законы республики, – писал Кант, – не этические, а юридические; это не законы величайшего общественного счастья...» [6, с. 323]. При такой постановке вопроса становится понятно, что всеобщее благо не может быть целью деятельности государства, поскольку счастье других как цель, являющаяся, по Канту, обязанностью добродетели, а не правовым принципом, не может быть реализована государством в принудительном порядке. Нравственное требование содействовать благу дру-

гого имеет статус обязанности добродетели, в нем отсутствуют всеобщность и четкость формулировок, являющихся признаками более высокого по своему статусу правового принципа. Таким образом, Кант отказался от идеи государства всеобщего блага, полагая, что «в государственном праве принцип общественного устройства определяется не счастьем граждан (ибо каждый в состоянии сам его достичь), но их правом» [7, с. 208]. Счастье, будучи максимумом индивидуального действия, не является максимумом морали, тем более оно не может стать правовым принципом организации государства, которому противоречит идея содействия всеобщему счастью или благу.

Различие между правом и моралью является основополагающим в кантовской теории правового государства. В ней «разоблачаются» недостатки предшествующей практической философии, отождествлявшей право и мораль, нравственный и гражданский долг: «древние смешивали естественное право и мораль», – писал Кант. «Государство – это не этико-моральное сообщество. Целью государства можно признать лишь одно – упрочение правового, но не морального конформизма. Принуждение к морали не только уничтожает нравственность как разумное самополагание и самоограничение, но и угрожает стабильности политического строя» – так резюмирует учение Канта о принципах государственного устройства П. Козловски [8, с. 209–210].

На основе различий между политикой и моралью в рамках учения Канта о государстве можно сделать вывод о том, что государство не может быть нравственным сообществом, так как забота о благополучии граждан, порождающая деспотические, патерналистские отношения, не может быть основой отношений между государством и гражданином. Антиэтатистская направленность учения Канта о государстве заключается в его представлении о государственном устройстве как сфере права и экономики, повсеместного утверждения юридической и экономической рациональности, не апеллирующей к нравственным требованиям, являющимся лишь индивидуальным выбором.

Размышления Канта о соотношении экономики, политики и морали, существенные для его стремления обосновать особый статус нравственности, ее независимость от политических аргументов, превращающих ее в придаток политики, являются попыткой рационального переосмысления традиции, идущей от Гоббса. В своей оппозиции доктринам материальной (содержательной) этики он не отделял аргументацию Гоббса от принципов утилитаристской этики, как и не различал эти два типа интерпретации. Кант рассматривал оба эти подхода как попытку подменить принцип нравственности

принципом собственного счастья. Согласно Гоббсу, этика является гражданским правом, соответствующим воле суверена, а экономический утилитаризм уравнивает этику и экономически рациональное действие, но и в одном и в другом случае этика является условием тождества гражданина и коллектива, а нравственная автономность индивидов не принимается в расчет. Этическая концепция Канта разрушала это единство. Отстаивая самостоятельность этики, Кант исследовал условия возможности существования чистой моральной философии, законы которой являются реализацией «настоящего высшего принципа нравственности, который должен был бы независимо от всякого опыта основываться только на чистом разуме» [6, с. 246].

Однако, как полагает П. Козловски, деонтологическую этику Канта следует рассматривать как форму трансцендентального регулятивного утилитаризма, поскольку в ней утверждается необходимость согласования мыслимых последствий правил с результатами действия разумного закона [8, с. 222–223]. Обосновывая свою позицию, он акцентирует внимание на том, что для Канта моральной оценке не подлежат эмпирические последствия поступка, совершенного для достижения материальной цели (общественной пользы или личного счастья), выводимые за рамки этических суждений. Но для него важно, чтобы максимы деятельности отвечали требованиям категорического императива, «здесь дело идет только об определении воли и об определяющем основании максимы ее как свободной воли, а не о результате» [4, с. 365–366].

Кантовская этика освобождает индивида от необходимости размышлять над последствиями и результатами действий – и это правило универсально. Уверенность Канта в том, что это правило годится для любой ситуации и любого действия, сближает его этику с регулятивным утилитаризмом, превращающим в принцип действия, в отличие от утилитаризма действия, не стремление к «наибольшей выгоде» или «наибольшей пользе», а определенные нормы и связанные с ними нормативные правила, следование которым приносит наибольшую выгоду именно вследствие их соблюдения. Как видим, П. Козловски делает свой вывод, исходя из известной проблемы когнитивного подхода в этике, который в кантовской модели, как и в ее более поздних формулировках, приносит социальную полезность и практическую релевантность в жертву эпистемологическим целям.

Несмотря на существующее мнение о том, что две школы философии морали – кантовская и утилитаристская – диаметрально противоположны, полагаем, что категорический императив Канта согласуется с утилитаристской доктриной. Не случайно Дж.С. Милль настаивал на том, что только

его доктрина находится с кантианством в указанном соотношении. Смысл его аргументации сводится к тому, что если в ходе моральных рассуждений формулируются универсальные предписания применительно к определенному классу ситуаций, то эти предписания должны иметь силу для всех ситуаций данного типа, включая те, когда мы сталкиваемся с внешним сопротивлением или когда мы сами ориентированы на противодействие им. Это и есть утилитаризм, изложенный другими словами, а конкретно – вариант регулятивного утилитаризма, согласно которому мы должны выбрать из имеющихся альтернатив ту, которая в наибольшей степени способствует удовлетворению всех притязаний, причем выбор должен быть беспристрастным, что возможно в том случае, если все притязания мы будем считать равноценными, чьи бы они ни были.

О том, что кантовский категорический императив следует рассматривать как «ярчайшее и великолепнейшее» выражение антропоцентрического утилитаризма *form fiber'a*, писала Х. Арндт. Она утверждала, что хотя Кант и «не намеревался сформулировать принципы утилитаризма и возвысить их до концепции...», тем не менее его формулировки в «Критике практического разума» ... не могут отрицать своего происхождения из утилитаристского образа мысли» [1, с. 200–201]. Она справедливо указывала на то обстоятельство, что мысль, утверждающая человека как цель в себе, делает его «титованным господином природы», имеющим право подчинить своему бытию «всю природу в меру своей возможности», сделать природу и мир средствами для своего бытия, лишив их в своих целях присущей им самостоятельности. Поэтому, на ее взгляд, «Кант тоже не мог... разрешить апорию утилитаристского мышления» [1, с. 201].

Кантовское этическое учение «забывает» или пренебрегает конкретной деятельностью человека не как абстрактного разумного существа, трансцендентального субъекта, а как эмпирически действительного, существующего исторически субъекта познания, нравственности и всех других форм общественно-исторической практики, культурной деятельности. В своей философской «чистоте», безусловной всеобщности и необходимости оно оказалось слишком «выше» и «по ту сторону» реального человека и его деятельности, его способности к нравственному поведению, ведь согласно Канту, никакой конкретный поступок не может быть образцом или примером «чисто нравственного» поведения, до конца исполненного долга и т.п. Идея нравственного закона, полагал Кант, существует только в сознании человека – в установке его воли, она выходит за пределы биологического, психологического и социологического масштабов ее измерения – и это, на его взгляд, свиде-

тельство высшей природы человека как свободно-го существа.

Однако слой бытия этики – не только сам человек, но и его связь с сообществом, поэтому в индивидуалистических метафизических абстракциях проблемы обоснования этики, видимо, нерешаемы. Этика Канта, являясь этикой убеждения, отделяется от этики ответственности – это и есть «самоограничение разума», о котором П. Слотердайт пишет как о реализации в первой и во второй «Критиках» Канта единой схемы действий Просвещения. Ю. Хабермас называет это «обоснованным воздержанием», полагая, что оно правомерно, но ведь, если мы, следуя Канту, кладем в основу морали, задающей масштаб самопостижения, лишь человеческое познание, мотивация претворения моральных суждений в жизнь отсутствует.

Выводя свою этическую теорию из самого разума, то есть реализуя когнитивистский подход к этике, Кант отдавал предпочтение эпистемологической объективности перед социальной полезностью, поэтому в ней не возникает проблема ответственности. Иными словами, в ней не остается места не только для «логики человеческих интересов», но и для «логики общественных институтов», которые, по мысли З. Баумана, являясь организованным интересом, по своему функциональному предназначению, противоположному ожидаемому от них в кантовской моральной философии, стремятся «обойти этические ограничения и сделать моральные соображения не имеющими прямого отношения к человеческим действиям» [2, с. 233–234].

В этических представлениях Канта наглядно отражена такая особенность рационалистической парадигмы, суть которой, по мнению К.А. Свасьяна, заключается в смещении центра тяжести в сторону гносеологии – «должно мыслить, а не переживать; переживание – донаучный пережиток» [13, с. 25]. К.А. Свасьян утверждает правомерность установления связи между кантовской философией и «презирающим его позитивизмом». На его взгляд, положение об условности принципов научного знания, выдвинутое А. Пуанкаре, и утверждаемый Соссюром принцип условности лингвистических знаков – «суть верноподанные все того же царства» [13, с. 30].

Власть этического была обоснована Кантом как власть априорного долженствования и необходимости – теми «властителями классического ума», которые, по мнению З. Баумана, всегда брали на себя функции законодателя. На его взгляд, преодоление кантовской интерпретации отношения между сущим и должным, направленной на обоснование их полного разрыва, возможно в рамках этики любви. Однако Кант не сделал свою этику этикой любви, поскольку полагал, что это лишь

эмпирическое состояние зависимости человека от своего настроения и влечения, лишаящее его свободы и способности прислушиваться к доводам разума. Как полагает З. Бауман, в распоряжении таким образом понимаемого разума «не остается другого языка, кроме подсчета приобретений и потерь, затрат и результатов, как это сделано в “категорическом императиве” Иммануила Канта» [2, с. 211].

Р. Рорти в одном из своих интервью высказал мысль о том, что философия и философы бывают двух видов – «есть философы публичные и философы приватные» и что эта оппозиция «публичное/приватное» проходит как через литературу, так и через философию и искусство, не объединяясь в некую общую позицию. С публичным типом философствования он связывает стремление создать социально-полезную философскую систему, со вторым – стремление к созданию философии личного самосовершенствования. Если применить этот прием к философии Канта, то можно утверждать, что сфера социального, безусловно, его интересовала, однако философия Канта – более подходящий пример философии самосовершенствования, нежели социальной полезности. Тем не менее нормативная этика Канта, обосновывавшая мораль исходя из идеи свободного согласия и универсальной значимости, соответствовала стремлению к открытости нового буржуазного общества и абстрактным пра-

вилам рынка. П. Козловски отмечает наличие связи и взаимопринадлежности деонтологической нормативной этики и рыночной организации экономики, при которой «рядоположенность абстрактных правил рынка и формальной всеобщей этики Канта выводится концептуально из постулатов основанного на свободе и обмене буржуазного общественного строя; исторически – из эволюции сословного этоса и меркантилистского государства всеобщего блага к формальной этике и рыночному экономическому порядку» [8, с. 229].

Критика кантианской традиции за аисторизм и дистанцирование от «реальных сообществ», идущая от Гегеля через Маркса и Ницше, настаивает на определении морали через интерес исторически обусловленного сообщества, в отличие от кантовского определения на основе «общего интереса человечества», полагая, что такая точка зрения является безответственной. Следуя традициям этой критики, Р. Рорти связывает с кантианством «социальную безответственность» современных интеллектуалов, полагающих, что «существуют такие вещи, как неотъемлемое человеческое достоинство, неотъемлемые человеческие права и внеисторическое различие между требованиями морали и благоразумия (prudence)», стремящихся сохранить это «внеисторическое различие между моралью и благоразумием как опорой для институтов и практик существующих демократий» [13, с. 26].

Литература

1. Арндт Х. *Vita activa или о деятельной жизни*. СПб., 2000.
2. Бауман З. *Индивидуализированное общество*. М., 2002.
3. Библер В.С. *Кант – Галилей – Кант*. М., 1991.
4. Кант И. *Критика практического разума* // Соч.: В 6 т. Т. 4(1). М., 1965.
5. Кант И. *Критика способности суждения* // Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1967.
6. Кант И. *Основы метафизики нравственности* // Соч.: В 6 т. Т. 4(1). М., 1965.
7. Kant I. *Reflexionen aus dem Handschriftlichen Nachlass* // *Gesammelte Schriften*. Bd. XV(2).S.592 // Козловски П. *Государство и общество: неизбежный дуализм*. М., 1998.
8. Козловски П. *Общество и государство: неизбежный дуализм*. М., 1998.
9. Макинтайр А. *После добродетели: Исследования теории морали*. М.: Екатеринбург, 2000.
10. Рокмор Т. *К критике этики дискурса* // *Вопросы философии*. 1995. № 1.
11. Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997.
12. Rorty R. *Postmodernist bourgeois liberalism* // Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. *Philosophical Papers*. Vol. I. L., 1991.
13. Свасьян К.А. *Поэзия и правда* // *Голоса безмолвия*. Ереван, 1984.
14. Toulmin S. *Cosmopolis*. Chicago. 1990.