

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ» (СПбГУ)**

Институт философии

Председатель ГАК

Профессор

ТРАНСФОРМАЦИЯ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА В ИСТОРИИ ЭТИКИ

Диссертация

на соискание степени Магистра по направлению 47.04.01 –

Практическая философия

Рецензент:

Выполнила студентка:

Тарасова Анна Вячеславовна

Научный руководитель:

к.ф.наа., доц. Перов В.Ю.

Санкт-Петербург

2017

Оглавление

Generating Table of Contents for Word Import ...

Введение

Актуальность темы исследования

Обращение современной философии к идеям И. Канта настолько распространено, что, пожалуй, не требует дополнительной аргументации: во многих концепциях понятийный аппарат (терминология) и, более того, способ мысли зачастую берут начало от трудов данного мыслителя. В равной степени это относится и к моральной философии: нравственный закон неизменно актуален, ведь «именно категорический императив является в определённом смысле центром всех этических построений Канта, его «визитной карточкой» и «опознавательным знаком» для всей последующей традиции»¹. Категорический императив затрагивает ряд проблем, во все времена занимавших интерес этики, а именно: основания поступка, возможность объективной оценки субъективного действия, контекстуальность/внеконтекстуальность действия. У самого И. Канта императив, безусловно, внеконтекстуален и независим как от наличной действительности, так и от предполагаемых последствий (точнее, он принципиально не предполагает последствия в плане их умственного предвидения). Кроме того, важными характеристиками категорического императива являются его формальность, необходимость (абсолютность) и всеобщность. Формальность этических установок есть неотъемлемое условие их исполнимости. Необходимость также обуславливает абсолютность требования. Всеобщность максимально расширяет выборку моральных агентов (в случае философии И. Канта до всех разумных существ, не только людей). Именно эта всеобщность, над-индивидуальность основания поступков, одновременно выступает первой ступенью формирования личности (разумеется, в качестве личности моральной): «задатки личности – это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола»²

¹ Троицкий К.Е. Категорический императив в мысли Макса Вебера // Дискурсы этики. 2014. № 3. С. 51–68. С. 53

² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб. Наука. 1996. С. 277

(произвол в смысле действия из свободы). Пресловутая нормативность, за которую многие И. Канта осуждали, организует мораль как выбор каждого, который, тем не менее, не становится случайным и никак не соотносящимся с общепринятыми понятиями нравственности, напротив, отвечает требованиям нравственности как прямым вызовам чистого практического разума. Этот выбор, с которого начинается поступок, выступает главным критерием его (поступка) оценивания (этика мотивов). Поступок, основанный на долге, совершается из принципа воления безотносительно к возможности достижения какой-либо цели и объекту способности желания (способность желания как способность существа через свои представления быть причиной действительности этих представлений). Формальный априорный принцип в мотиве такого поступка несомненно предпочитается материальным апостериорным причинам.

Степень научной разработанности проблемы

Категорический императив И. Канта является темой множества работ. В своей «Этике» Н. Гартман писал о нравственном законе как установлении свободной воли, определяющей то, что должно быть, раскрывал сущность априоризма И. Канта и воспринимал его как происходящего из разделительно-категорического силлогизма, выводом в котором является то, что моральный закон исходит из разума. О. Г. Дробницкий в статье «Этическая концепция Иммануила Канта» усматривал новаторство нравственной философии И. Канта в отказе видеть основания морали в природе: Новое время, борющееся со средневековой тотальной религиозностью, пришло к сциентизму, основанному на естественных науках, И. Кант, по мнению О. Г. Дробницкого, старался не впадать ни в одну из этих крайностей. В. В. Лазарев в книге «Этическая мысль в Германии и России. Кант–Гегель–Вл. Соловьёв» писал, что долженствование, вменяемое моральным субъектом самому себе в виде морального закона, является культуuroобразующим

фактором, фактором становления нравственной культуры, культуры «моральности внутри нас»³; сравнивал философские концепции И. Канта, Ф. Г. Гегеля и В. С. Соловьёва, называя философию И. Канта тезисом, философию Ф. Г. Гегеля – антитезисом, а философию В. С. Соловьёва, соответственно, – их синтезом. А. К. Судаков в работе «Абсолютная нравственность: автономия воли и безусловный закон» анализирует «Основы метафизики нравственности» И. Канта, сравнивает и разъясняет формулы категорического императива, разбирает понятия автономии, царства целей и, главным образом, понятие доброй воли, так как полагает, что «отвлечённый идеал безусловно доброй воли»⁴ есть условие возможности морального закона как такового. Чёткое представление о категорическом императиве дают в учебнике «Этика» А. А. Гусейнов и Р. Г. Апресян; они определяют императивы как «формулы отношения объективного (нравственного) закона к несовершенной воле человека»⁵, цитируют формулы категорического императива, данные у И. Канта. Своеобразно толкует понятие категорического императива у И. Канта Т. И. Ойзерман в статье «Категорический императив Канта как предмет критического анализа», а именно: «категорический императив есть, согласно учению Канта, аутентичное выражение априорной, независимой от побуждений чувственности, свободы воли, понимаемой, в частности, как свобода выбора, т.е. произвольные действия, которые не стоит смешивать с тем, что обычно именуют произволом»⁶.

Объектом данного диссертационного исследования является не категорический императив И. Канта как таковой, а категорический императив И. Канта в последующей этике. **Предмет** – его трансформация, преломление, видоизменение.

³ Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Кант–Гегель–Вл. Соловьёв. М. ИФРАН. 1996. С. 13

⁴ Судаков А.К. Абсолютная нравственность: автономия воли и безусловный закон. М. Эдиториал УРСС. 1998. С. 13

⁵ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М. Гардарики. 2000. С. 114

⁶ Ойзерман Т.И. Категорический императив Канта как предмет критического анализа. // Кантовский сборник. 2008. № 1. С. 21–30. С. 25

Следует отметить, что данная тема не относится к числу хорошо разработанных в современной, особенно, отечественной, моральной философии, в связи с чем, не так много исследований про трансформацию категорического императива И. Канта. Можно отметить статью В. А. Чалого «Интерпретация категорического императива Джоном Ролзом в «Теории справедливости». По мнению В. А. Чалого, Дж. Ролз разводит два понятия, которыми человек может руководствоваться для мотивирования поступка: это цель и интерес. Человек вынужден следовать интересам, так как они являются частью его животной природы. Но поскольку природа человека не только животная, то его мотивация не ограничивается инструментальной практичностью, у него есть цели, в которых разум реализует себя в полной мере, в них же реализует себя и его свобода. Цели не обязательно конкретны, они могут быть формальными, как, к примеру, моральный закон, являющийся надконтекстуальным и, в силу этого, применимым во всех ситуациях (в идеальной модели). Этику дискурса Ю. Хабермаса как расширение категорического императива видел С. Г. Чукин в статье «Ю.Хабермас versus А.Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования»: на его взгляд, и Дж. Ролз и Ю. Хабермас помещают универсальный моральный закон в мир феноменов, позволяя сторонам с разными интересами приходить к согласию, не отрицая, тем не менее, его укоренённости в качестве чистой идеи. Если для И. Канта универсальность данность (ввиду того, что действуя согласно разуму, все разумные существа придут к одному результату), то и для Дж. Ролза, и для Ю. Хабермаса универсальность – это задача, исполняемая людьми совместно: у Ю. Хабермаса в коммуникации, у Дж. Ролза в совместном принятии принципов справедливости. Г. Хирш-Хадорн в своей статье «Реализация ответственности и категорический императив этики будущего Ганса Йонаса» сопоставляет категорический императив И. Канта и императив экологической этики Г. Йонаса. Г. Хирш-Хадорн отмечает, что для категорического императива И. Канта универсализация заключается в возможности определённого действия для всех моральных субъектов, для нового категорического императива Г. Йонаса универсализация обусловлена масштабом общей суммы действий различных

субъектов – всей человеческой деятельности. Ответственность, по Г. Йонасу, есть долг. В связи с этим, кроме трудов самого И. Канта в качестве главных источников при написании диссертации использовались «Теория справедливости» и «Справедливость как честность» Дж. Ролза, «Вовлечение другого. Очерки политической теории» и «Демократия, разум, нравственность» Ю. Хабермаса, «Принцип ответственности» Г. Йонаса.

Цель и задачи исследования

Обращение к категорическому императиву И. Канта в наши дни актуально не только с сугубо исторической точки зрения, но и в контексте тех существенных изменений (включая уточнения и дополнения), которые он претерпел, потому **цель** моего исследования – проанализировать трансформации категорического императива И. Канта.

Для достижения этой цели были поставлены следующие **задачи**:

- 1). Проанализировать существующие исследования, связанные с вариативными интерпретациями категорического императива;
- 2). Сопоставить «трансформировавшиеся» категорические императивы современных авторов с категорическим императивом И. Канта, выявить параметры трансформации;
- 3). Рассмотреть трансформацию категорического императива И. Канта в контексте ряда современных этических теорий авторов обозначенных основных источников (в частности, справедливости как честности, этике дискурса, этике ответственности);
- 4). Выявить общее и особенное в этих теориях с точки зрения интерпретации категорического императива
- 5). Предоставить общую картину процессов трансформации категорического императива И. Канта в этике и философии.

Методология и методы исследования

Методология исследования обусловлена целью и задачами диссертационной работы, а также особенностями исследуемого материала. Для исследования используются аналитический и герменевтический методы, а также метод сравнительного анализа. Соблюдается принцип объективности. Работа представляет собой аналитическое исследование философских текстов, а также некоторых произведений исследовательской литературы.

Научная новизна работы заключается в том, что данная диссертация представляет собой исследование, разбирающее и сопоставляющее модели трансформации категорического императива И. Канта в последующей этике с попыткой сопоставления и выявления параметров данных изменений у разных авторов. Предшествующая (по крайней мере, отечественная) литература не предлагает подобного обзора именно по рассмотрению категорического императива, своеобразно отображённого в новых философских, политических, экологических концепциях, со сравнительным анализом этих концепций.

Теоретическая и практическая значимость работы

Материал работы может быть включён в содержание учебных курсов для студентов философских, этических, политологических и других образовательных программ, а также выступить в качестве вспомогательного для написания учебных пособий; может послужить отправным для более расширенного и углубленного исследования, привлекающего детальный разбор произведений

большого количество авторов, трансформировавших категорический императив И. Канта.

Положения, выносимые на защиту

В результате проведенного исследования выявлено:

1) В этике XX в. при общем положительном к теории И. Канта отношении некоторые её положения, в том числе категорический императив, воспринимаются как базовые, но недостаточные для решения актуальных социальных проблем, поскольку им не хватает, прежде всего, видимой возможности фактического применения.

2). Категорический императив И. Канта трансформируется в современной философии. Анализируемые авторы сами указывают на то, что их постулаты нравственности исходят из категорического императива И. Канта, который, судя по их концепциям, нуждается не столько в изменении, сколько в дополнении, детализации и раскрытии некоторых его аспектов (в том числе, последующего за ним аспекта его применения).

3). Философы XX в. вписывают категорический императив И. Канта в свои теории, трансформируя его и добавляя к нему определяющие понятия собственных концепций (Ю.Хабермас – дискурс и универсализацию, Дж. Ролз – справедливость и честность, у Г. Йонаса – ответственность).

4). Критерий всеобщности, который непременно присущ всякому категорическому императиву, в современных теориях достигается иначе, нежели у И. Канта, а именно, через специфическое для каждой концепции коллективное решение.

Апробация некоторых результатов исследования была проведена во время выступления с докладом на тему «Трансформация категорического императива И. Канта в трудах Дж. Ролза» на международной конференции «Теоретическая и

прикладная этика: традиции и перспективы – 2016» (СПбГУ, Санкт-Петербург, 17–19 ноября 2016 г.).

Структура работы

Исследование решено было построить по следующему плану: во-первых, обзорно представить различные трактовки категорического императива И. Канта, так как демонстрация его разнородных пониманий позволяет лучше понять, почему из одного положения сконструировано впоследствии несколько, имеющих между собой мало общего (как, например, принцип универсализации Ю. Хабермаса и «новый» категорический императив Г. Йонаса); во-вторых, подробно разобрать трансформацию категорического императива И. Канта в тех работах, которые выше обозначены в качестве основных источников («Теория справедливости» и «Справедливость как честность» Дж. Ролза, «Вовлечение другого. Очерки политической теории» и «Демократия, разум, нравственность» Ю. Хабермаса, «Принцип ответственности» Г. Йонаса); в-третьих, привести пару примеров трансформации категорического императива И. Канта в работах других авторов для того, чтобы показать, что она не ограничивается трудами трёх персоналий (и присутствует, в том числе, и в отечественной философской мысли).

Во введении к диссертации обосновывается актуальность выбранной темы, рассматривается степень разработанности представленной проблематики, сформулированы цель, задачи, объект и предмет исследования. Кроме того, рассмотрена методологическая основа работы, раскрыта ее научная новизна, теоретическая и практическая значимость, описана структура работы.

В первом параграфе («Понятие трансформации») первой главы («Трансформация категорического императива») поясняется понятие трансформации и то, почему она неизбежна (приведена позиция М. Фуко на этот счёт). Второй параграф («Трансформация категорического императива у И. Канта

(мнение исследователей)») отображает интерпретации категорического императива И. Канта и связанные с ними трудности.

Вторая глава («Трансформация категорического императива И. Канта в трудах Дж. Ролза») посвящена анализу концепции справедливости как честности Дж. Ролза, главным образом, принципам справедливости, самим Дж. Ролзом называем «аналогами категорического императива»⁷, в ней рассмотрено отношение Дж. Ролза к утилитаризму и вопрос соотношения утилитаризма и деонтологии, а также концепция справедливости О. Хёффе.

Третья глава называется «Трансформация категорического императива И. Канта в трудах Ю. Хабермаса». Она начинается с критики взглядов Дж. Ролза Ю. Хабермасом (§1), однако, при дальнейшем анализе текстов Ю. Хабермаса видно, что их теории имеют больше общего, нежели кардинально отличающегося (§2). В этике дискурса Ю. Хабермаса аналогом категорического императива И. Канта является принцип универсализации, чётко вписанный во всю структуру данной концепции, предполагающей, как и этика И. Канта, наличие моральных предписаний различного уровня (так, у Ю. Хабермаса есть не только аналог категорического императива, но и аналоги гипотетических – то, что Ю. Хабермас называет обусловленным императивом). Разобраны и характерные концепты теории Ю. Хабермаса: коммуникация, Другой, солидарность.

Четвёртая глава, «Трансформация категорического императива И. Канта в «Принципе ответственности» Г. Йонаса», раскрывает представления Г. Йонаса о «новой» этике, которая должна прийти на смену этики традиционной, примером которой он считал этику долга И. Канта. Указывая на то, что этика И. Канта работает (но только для сферы межличностных отношений), Г. Йонас отмечал необходимость постулирования «нового» императива, накладывающего ответственность за будущее человеческого вида. Этика Г. Йонаса (и, соответственно, его императив), безусловно, является экологической, вызванной опасениями за жизнь (не только человеческую, но и вообще за жизнь на Земле) в связи с научно-техническим прогрессом. При этом, Г. Йонас увязывал этику с

⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск. Изд-во НГУ. 1995. С. 225

метафизикой и онтологией. Г. Йонас отмечал значительную роль учителя для становления философских взглядов: в статье «Наука как персональный опыт» он выказывал восхищение своим учителем М. Хайдеггером. Склонность к метафизике и онтологии понятна. Откуда же здесь взяться пассажирам об опасности технологий? Вероятно, наделение вопросов экологической этики онтологическим статусом у Г. Йонаса можно также вести от позиции по поводу техники у М. Хайдеггера, потому один из параграфов четвёртой главы посвящён анализу статьи М. Хайдеггера «Вопрос о технике».

Пятая глава демонстрирует наличие трансформации категорического императива И. Канта не только у Дж. Ролза, Ю. Хабермаса и Г. Йонаса, но и в современной прикладной этике, и в русской философии. Первый параграф предлагает вариант категорического императива Р. Б. Маркус, а также её понимание того, как этот императив работает. Р. Б. Маркус подробно разобрала принцип «должен значит можешь», но, поскольку его рассмотрение требует отдельного исследования, я не буду его затрагивать. Второй параграф пятой главы раскрывает трансформацию категорического императива в русской философии, так как этика И. Канта и его категорический императив затронули и умы, и души и русских философов, я считаю нужным их отобразить для полноты представления. В. С. Соловьёв выдвинул как свой вариант категорического императива (в «Оправдании добра»), так и дополнения к категорическому императиву И. Канта (в статье «Формальный принцип нравственности (Канта) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике»). Во втором параграфе пятой главы показано, что в русской мысли также, как и в западной, категорическому императиву И. Канта недоставало, в первую очередь, решения вопроса применения.

В заключении мною представлены основные выводы по проведённому исследованию.

Работа состоит из 5 глав, 11 параграфов, Введения, Заключения и списка литературы из 50 наименований.

1. Трансформация категорического императива

1. Понятие трансформации

Исследовать трансформацию категорического императива значит понять, как с ним работали мыслители после И. Канта. Если обратиться к словарным определениям, то как в сфере философии, так и в областях естественных наук (к примеру, биологии) трансформация воспринимается как «превращение, преобразование»⁸. Следовательно, те положения Г. Йонаса, Дж. Ролза, Ю. Хабермаса, Р. Б. Маркус и других философов, которые они сами связывают с категорическим императивом И. Канта, должны быть соотнесены с ним как по наличию общих черт, так и по внесению черт уникальных, иначе такое использование нельзя было бы назвать трансформацией, оно было бы простым заимствованием. Наверняка неверно указывать на схожесть их высказываний с категорическим императивом, если она заключается лишь в идентичной логической форме: нельзя постулировать трансформацию от положения «Если А, то В» к положению «Если С, то D» при отсутствии общих интенции в самих «А», «В», «С» и «D». М. Фуко в своей работе «Археология знания» писал, что между высказываниями в рамках дискурса можно установить отношения (включая отношения изменения, дополнения и тому подобные), проанализировав «систему рассеиваний»⁹ между высказываниями. При анализе этой системы, по М. Фуко, следует руководствоваться «правилами формации – правилами применения (но вместе с тем и существования, удержания, изменения и исчезновения) в перераспределении дискурсивных данных»¹⁰. Элементы дискурса рассеиваются, в процессе этого рассеивания они могут заменить друг друга, переплестись,

⁸ Начала современного естествознания: тезаурус [электронный текст] / Савченко В.Н., Смагин В.П. Ростов н/Д. Феникс. 2006. URL: <https://www.psyoffice.ru/transformacija.htm> (Дата обращения: 28.04.2017).

Евразийская мудрость от А до Я. Толковый словарь. [электронный текст] / Алматы. Содзік-словарь. 2002. URL: eurasian_wisdom.academic.ru/1091/ТРАНСФОРМАЦИЯ (Дата обращения: 28.04.2017).

⁹ Фуко М. Археология знания. Киев. Ника-Центр. 1996. С. 39

¹⁰ Фуко М. Археология знания. С. 40

исключить один другой, исказить, и в этом есть динамика дискурса, так как рассеивающиеся элементы приобретают определённые собственные образы, сохраняя при этом общность, и всё это происходит последовательно и обусловлено. Основание рассеивающихся элементов дискурса – в самом дискурсе, а их существование – «на границе, в пределе, где устанавливаются частные правила, позволяющие ему [дискурсу] существовать как таковому»¹¹. Таким образом, по мнению М. Фуко, в отдельно взятом дискурсе трансформация между высказываниями – один из естественных процессов их взаимодействия. Это даёт основания предположить, что постулаты моральных норм и морального закона трансформировались в ходе развития внутри дискурсов моральной философии, политической мысли и просто философской рефлексии.

2. Трансформация категорического императива у И. Канта (мнение исследователей)

Вопросом для кантоведов является и то, насколько императив трансформировался у самого И. Канта. Существующие формулы категорического императива выражают один и тот же принцип и не противоречат друг другу, однако, дальнейший их разбор показывает, что в них есть существенные различия. Основными полагаются три формулы, хотя некоторые исследователи усматривают и больше. Первая формула в «Критике практического разума» выражена следующим образом: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»¹². В «Основах метафизики нравственности» она звучит ««поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она

¹¹ Фуко М. Археология знания. С. 76

¹² Кант И. Критика практического разума. СПб. Наука. 2007. С. 147

стала всеобщим законом»¹³ или «поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»¹⁴. Вторая формула: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹⁵. И. Кант не дал чёткой формулировки третьей формулы, но она предписывает поступать «только так, чтобы воля благодаря своей максиме могла рассматривать самое себя также как устанавливающую всеобщие законы»¹⁶. То есть, воля должна быть замозаконодательствующей, иными словами, подчиняющейся такому всеобщему универсальному закону, который она сама себе предписывает. Р. Маккарти пишет, что если воспринимать категорический императив как тест на моральную допустимость поступка (ведь как основной принцип нравственности он призван выступать основанием для различения двух главных нравственных категорий – добра и зла), то, рассматривая первую формулу («поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»¹⁷), можно получить множество опровержений универсальности кантовского морального закона: действия, совершаемые очевидно в противоположность данному постулату нравственности, объективно являются морально допустимыми. Например, если человеку нужно забрать n-ную сумму из банка 15 августа текущего года, то он не может проверить этот постулат по первой формуле категорического императива И. Канта, ибо очевидно, что все не должны забирать n-ную сумму из банка 15 августа (поскольку не у всех есть вклады в банках, кто-то может быть на даче 15 августа и так далее), и такая максима не будет максимой, о которой этот человек будет желать, чтобы все могли

¹³ Кант И. Основы метафизики нравственности. СПб. Наука. 2007. С. 83

¹⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 84

¹⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 90

¹⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 95

¹⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 83

её руководствоваться, но такой поступок не будет аморальным и не обязательным к исполнению для задумавшего его человека. По моему мнению, такой поступок, в принципе, этически нейтрален. Однако, если применить тест на моральную допустимость поступка ко второй формуле («поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»¹⁸), то подобных «ложных срабатываний» не будет. На это же указывает А. Вуд в своём масштабном труде «Этическая мысль Канта» (но, кроме того, он считает, что воспринимать категорический императив как тест на моральную допустимость – неверно). М. Сингер тоже разводит первую и вторую формулы категорического императива, утверждая, что «его [И. Канта] принцип универсальности может конфликтовать с его принципом гуманного обращения как к цели самой по себе; следовательно, они не эквивалентны»¹⁹. Однако, М. Сингер, напротив, более благосклонен к первой формуле и полагает, что все положения этики И. Канта, которые считаются спорными, содержательно не связаны с первой формулой категорического императива. В отечественной литературе подробно разобрал три формулы категорического императива Э. Ю. Соловьёв, в своей работе «Категорический императив нравственности и права». Первую формулу («поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»²⁰) Э. Ю. Соловьёв называл формулой универсализации, вторую формулу («поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»²¹) – формулой персональности, третью (поступай «только так, чтобы воля благодаря своей максиме могла рассматривать самоё себя также как устанавливающую всеобщие

¹⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 90

¹⁹ Singer M. The Categorical Imperative // The Philosophical Review. Vol. 63. № 4 (Oct., 1954). P. 577–591. P. 577

²⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности. Сб. Наука. 2007. С. 83

²¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 90

законы»²²⁾ – формулой автономии. Э. Ю. Соловьёв подчёркивал, что все три формулы являются выражением одного-единственного закона и они эквивалентны. Их различие – это всего лишь апелляция к разным сторонам человеческой жизни, в каждой из которых должен проявляться моральный закон. Так, первая формула относится к законодательству, в котором, по мнению Э. Ю. Соловьёва, И. Кант призывал участвовать всех, каждого морального субъекта (тут не все согласятся с взглядом Э. Ю. Соловьёва, так как то, насколько представление своей максимы в качестве основы всеобщего законодательства подразумевает действительное участие в принятии общих законов, вопрос спорный; некоторые отчасти именно в этом ключе затем трансформируют категорический императив И. Канта, например, Дж. Ролз и Ю. Хабермас). Во второй категорический императив Э. Ю. Соловьёв видит идею самосовершенствования и акцентирует два момента, часто обделённые вниманием исследователями этики И. Канта, а именно: слово «только» во второй формуле («также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»²³⁾) и то, что императив нацелен как на обращение к другим, так и к самому себе («к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого»²⁴⁾). Э. Ю. Соловьёв рассуждал о феномене рабства, нарушающем вторую формулу категорического императива (хотя, опять же, взгляды И. Канта на проблему рабства не столь однозначны, но это отдельная тема). В связи с тем, что в центре внимания моей работы находятся не многочисленные исследования собственно моральной философии И. Канта с точки зрения её исторической адекватности и аутентичности, а трансформации категорического императива в последующей этической мысли, то выявленные характеристики могут выступить достаточным основанием для последующего анализа.

²² Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 95

²³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С.90

²⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности. С.90

2. Трансформация категорического императива И. Канта в трудах Дж. Ролза

1. Принципы справедливости Дж. Ролза как аналоги категорического императива И. Канта

Категорический императив трансформировался в трудах американского политического и морального философа Дж. Ролза. Детально описывая концепцию справедливости как честности, Дж. Ролз предлагал её кантианскую интерпретацию, отправной точкой для которой является понятие автономии. Аналогом кантовской автономии Дж. Ролз видел своё понятие «завесы незнания»: как автономность морального выбора позволяет субъекту принимать нравственные решения, опираясь исключительно на собственный разум, так и «покрыв неведения» делает возможным рациональное решение нравственных затруднений посредством восприятия моральных принципов «в виде законов царства целей»²⁵. «Занавес неведения» предполагает отсутствие у субъекта культурной обусловленности, желания соответствовать социальным ожиданиям и всему остальному, что относится к гетерономии, потому действия индивида в данной ситуации могут быть только автономными. Таковы и принципы справедливости – именно их, по мнению Дж. Ролза, люди выберут в обстоятельствах равенства, свободы и независимости. «Принципы справедливости также являются аналогами категорических императивов, так как под категорическим императивом Кант понимает некоторый принцип поведения, который относится к человеку в силу его природы свободного и равного рационального существа»²⁶. Также, как и категорический императив И. Канта, принципы справедливости Дж. Ролза, предполагают долженствование: тот, кто берётся их исполнять, принимает на себя обязательства, связанные с самоограничением (как и для И. Канта, для Дж. Ролза такое долженствование как

²⁵ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 224

²⁶ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 225

раз-таки делает человека самозаконным и свободным). Они, как и категорический императив, не зависят от текущих целей и задач, однако, это отсутствие цели не перечёркивает потребности (в рамках принципов справедливости) неких первичных благ, стремление к которым рационально и безотносительно ко всем прочим желаниям. Такая ориентация (пускай даже на «первичные») блага для И. Канта уже перевела бы императив в разряд гипотетического, но сам Дж. Ролз писал: «конечно, в некоторых аспектах я разошёлся с Кантом»²⁷. Вслед за Г. Сиджвиком, Дж. Ролз указывал на ещё один недостаток категорического императива, который он относил к проблеме «проявления» (expression): заключается этот недостаток в том, что в логику кантовского морального закона вписывается как максима праведника, так и максима негодяя, по мнению этого негодяя вполне способная стать основой всеобщего законодательства (и тот, и другой выбор свободен и логически непротиворечив). Хотя такая претензия Дж. Ролза может быть отнесена только к первой формуле категорического императива («поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»²⁸), её невозможно предъявить ко второй формуле («поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»²⁹).

У И. Канта вся этика, включая категорический императив, находится в мире ноуменального (это отмечал А.А. Гусейнов и многие другие). По Дж. Ролзу, следование моральным принципам должно осуществляться и в мире ноуменов, и в мире феноменов. «Завеса незнания» Дж. Ролза схожа с «царством целей» И. Канта, но И. Кант употребляет оборот «если бы» («Такое царство целей на самом деле осуществлялось бы благодаря максима, правило которых предписывается всем разумным существам категорическим императивом, в том

²⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 228

²⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 83

²⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 90

случае, если бы следование им было всеобщим»³⁰), у Дж. Ролза принципы справедливости, принятые под «завесой незнания» должны перейти в реальную жизнь (правда, у Дж. Ролза не очень чётко расписано каким именно образом, в этом будет заключаться одна из претензий к нему Ю. Хабермаса). Дж. Ролз постулировал необходимость явленности идеи и в плоскости восприятия и видимой оценки, то есть он выводил моральные законы в эмпирический мир. Кроме того, Дж. Ролз предлагал своеобразное расширение принципа того, что все свободны и рациональны: поскольку как ноумены все люди приходят к одному решению, следовательно, они же должны приходиться к одному решению и в качестве явленных сущностей – феноменов – то есть в наблюдаемой практической действительности, а это возможно за счёт коллективного выбора. И этот коллективный выбор, ввиду его единообразности, ничуть не угнетает выбор индивидуальный. Ещё одно важное, связанное с предыдущим, расхождение Дж. Ролза с И. Кантом заключается в том, что деятельные моральные субъекты Дж. Ролза «знают, что они подвержены обстоятельствам человеческой жизни»³¹. В своей «Теории справедливости» Дж. Ролз не раз подчёркивал, что его принципы справедливости обращены к людям, для которых ограничения обстоятельствами наличной действительности естественны (надуманно и искусственно было бы их не замечать и/или отрицать). Таким образом, Дж. Ролз отказался от кантовского дуализма ноуменов и феноменов и, на его взгляд, решил проблему применимости категорических принципов морали. При этом он считал, что этими дополнениями он не отказывался от этики И. Канта (и категорического императива), напротив, задав новую форму великой моральной концепции, совмещающую теоретическое и эмпирическое толкования, сделал её более яркой и отчётливой.

Принципы справедливости – это объекты общественного договора, заключаемого под «занавесом неведения» (как в естественном состоянии), выбранные всеми участниками соглашения. Важно, что и общественный договор, и исходное положение незнания возможных будущих благ представляют собой

³⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 98

³¹ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 228

мыслительный эксперимент. Принципы справедливости, выбранные в рамках общественного договора, ни в коем случае не исчерпывают его (общественный договор определяет и другие добродетели, не только справедливость). Такие принципы должны быть рациональными и публичными, так как они регулируют взаимоотношения сторон с разными интересами.

Дж. Ролз сравнивал свою теорию справедливости с интуитивизмом, перфекционизмом и утилитаризмом, показывая, что она качественно от них отличается. Рассматривая классический утилитаризм Г. Сиджвика и И. Бентама и экономический утилитаризм Ф. Эджуорта, он указывал на то, что справедливым в их концепциях полагается социум, общественные институты которого позволяют достичь наибольшей выгоды для всех членов этого общества, иными словами, на то, что утилитаристские параметры справедливого общества – количественны. Дж. Ролз писал, что с точки зрения обыденного здравого смысла, утилитаризм даже может восприниматься как самый рациональный метод достижения всеобщего блага: расчёт действий таким образом, что максимальное количество людей получает максимальное количество благ. Утилитаризм, нацеленный на благо, под правильными действиями понимает те, которые приводят к благу (как на индивидуальном, так и на общественном уровне). Иначе говоря, то, что правильно, в рамках утилитаризма ориентировано не на моральность, а на полезность (морально потому что полезно, но не наоборот). Такой подход распределяет блага в обществе только посредством максимизации: удовлетворено должно быть большинство, и если при всем довольном большинстве сохранится маргинальная группа недовольных – это, конечно, нехорошо, но не настолько, чтобы менять систему. Потому утилитаризмом никогда не обосновывают концепцию прав и свобод. Ведь «утилитаризм не принимает серьёзно различий между личностями»³².

Интересно частое обращение Дж. Ролза к понятию «здравый смысл» при описании утилитаризма. Сам Дж. Ролз не предлагал своей философской рефлексии над термином «здравый смысл», однако, по всему рассуждению

³² Ролз Дж. Теория справедливости. С. 38

создаётся впечатление, что понимал он его примерно также, как И. Кант, но с меньшей долей критики. Как отмечает Р. А. Мигуренко в своей статье «Здравый смысл как предмет философской рефлексии», И. Кант использовал понятие «здорового смысла» для обозначения обыденного рассудка, исправно работающего для повседневных действий, но непригодного для философского обоснования. «Здравый смысл» может лежать в основании максим для гипотетических императивов, но ни в коем случае не для императива категорического. Так, можно сказать, что ни И. Кант, ни Дж. Ролз не отрицали значения «здорового смысла» в сфере эмпирического, но считали его недостаточным для предельных умозрительных конструкций. Для сторонников прагматизма и утилитаризма достаточно нравственного поведения в эмпирическом мире, основой которого может служить здравый смысл, но для Дж. Ролза, также, как и для И. Канта, необходима безусловная нравственность, требуется «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического»³³, ведь «основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума»³⁴.

Утилитаризм не отбрасывает права и свободы, просто отводит им куда меньшую роль, чем благу и полезность; деонтология и справедливость как честность, напротив, апеллируют не к благу, а к моральной правильности. Права, свободы, мораль, нравственность – всё это ценится в утилитаризме, но лишь потому, что это получается «выгодным» (выгодно быть нравственным). Кроме того, принципы полезности полагаются как некоторые рациональные калькуляции, которые мог бы осуществить независимый наблюдатель и распространить их на весь общественный организм (то, что Дж. Ролз демонстрировал как определённого рода слитность индивидуального и коллективного в утилитаризме), принципы справедливости выбираются разнородным обществом (коллективно), при знании возможностей положений, но незнании их распределения между индивидами (потому выбирается наилучшее

³³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 56

³⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 57

при наихудшем положении). В исходном положении стороны не выберут принцип полезности, они примут два принципа справедливости. Итак, «справедливость как честность – это деонтологическая теория, которая либо не специфицирует благо независимо от правильности, либо не интерпретирует правильность как максимизацию блага»³⁵.

Основной недостаток утилитаризма, по мнению Дж. Ролза, – то, что он действует только в мире феноменов, анализирует эмпирические факты и на результате такого анализа выстраивает парадигмы действий. Этика И. Канта, как уже было сказано, наоборот, находится в мире ноуменов, вне зависимости от воплощения в феноменальных (эмпирических) поступках. Дж. Ролз в своей концепции справедливости пытается объединить и высшие моральные принципы, и их реализацию с учётом последствий, явленных в наличной действительности. Таким образом, можно сказать, что (в большей или меньшей степени) он заимствует черты обеих теорий, которые принято считать конкурирующими. Р. Хэар писал: «Принято считать, что существуют две школы философии морали – кантианская и утилитаристская, и что их позиции диаметрально противоположны. Думать так – значит демонстрировать поверхностное знание обеих школ»³⁶. Также и Н. Н. Витченко в своей статье «Практическая философия И. Канта: дихотомия «эпистемологическое–социальное» отмечает, что, по его мнению, категорический императив И. Канта вполне согласуется с классическим утилитаризмом, особенно с теорией Дж. С. Милля, постулирующей всеобщий принцип, адресованный всем и ориентированный на благополучие каждого.

На первое место в понятии «справедливость» Дж. Ролз выводил такую доминанту как честность и определял справедливость, прежде всего, через честность³⁷. Дж. Ролз рассматривал справедливость, относящуюся к практикам (структурно оформленным совокупностям действий, предполагающим

³⁵ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 40

³⁶ Хэар Р. Как решать моральные вопросы рационально. // Мораль и рациональность. М. Институт философии РАН. 1995. С. 9–21. С. 18

³⁷ Используемое Дж. Ролзом слово «fair» может быть переведено как «честный», «справедливый», «беспристрастный».

определённую иерархию субъектов, их осуществляющих, и объектов, их воспринимающих). К практикам относятся ритуалы, судебные процессы, игры, акты купли-продажи и так далее. Дж. Ролз оставлял в стороне справедливость как персональную характеристику, разумеется, признавая существование её и в таком качестве. И хотя практики сами по себе уже предполагают учёт социальных ролей тех, кто в них участвует, тем не менее, справедливость (равным образом, как и её отсутствие) может значительным образом повлиять на их положение: помочь утвердить авторитет, позволить его потерять, предоставить возможность усилить своё влияние или оставить субъекта в роли только лишь подчинённого.

Дж. Ролз пытался выделить содержание понятия справедливости, не замещая её такими концептами как, например, свобода или равенство. Подобные отождествления он называл распространённой ошибкой, обозначая существование не несправедливого неравенства (не то, чтобы справедливого, но и не несправедливого; объяснимого и логически непротиворечащего современной ему ситуации). Справедливость есть в некотором роде инструмент гармонизации происходящих процессов; то, что в пределах практики упорядочивает хаос и устраняет необоснованные требования, приводя тем самым к согласию лиц (и физических, и юридических) совместно (но с разных позиций) осуществляющих эту деятельность.

Дж. Ролз сформулировал два принципа справедливости, составляющие его концепцию (указывая, однако, что они не единственные принципы справедливости в целом). Первый принцип заключается в том, что каждый субъект практики имеет право обладать наибольшей свободой, не уменьшающей свободу прочих участников практики; звучит следующим образом: «каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод совместимых с подобными схемами свобод для других»³⁸. Вторым принципом добавляет к этому, что неравенство допустимо только тогда, когда приносит пользу всем задействованным в практике и статус, предполагающий наибольшее количество прав и свобод, может быть достигнут

³⁸ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 66.

кем угодно, вовлечённым в данную деятельность; формулировка второго принципа: «социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: (а) от них можно было бы разумно ожидать преимуществ для всех, и (б) доступ к положениям (positions) и должностям был бы открыт всем»³⁹. По мнению Дж. Ролза, «эти принципы выражают справедливость в виде комплекса трёх идей: свободы, равенства и вознаграждения за деятельность ради общего блага»⁴⁰. Эти принципы работают как для индивидов, так и для государств, корпораций и любых сообществ (хотя наиболее наглядны, конечно, на межличностных коммуникациях). Первый принцип чуть менее строгий, чем второй, в силу того, что равная свобода не всегда реализуема; ситуация неравенства зачастую более естественна и вполне оправдана. И именно второй принцип предоставляет доказательную базу отклонениям от первого, охраняя при этом справедливость осуществляемой практики. Для необходимой действенности проводимых процессов в некоторых случаях необходимо ограничение свобод, кроме того, свобода одной стороны не должна полностью дискредитировать свободу другой. Применительно к социальным процессам неравенство воспринимается не как различность ролей и статусов, а, прежде всего, как определяемая ими разность преимуществ и тягот: никто не выдвигает претензий насчёт самого факта существования социальной дифференциации, нареkania вызывает дальнейшее распределение благ. Сообразность приобретаемых посредством определённого положения благ и налагаемой этим же положением ответственности является одним из критериев справедливости. Неравенство допустимо тогда и только тогда, когда оно в целом выгодно для каждой из сторон; в такой ситуации, когда каждый участник процесса способен адекватно признать, что он приобрёл бы меньшее количество благ или ему пришлось бы претерпевать большее количество неудобств если бы данная практика осуществлялась в ситуации равенства. Справедливость по определению не предполагает стремления к исключительному благополучию одних за счёт потерь других. Справедливый

³⁹ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 66.

⁴⁰ Ролз Дж. Справедливость как честность. // Логос. 2006. №1. С. 35–60. С. 36

процесс подразумевает высокий уровень внутренней мобильности: индивид не фиксируется в своём положении навсегда, он может добиться более высокой должности (также, как и кто-либо другой может занять его место). Особо выгодное положение приобретается посредством прохождения конкурса, с учётом наличествующих заслуг.

Дж. Ролз писал о необходимости заранее оговоренной системы условий, при которой каждый из участников практики возлагает на себя обязательство, должное исполняться не в зависимости от прочих внешних обстоятельств и индивидуальных текущих задач. Таким образом, это обстоятельство превращается в неоспоримую парадигму действия, тем самым позволяя реализовать принцип справедливости, т.к. действия осуществляются не случайным образом, а согласно единому решению (единой договорённости), принятому с целью достижения общего блага (или же равномерного распределения благ), а не в интересах одного, главенствующего, субъекта (индивидуального или коллективного). Вопрос справедливости возникает только при наличии двух и более несовпадающих интересов, следовательно, принципы, регулирующие практики, являются самой возможностью её претворения в жизнь, тем не менее, в некоторой мере уменьшающей персональные свободу и волеизъявление (однако, как и у И. Канта – раскрывая свободу, ограничивая её прямые проявления). Данные принципы находятся как в сфере элементарной рациональности, так и в сфере теории нравственности, т.к. логика практики предполагает ограничение своекорыстия, и это моральное требование на деле оказывается требованием разума как таковым, как определяющим и контролирующим собственные действия, так и оценивающим действия других. Разум, как и мораль, судит объективно. Дж. Ролз отмечал, что «человек, чьи нравственные суждения всегда совпадают с его интересами, может быть заподозрен в полной безнравственности»⁴¹.

К принципам справедливости обращаются автономные разумные личности, осознающие свои права и обязанности, помещённые в схожие условия. Разность целей при одинаковости обстоятельств обуславливает необходимость

⁴¹ Ролз Дж. Справедливость как честность. С. 42.

справедливости. Если бы названные автономные разумные личности не обладали идеей нравственности, то они неизбежно пытались бы навязать каждая свою волю. Этого не происходит благодаря пониманию того, что общее благо, учитывающее интересы всех отдельных личностей морально, да и социально выше реализации отдельных интересов, не согласованной с положением остальных. Договор в их случае может носить неформальный характер, так как он – мыслительный эксперимент, а не фактический документ. «Что стороны действительно делают, так это сообща принимают определённые принципы оценивания общих для них практик, которые либо уже установлены, либо только предполагается установить»⁴². По сути, то, что они вырабатывают, это общие моральные принципы и критерии их соблюдения/нарушения. Тем не менее, отсутствие заключения формальных соглашений не отменяет необходимости действительного присутствия всех участников практики в одном социальном поле (это чем-то напоминает пространство дискуссии и достижения консенсуса у Ю. Хабермаса), иначе невозможно было бы прийти к конкретному решению. Дж. Ролз указывал на то, что людям волей или неволей приходится вырабатывать предельные принципы ввиду нахождения на одной территории (даже просто географической), не говоря уже о созданном социуме.

Справедливая практика предполагает взаимодействие двух равноправных сторон, осознающих наличие законных требований и принимающих во внимание критерий моральности. Безусловно, у участников практики могут быть различные взгляды: они могут их отстаивать посредством аргументов, не противоречащих принятым как для себя, так и для других субъектов деятельности принципам нравственности. Справедливые отношения основаны не на силе, а на консенсусе свободных сторон (на общественном договоре; хотя Дж. Ролз и отмечает, что исторически он принимал разные формы и не всегда верные). «Итак, если участники практики принимают её правила как честные и, таким образом, не имеют на неё никаких жалоб, то возникает *prima facie* обязанность (и соответствующее *prima facie* право) сторон по отношению друг к другу,

⁴² Ролз Дж. Справедливость как честность. С. 45.

действовать в соответствии со сложившейся практикой, когда приходит их очередь подчиняться»⁴³. В том случае, если индивида не устраивают сложившиеся для конкретной практики правила и соответствующие им права и обязанности, наилучшим путём разрешения такой ситуации будет его отказ от участия в данной практике. Следовательно, этот индивид должен отказаться и от выгод, приносимых этой практикой – у него есть «обязанность честной игры»⁴⁴. Дж. Ролз приводит пример уклонения от уплаты налогов как нарушение обязанности честной игры (человек пользуется тем, что сделано на деньги налогоплательщиков, но сам ничего не вложил в эту сумму). Честность, справедливость реализуемой практике способствует восприятию её участниками друг друга как равных, способных личностей, обладающих своими интересами, достижимыми общей деятельностью.

В классическом утилитаризме И. Бентама и Г. Сиджвика, по мнению Дж. Ролза, справедливость отождествляется с эффективностью. По Дж. Ролзу, причина такой подмены понятий заключается в том, что устремление любого социума – общее счастье – в утилитаризме рассматривается как то, что можно рассчитать по социально-экономическим показателям, а «само обстоятельство, что принципы справедливости должны быть приняты, интерпретируется как случайный результат административного решения высшего порядка (*higher order administrative decision*)»⁴⁵. Такое решение сопоставимо с решением того, какое количество продукции наиболее выгодно производить. А главное, что «удовлетворение желаний имеет свою ценность безотносительно к нравственным отношениям между людьми»⁴⁶; человек не возлагает на себя моральное обязательство обеспечить свободу другого (даже пусть ради того, чтобы он затем обеспечил его свободу). Дж. Ролз приводит пример обоснования недопустимости

⁴³ Ролз Дж. Справедливость как честность. С. 47–48.

⁴⁴ Ролз Дж. Справедливость как честность. С. 49.

⁴⁵ Ролз Дж. Справедливость как честность. С. 53

⁴⁶ Ролз Дж. Справедливость как честность. С. 53

рабства: утилитаризм не допускает рабство поскольку соотношение выгод рабовладельца и претерпеваний раба далеко от равенства; справедливость как честность, в принципе, вообще не требует обоснования недопустимости рабства: она самоочевидна, но если формулировать причину, то это восприятие человека (раба) не как личности, а как вещи. То е и та, и другая концепции отвергают рабство, но аргументируют это по-своему. И, по Дж. Ролзу если для теории справедливости как честности рабство несправедливо по определению, то для утилитаризма, чисто теоретически, можно найти такую форму рабства, которая будет справедливой (эффективной). Когда хотя бы один из участников практики полагает её несправедливой и отказывается от её исполнения и использования её результатов (сколь выгодными бы они ни представлялись), тогда принципы справедливости ставятся выше, чем утилитарная эффективность. Важно отметить, что Дж. Ролз не отвергает утилитаризм как таковой, он лишь полагает, что дополнением его принципом взаимобязывающего и одновременно самообязывающего взаимоотношения участников практики можно постепенно прийти «к концепции справедливости как честности, заключающейся в том, что участники общей практики рассматриваются как обладающие исходной и равной свободой, и что их общие практики не считаются справедливыми, если они не согласуются с принципами, которые индивиды, рассматриваемые подобным образом, могли бы свободно и открыто признать и, таким образом, принять как честные»⁴⁷.

Завершая рассмотрения трансформации категорического императива И. Канта у Дж. Ролза можно резюмировать, что принципы справедливости Дж. Ролза представляют из себя правила, при которых возможна её реализация. В некотором смысле можно сказать, что они являются практическими законами, т.к. принципы справедливости – это заранее оговоренная система условий, при которой каждый из участников практики возлагает на себя обязательство, должное исполняться не в зависимости от прочих внешних обстоятельств и индивидуальных текущих задач. Таким образом это обязательство превращается в

⁴⁷ Ролз Дж. Справедливость как честность. С. 58.

неоспоримую парадигму деятельности, при которой действия осуществляются не произвольно, а согласно единому решению (единой договорённости), принятому с целью достижения общего блага (или же равномерного распределения благ), а не в интересах одного, главенствующего, субъекта (индивидуального или коллективного). Вопрос справедливости возникает только при наличии двух и более несовпадающих интересов, следовательно, принципы, регулирующие практики, являются самой возможностью её претворения в жизнь, тем не менее, в некоторой мере уменьшающими персональную свободу и волеизъявление. Дж. Ролз пытается соединить договор для общего блага и этику долга; учёт коллективных интересов и безотносительную внутреннюю нравственность; в конечном счёте – утилитаризм и деонтологию.

В сущности, согласно Дж. Ролзу, императив, объективное долженствование, есть сама возможность бытия таких концептов как справедливость и честность. Самопринуждение к действиям, определяемое разумом, неизменно выводит повседневность и обыденность в поле морали, доказывая тем самым, что зачастую логичнее вести речь о том, что этика определяет познание, право и другие общепризнанно наиболее практически-необходимые срезы социальности (и как она это делает), и вслед за Дж. Ролзом, следующим за И. Кантом, заставляет осмысливать то, что лежит в основании деятельности, и что по идее должно там быть, что сделает её наиболее правомерной с точки зрения закона, противоположного хаотичной неупорядоченности.

2. Концепция справедливости О. Хёффе

В контексте отображения философии И. Канта и теории Дж. Ролза представляет интерес концепция О. Хёффе. Основным понятием теории Дж. Ролза является справедливость, которая представляется результатом свободного решения при «завесе незнания» (то есть в ситуации равенства), устраивающим

всех, кого это решение касается. Кроме того, у Дж. Ролза понятие справедливости тесно связано с понятием честности. Определению, характеристикам и проблемам справедливости посвящено много классических (Аристотель, Д. Юм, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо) и современных (М. Уолцер, Г. Левенталь) работ. В контексте отображения философии И. Канта и теории Дж. Ролза представляет интерес концепция О. Хёффе. О. Хёффе вводит два значения понятия справедливости: во-первых (по порядку, а не по значимости), он рассматривает справедливость как вменённую социальную мораль (это институциональная справедливость), во-вторых, как добродетель. В качестве вменённой социальной морали справедливость принимает форму нормативной оценки, точнее, одной из её ступеней, высшей ступени. Первая ступень социальной нормативной оценки – техническая: социальные феномены оцениваются исходя из их целей и задач. Вторая – прагматическая: предмет оценки на данном этапе – полезность, приносимая социуму (группе или обществу в целом) или индивиду. Третья ступень – моральная – снимает индифферентность общего блага и воспринимает его также и дистрибутивно: в этом и выражается справедливость, ведь благо как таковое становится и благом для всех, и благом для каждого. У справедливости как добродетели есть свои две ступени: легальная справедливость (говоря языком Канта) и справедливость по убеждению. На первой ступени поступают морально и справедливо, руководствуясь внешними мотивами (общепринятым мнением, страхом перед наказанием и т.д.), на второй – только из убеждения, что поступают справедливо. С точки зрения О. Хёффе, античная философия рассматривала обе стороны добродетели справедливости (Платон писал про сообразность политической и личной справедливости), в Средневековье акцент делался на справедливости убеждения (ввиду того, что духовное ставилось выше светского, а духовное, по идее, внутренне), Новое время также сочетало и то, и другое, но больше сосредотачивалось на справедливости институтов (хотя справедливость как добродетель по убеждению также рассматривалась, например, вопрос о добропорядочности правителя).

Рассмотрение справедливости в сфере права и политики сопряжено с обоснованием необходимости существования самого права и государства. Понятие справедливости может способствовать выходу из двух крайностей: анархизма и правового позитивизма (категорического отрицания и признания легитимности всякого господства). Согласно модели кооперации, возникновение институтов (неважно, сколь масштабных; будь то семья или будь то государство) связано с зависимостью людей друг от друга. А поскольку отношения базируются на взаимности, для них характерна справедливость, которая как конституирует, так и легитимирует это объединение. По мнению О. Хёффе, модель конфликта дополняет модель кооперации. Даже там, где люди стараются не вступать ни в какие взаимодействия, они вольно или невольно влияют друг на друга, просто присутствуя на одной территории. Однако, вскоре люди осознают, что такое «естественное состояние» не лучшее положение дел, ведь неограниченная свобода действий предполагает неисчислимое количество неконтролируемых противодействий, и любой здравомыслящий индивид признаёт, что в итоге она элементарно невыгодна. Для того чтобы не мешать жизнедеятельности друг друга, людям приходится договариваться. Так возникает теория договора. Договор обосновывает существование государства, подчёркивая добровольность объединения. Правомерность самого договора демонстрируется его соответствием критерию, который О. Хёффе называет «дистрибутивно-коллективной выгодой», т.е. такой выгодой, которую извлекают и каждый в отдельности, и все вместе взятые. «Никто не приносится в жертву интересам других, как бы много этих других ни было»⁴⁸. Такую же точку зрения он отмечает и у Дж. Ролза: он пишет, что согласно Дж. Ролзу, каждый человек обладает неприкосновенностью, на которое общество, не в зависимости от коллективных интересов, целей и задач, не имеет права посягать. Также взгляды О. Хёффе и Дж. Ролза сходятся в том, что осознанное самоограничение является залогом получения желаемых свобод, а вместе с тем и основанием справедливости. В тех же случаях, когда индивид не отказывается от осуществления намерений, чрезмерно ограничивающих свободу

⁴⁸ Хёффе О. Справедливость. Философское введение. М. Праксис. 2007. С. 93

окружающих, при явном отсутствии на то их согласия, пресечь его действия должно государство. Предварительным условием является то, что индивид в курсе, что его действия противоправны (право устанавливается публично, законы должны быть доступны гражданам).

Также в вопросе возникновения справедливости многие (Д. Юм, Г. Харт) отмечали влияние фактора ограниченности ресурсов. Д. Юм писал: «справедливость обязана своим происхождением только эгоизму и ограниченному великодушию людей, а также той скупости, с которой природа удовлетворила их нужды»⁴⁹. Однако, распределение не только взятого у природы (благ) подвергается рассмотрению на предмет «справедливо»/«несправедливо» («честно»/«нечестно»), но и вольно или невольно предоставляемого людьми (услуг). С момента рождения человеку требуются и обработанные ресурсы (как минимум кров над головой), и услуги (забота матери; изначально человек абсолютно беспомощен). О. Хёффе, как и Дж. Ролз подчёркивает, что концепции справедливости обращены только к людям. Справедливость, как продукт разума, не может проявляться, например, у животных, т.к. они действуют согласно своим инстинктам, но может проявляться у людей по отношению к животным.

О. Хёффе, раскрывая концепцию общественного договора, упоминает И. Канта, во-первых, как одного из мыслителей, через кого идея договора воспринимается как проведение мыслительного эксперимента (умственное видение негласно принятого соглашения в «царстве целей»); «Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя как на устанавливающее через все максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих поступках, приводит к другому связанному с ним очень плодотворному понятию, а именно к понятию царства целей. Под царством же я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлечься от индивидуальных различий между

⁴⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. М. Мысль. 1996. С. 535–536. С. 733

разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей, можно мыслить целое всех целей (и разумных существ как целей самих по себе, и собственных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематической связи, т. е. царство целей, которое возможно согласно вышеуказанным принципам»⁵⁰); во-вторых, усматривая в философии И. Канта представленный принцип справедливости, а именно: следовать законам свободы, позволяя другим также реализовывать свою свободу. По мнению О. Хёффе, И. Кант в «Метафизике нравов», апеллируя к собственно выведенному всеобщему закону свободы, основополагающей в нём назначает справедливость как беспристрастность. Правовой и государственный порядок должен соответствовать принципу равной свободы.

⁵⁰ Кант И. Основы метафизики нравственности// *Кант И.* Сочинения в шести томах (Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана), М., «Мысль», 1965. Т. 4. Ч. I. с. 275, (с.220-310) с.544.

3. Трансформация категорического императива И. Канта в трудах Ю. Хабермаса

1. Критика теории Дж. Ролза Ю. Хабермасом

Если О. Хёффе во многом солидарен с Дж. Ролзом, то Ю. Хабермас, напротив, изрядно покритиковал взгляды Дж. Ролза в своей работе «Вовлечение другого. Очерки политической теории». Первичные блага, упомянутые в §1 главы 2, желание которых может быть включено в принципы справедливости (и которые, при этом, по Дж. Ролзу, не превратят такие императивы из категорических в гипотетические), вызвали нарекания у Ю. Хабермаса, которому не столь важна характеристика императивов, их содержащих, сколь не по нраву то, что границы между понятиями «права» и «блага» у Дж. Ролза получились очень размытыми. Рассматривая политическое понятие справедливости, Дж. Ролз, на взгляд Ю. Хабермаса, отождествлял политическое понятие «прав», которые должны быть определёнными и одинаковыми для всех, и экономическое понятие «благ», которые могут в большей или меньшей степени варьироваться. Но даже если перенести эти понятия в одну плоскость, то, в любом случае, нельзя сказать, что правами исчерпываются все блага. Такое смешение понятий Ю. Хабермас считает преднамеренным со стороны Дж. Ролза, однако, вызванным другими двумя неправомерными пунктами теории справедливости как честности: во-первых, то, что теория справедливости у Дж. Ролза представляет собой теорию рационального выбора, во-вторых, и более важно, то, что Дж. Ролз в попытке угодить всем, использовал для своей концепции, им же признаваемой деонтологической, термины утилитаризма, которым весьма проблематично придать деонтологическое содержание. Ю. Хабермас пишет, что «Ролз связывает себя с понятием справедливости, извлечённым из арсенала этики благ, с понятием, более подходящим аристотелевскому или утилитаристскому подходу, чем его собственной теории прав, исходящей из понятия автономии»⁵¹. По мнению Ю.

⁵¹ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб. Наука. 2001. С. 127.

Хабермаса, попытка Дж. Ролза соединить утилитаризм и деонтологию явно не удалась. Не смог, как сказано в «Вовлечении другого», Дж. Ролз и аргументировать свою концепцию «занавеса неведения»: незнание не помогает реализации справедливости, скорее, наоборот, мешает. В ситуации отсутствия информации люди может быть и приняли бы принципы справедливости Дж. Ролза, но в дальнейшем, при составлении законодательства, например, тут же пришли бы к тому, что они неисполнимы, так как прогнозирование ситуации и знание различных мировоззренческих позиций – ключи к становлению справедливой государственности. Дж. Ролз, по пассажам Ю. Хабермаса, будто не видел плюрализма мнений, «этика же дискурса, напротив, видит воплощение моральной точки зрения в intersубъективной процедуре аргументации, побуждающей участников к идеализирующему снятию ограниченности своих перспектив истолкования»⁵². Как отмечает А. Ю. Ашкерев, Дж. Ролз, в глазах Ю. Хабермаса, своей «завесой неведения» пытается создать заведомо пустой дискурс, лишённый рациональности, наделённый лишь чувством честности, которое также порождает много вопросов о его состоятельности направлять разум в сторону моральности, а не полезности. При таком раскладе не очень понятно, как определять социум в принципе. Социум, не имеющий культурных, социальных, политических черт, иными словами, собственного дискурса, должен слиться либо с животной природой, либо ассимилироваться в другом социуме, либо произвести свой дискурс, что запрещает ему сделать Дж. Ролз до момента постулирования принципов справедливости. Иными словами, А. Ю. Ашкерев указывает на то, что общеобязательные моральные нормы, которые Ю. Хабермас предлагает проверить на приемлемость для всех в коммуникативном действии, для Дж. Ролза являются вторичными, из-за чего справедливость невзначай сливается с нравственностью (плюсом к тому, что она уже отождествлена с честностью). Теория справедливости Дж. Ролза, по Ю. Хабермасу, разбирает миропонимание, не связанное с миропониманием другого, в отличие от этики дискурса. Сам Дж. Ролз писал, что решение, руководствующееся положениями категорических

⁵² Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. С. 132–133.

императивов, должно быть коллективным, Ю. Хабермас же упрекает его действующих субъектов в «монологичности», воспринимая их лишь воображающими то, чего хотели бы все (и этого, конечно же, недостаточно). Дж. Ролз не проработал то, что необходимо для справедливости (и представлено в этике Ю. Хабермаса), а именно: «открытую процедуру практики аргументирования, проводимого в жёстких условиях «публичного употребления разума» и не исключающего с самого начала плюрализм различных убеждений и картин мира»⁵³. Как пишет А.Ю. Ашкеров в своей статье «Мораль, разум, глобализация (О некоторых аспектах социально-политической теории Юргена Хабермаса)», «Юрген Хабермас критикует Джона Ролза именно за недостаточное внимание к процедуре, то есть к тому механизму, который, с одной стороны, олицетворяет интересубъективность, а с другой служит её воплощением»⁵⁴.

2. Принцип универсализации в этике дискурса

При всём несогласии Ю. Хабермаса с Дж. Ролзом в их теориях есть немало общих черт, из которых самая важная для данной диссертации – трансформация категорического императива И. Канта. Признавая необходимость применения практического разума для решения моральных вопросов, Ю. Хабермас отчасти ведёт свою этику дискурса от философии И. Канта, отмечая, тем не менее, что практический разум может по-разному использоваться в зависимости от желаемых акцентов (будь то благо, целесообразность или справедливость). Основным для морального субъекта, однако, полагается вопрос «что я должен делать?» (вопрос долженствования, обращенный к индивидуальной воле). По Ю. Хабермасу, долженствование может быть относительным или строгим (у И. Канта долженствование только строгое, остальное – правила умения и советы

⁵³ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. С. 135.

⁵⁴ Ашкеров А.Ю. «Мораль, разум, глобализация (О некоторых аспектах социально-политической теории Юргена Хабермаса)» // Социологическое обозрение. Том 2. № 2. 2002. С. 69–84. С. 76

благоразумия). В повседневности человек сталкивается с проблемами, построенными по схеме наличия цели при неопределённости наилучшего способа её достижения (то, что указано мною ранее в проблеме эмпиричности/предельной теоретичности моральных требований). В таком случае то, что должен сделать человек, – определить этот способ. «Практическое размышление движется здесь в рамках, определенных горизонтом целерациональности (*Zweckrationalität*), причем задача его – найти подходящие технические средства, стратегии или программы»⁵⁵. Найденные средства формируют обусловленный императив (как его называл Ю. Хабермас). Здесь явно прослеживается аналогия с гипотетическими императивами И. Канта. И у Ю. Хабермаса, и у И. Канта такого рода императивы предписывают поступок для реализации того, чего субъект желает достичь (цели). Переходя к более сложным задачам, индивид становится перед проблемами самоопределения и самосознания; он вырабатывает два образа своего «Я»: дескриптивное («Я» какой есть) и нормативное («Я» каким я хотел бы быть). Определённость установки в отношении нормативного компонента самосознания во многом обуславливает поступки индивида. Тут вопросом его выбора являются не только средства, но и цель в виде некой реализации самости. Но установки в отношении подобных обстоятельств всё ещё являются прагматическими. Другого рода предписания – моральные. Они касаются уже не только индивида и его действий, но и других людей. Когда человек начинает задумываться о том, как его поступки повлияют на остальных (и уж тем более, если ставит это во главу угла), тогда он «ставит вопрос иного рода, а именно моральный вопрос о том, могли ли бы все люди захотеть, чтобы каждый в моем [его] положении поступал согласно той же максиме»⁵⁶. Причём, по Ю. Хабермасу, этот вопрос именно моральный, поскольку вопросы этические не столь отмежевываются от личности: другие важны, но важны для «Я» (так, самоидентификация включает в себя внешнюю идентификацию и то, как человек хотел бы выглядеть в глазах окружающих, в его интересах благо того социума, к

⁵⁵ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. М. Академия. 1995. С. 9

⁵⁶ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 13

которому он принадлежит и так далее). Вопрос насколько следование такой-то максиме приемлемо для меня – этический, насколько оно же приемлемо для всех – моральный. И основание в том, чтобы так делали все, в сфере «чистой» морали, заключается в том, что все должны так делать не потому, что так будет хорошо для «Я», а потому, что так будет хорошо для всех. Эти вопросы решаются в двух различных дискурсах: этико-экзистенциальном (вопросы этики) и морально-практическом (вопросы морали, соответственно). Также есть прагматический (эмпирический дискурс), в котором решаются вопросы технического, стратегического применения практического разума. Ю. Хабермас выделяет три способа применения практического разума: прагматический (цель – указание к соответствующему действию), этический (цель – предписание к действию для индивидуального блага, сообразное с личным нравственным обликом), моральный (моральные суждения, иначе говоря, законы нравственности). Эти три способа применения практического разума Ю. Хабермаса можно соотнести с тремя ступенями социальной нормативности у О. Хёффе: прагматическое применение практического разума соотносимо с технической ступенью, этическое – с прагматической ступенью, моральное – с высшей, моральной ступенью социальной нормативной оценки. Все три способа применения практического разума у Ю. Хабермаса задействуют волю индивида: первый (прагматический) – к спонтанным действиям, второй (этический) – к самореализации, третий (моральный) – безотносительно к чему-либо, свободную самозаконную волю саму по себе. Автономная воля, по Ю. Хабермасу, беспрепятственно может действовать и в наличной действительности (в том случае, если интенции доброй воли пересилият интенции, продиктованные прагматическими нуждами, например), по И. Канту же применение воли в эмпирической данности проблематично («разум неумолимо предписывает ряд поступков, которым, может быть, и не будет найдено ни одного примера в действительности»⁵⁷, но примеры и не требуются, поскольку предписание разума самодостаточно и в отрыве от представления, демонстрации), Ю. Хабермас объясняет это тем, что «Кант спутал автономную волю с волей

⁵⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности. // Кант И. Сочинения в 6 т. М. Мысль. 1965. Т. 4. Ч. 2. С. 132–133.

всемогущей; для того чтобы её можно было мыслить как безусловно господствующую, ему пришлось переместить её в царство умопостигаемого»⁵⁸.

Этико-экзистенциальный дискурс предполагает включённость взаимоопределяемых разума и воли в определённый контекст; морально-практический дискурс, напротив, задаёт свои предпосылки, которые куда шире, чем те, что даны в опыте, поскольку они должны позволить участвовать в принятии решений и норм всем, кто в этом заинтересован. «Только при таких условиях конституируется интерессубъективность более высокого уровня, где перспектива каждого сплетается с перспективой всех»⁵⁹. Ориентируясь на интерес каждого, Ю. Хабермас, как и Дж. Ролз, выдвигает идеальный конструкт, создание ситуации, при которой учитывались бы интересы всех и каждого (у первого – в рамках морально-практического дискурса, у последнего – под «покровом неведения»). И также, как и Дж. Ролз, Ю. Хабермас подчёркивает, что воля одного не может быть ущемлена ради блага всех. Для реализации воли всех и каждого, как замечает Ю. Хабермас, недостаточно обоснованности категорического императива требованием разума (в этом и заключается проблема его применимости), необходимо ещё и обращение к практическому разуму в вопросе уместности, и это неизбежно выводит на контекстуальность. Важно, что Ю. Хабермас предлагает в соответствии с конкретной ситуацией подбирать наиболее подходящую из общепринятых моральных норм. Если моральный субъект И. Канта автономен, то действующий субъект Ю. Хабермаса, осознающий значимость всех законов нравственности, понимает также, что «моральные соображения ещё не влекут за собой автономного действия»⁶⁰. Потому помимо воли автономной Ю. Хабермас признавал правомерность и воли эмпирической; как раз она и определяет моральный облик человека (и этот моральный облик не является неизменной константой: он, как и сам человек, меняется в течение жизни под влиянием как своих внутренних импульсов, так и внешних обстоятельств).

⁵⁸ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 19

⁵⁹ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 23

⁶⁰ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 25

Уличить эмпирическую волю в не-моральности можно лишь тогда, когда моральные требования не были исполнены при их соответствии заданной ситуации (при осознаваемости их уместности). Более того, Ю. Хабермас указывает на то, что такое понимание и такая типологизация воли далеко не единственные. Выработка чёткой единой дефиниции воли не то, чтобы невозможна, скорее, попросту не нужна, поскольку «вместе с типом вопросов и ответов меняется и понятие воли»⁶¹ (вопросы целесообразности, добра, справедливости). Нет никакого метадискурса, всеобъемлющего волю. Обозреть весь спектр понятия воли можно только посредством способности суждения (которая находится вне дискурса), что, опять же, как и обоснованность категорического императива разума, ставит нас в тупик в деле применимости. Это обстоятельство (и многие другие) показывает, что универсализм не всегда рационален (не всегда разумен). Так, при проверке любого поступка на его моральность, справедливость и прочие этически одобряемые категории, важно помнить, что здесь речь идёт не о простом равенстве (в отношении справедливости на это указывали и Вл. Соловьёв, и Дж. Ролз, и многие другие), и если равенство в прямом смысле будет категорически постулировано (при объективном отсутствии такового в актуальной действительности), то именно оно и станет разрушением самих оснований универсализма. В связи с этим Ю. Хабермас обращается к двум взаимосвязанным в его рассуждениях концептам, это – «Другой» и «солидарность». Коммуникация всегда связана с понятием Другого. А. В. Назарчук указывает на то, что вплоть до XX века философия имеет дело с «Я», с сингулярностью сознания, причём во всех сферах: в гносеологии познающий субъект рассматривает бытие силой собственного разума, в этике самостоятельно решает, что есть мораль. Другой появляется в феноменологии (по большей части в качестве включённого посредством представления в индивидуальное сознание, как было у Э. Гуссерля), затем в экзистенциализме (как нечто чуждое первому лицу и не подконтрольное ему полностью, как, например, у Ж.-П. Сартра). Философии языка непременно необходим другой. Лингвист В.

⁶¹ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 29

Гумбольдт писал, что для образования языка нужна пограничность, иными словами, язык возникает на стыке двух языков, из их столкновения. Если связывать язык и сознание, то, быть может, и для появления сознания требуется, как минимум, второе сознание. Возникает представление о диалогичном, коммуникативном сознании. Проблема бытия Другого ставит вопрос первичности единичного (универсального) и отдельного (сюда же относится и соотношение универсального морального закона и партикулярных моральных поступков, и вопрос, что из этого вообще существует). К примеру, по Ж. Бодрийяру первоначально раздельность. Коммуникация является объединяющим процессом, но, тем не менее, и в ней субъекты не обретают абсолютное единство, они лишь приходят к соглашению. Так и у Ю. Хабермаса, коммуникация пытается найти общее в различных сознаниях людей в неё включённых, прийти к компромиссу. В структуре коммуникации нет центра, нет иерархии: все имеют право высказываться с надеждой на то, что все будут услышаны и обретут взаимопонимание. Это взаимопонимание, как отмечает А. В. Назарчук, в концепции Ю. Хабермаса и становится мотивом действия. «Ответственность перед другими» в концепции Г. Йонаса, по мнению А. В. Назарчука, это то же, что и взаимопонимание (и солидарность) у Ю. Хабермаса. Ю. Хабермас пишет, что проявление солидарности к Другому – моральная универсалия, необходимая любому человеческому сообществу. Невозможно не признавать, что есть социальные и религиозные меньшинства, маргинальные сообщества и отдельные индивиды, т.е. то, что современное общество не однородно, следовательно, нельзя с абсолютной уверенностью сказать, что разум каждого индивида через проявления индивидуальной воли демонстрирует одинаковую разумность: в этом Ю. Хабермас расходился с И. Кантом, утверждая, что в вопросе применимости моральных норм необходимо учитывать всё наличное многообразие. Традиционный вопрос «Что я должен делать?» можно дополнить фразой «беря во внимание Другого». В этой замене индивидуальный субъект не превращается в коллективного, он лишь приобретает новую социальную роль (в качестве живущего совместно с другими, а не взятого самого по себе). «Реальность воли

другого человека» – новое условие формирования воли. И если воление остаётся делом индивида, то проявление воли может осуществляться коллективно – посредством «реально протекающих дискурсов и переговоров»⁶². В прагматическом дискурсе – через достижение компромиссов, в этическом – через коллективную идентичность, в морально-практическом – через соотнесение воли субъекта с волей Других. К этому Ю. Хабермас упоминал и социальные движения, и политическую борьбу: как средства борьбы с «ложным» универсализмом.

В целом, индивидуальная воля, ориентированная на воления других, наиболее ярко проявляется в сфере права и политики: именно там решаются вопросы «как возможно совместить равенство со свободой, единство с плюрализмом, множественностью или права большинства с правами меньшинства»⁶³ (все эти вопросы поднимались в дискуссиях выразителей следующих политических систем: либерализма и демократии; либерализма и социализма; либерализма, социализма и анархизма). Ю. Хабермас приводил взгляды И. Канта в контексте спора либерализма и демократии – странным (на мой взгляд) образом – со стороны демократии. Ю. Хабермас увязывал позиции Ж.-Ж. Руссо и И. Канта, цитируя «Учение о праве»: «Законодательная власть может принадлежать только объединённой воле народа»⁶⁴. Таким образом, Ю. Хабермас делал акцент в сторону понятия «объединённой воли», которое мне представляется совершенно различным у Ж.-Ж. Руссо и И. Канта, поскольку у И. Канта (что Ю. Хабермас даже процитировал, но будто выпустил из поля зрения) «согласованная и объединённая воля всех в том смысле, что каждый в отношении каждого принимают одни и те же решения»⁶⁵. Таким образом, у И. Канта был описан не феномен объединённой воли (как согласованной воли субъектов; как

⁶² Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 29

⁶³ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 34

⁶⁴ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 34

⁶⁵ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 35.

это было у Ж.-Ж. Руссо), а совпадающие воли моральных субъектов, опирающиеся на разум.

И. Кант предлагал субъекту расширение собственной разумной максимы до всеобщего законодательства посредством воображения, для Ю. Хабермаса такая процедура недостаточна: согласие каждого с некоторой максимой, по его мнению, должно быть фактическим, то есть данным в коммуникации. А. В. Назарчук отмечает, что феномену коммуникации дают различные определения (так, Ж. Бодрийяр увязывал её с экономическим обменом, а К. Леви-Стросс с передачей мифологической картины мира), однако, практически все признают, что коммуникация разворачивается в отдельной сфере, точнее, будто выделяет в общем пространстве область своего действия, такая область у Ю. Хабермаса была названа дискурсом. В рамках рационального дискурса желательность для всех утверждается не мнением одного, а мнением каждого. Как и у Дж. Ролза, у Ю. Хабермаса рациональное принятие решений, хоть в какой-нибудь мере касающихся других, должно быть коллективным. Только так может быть обеспечена их фактическая intersubjectивность. Этика дискурса учитывает аспекты справедливости и солидарности. Справедливость Ю. Хабермас причислял к кругу «искусственных добродетелей»⁶⁶, которые требуются для нравственного отношения к чужим людям. Для нравственности, к примеру, в семье, достаточно моральных чувств. Моральные нормы исполняются благодаря чувству обязательности и предположению вероятных чувств по исполнению какого-либо поступка (индивид не совершает какое-то действие потому, что осознаёт, что после этого ему будет стыдно, а его близкие будут испытывать отвращение и презрение). В сложных и обширных социумах чувство обязательности, безусловно, способствует исполнению моральных норм, но не гарантирует его, так как у всех разная степень стремления быть включённым в данное общество и разный уровень чувствительности к общественному мнению. Потому Ю. Хабермас полагает необходимым коллективное создание социального дискурса. Законы будут исполняться только при том условии, что они не навязаны

⁶⁶ Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. С. 68.

абстрактной волей извне, а разработаны всеми, участвующими в практиках жизни данного социума. Таким образом, предполагается вклад каждого в создание дискурса. В связи с тем, что беспристрастность моральных суждений достигается не только их содержанием, но и процедурой их принятия, Ю. Хабермас предложил свой принцип универсализации, который можно полагать аналогом категорического императива. Принцип универсализации: «норма является действенной только тогда, когда прямые и побочные следствия, которые общее следование ей предположительно повлечёт за собой для положения интересов и ценностных ориентаций каждого, могут быть без какого бы то ни было принуждения обща приняты всеми, кого эта норма затрагивает»⁶⁷. Ю. Хабермас не ликвидирует мысленное расширение (обдумывание подойдёт ли одна максима для всеобщего закона), но требует его процедурной проверки. Моральные нормы утверждаются практическим разумом в действии, в коммуникативных практиках. Моральный образ как отдельно взятого человека, так и общества создаётся им самим посредством коммуникации, означающей культурные и политические представления, определяющие законы и законные инстанции, то есть всё то, что люди сами на себя возлагают в качестве моральных обязательств.

⁶⁷ Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. С. 113.

4. Трансформация категорического императива И. Канта в «Принципе ответственности» Г. Йонаса

1. Новый императив Г. Йонаса

Полагая всю существовавшую до него этику более не релевантной к обстоятельствам современной действительности, Г. Йонас постулировал необходимость нового императива, призванного дополнить категорический императив И. Канта. Новый императив Г. Йонаса обусловлен, прежде всего, его взглядами на научно-технический прогресс. Представления современного человека о научно-технической революции, по мнению Г. Йонаса, насквозь утопичны: восприятие продуктов прогресса как улучшающего и упрощающего жизнь блага не позволяет увидеть, что на деле есть обратная сторона медали. Этот утопизм, безусловно, объясним и логичен, ведь с помощью технологий стало осуществимо то, что ранее было невозможно. Однако, характер их действия, согласно Г. Йонасу, изначально был экстремистским, так как «они затрагивают общее состояние природы на нашей планете и касаются видов живого, которые должны или не должны эту планету населять»⁶⁸. Осознание наличия угрозы, исходящей от непредсказуемости последствий разработки и функционирования технологий, порождает здоровое чувство опасения за собственную жизнь («эвристика страха») – человечество ради самосохранения должно умерить свой идиллический пыл и стать ответственным: нести ответственность за сохранение своего вида и всего того, что необходимо для его жизнедеятельности. Это является долгом каждого человека. Конечно, человек должен был быть ответственным и ранее, в представлениях так называемой традиционной этики, однако, в качестве этических рассматривались только взаимоотношения между людьми (взаимоотношения, к примеру, человек–природа полагались этически нейтральными), люди взаимодействовали «здесь и сейчас», таким образом, антропоцентричные моральные законы замыкались в пространственно-временных

⁶⁸ Йонас Г. Принцип ответственности. М. Айрис-Пресс. 2004. С. 73

рамках (что для Аристотеля добродетель проявлялась в конкретной ситуации, что И. Кант «проверял» универсализируемость отдельного проявления воли). Ныне же, как утверждал Г. Йонас, в связи с расширенными за счёт технологий масштабами действий (и их последствий), нужно и более объёмное понятие ответственности. В новой этике природа тоже требует морального к ней отношения, ведь дерзновение эксплуатации уже принесло ей видимый ущерб, «и к тому, за что мы обязаны нести ответственность, добавился предмет совершенно нового порядка, не более и не менее, как биосфера всей планеты в целом»⁶⁹. Для того, чтобы не навредить, человеку необходимо прогнозировать итоги своей деятельности, и если вероятность неоправданного риска довольно-таки велика, то следует отказаться от исполнения намерений. Неуверенность, а вместе с ней и признание незнания, в той же степени, что и осведомлённость, – этические обязанности.

Помимо дополнительного объекта воздействия для преодоления антропоцентричности традиционной этики Г. Йонас ввёл концепт «целей как таковых». Человеческого блага не достичь самого по себе. Человек, будучи (пусть отличающейся, но) частью природы, согласуется с гармонией мира, с его законами, лишь приплюсовывая законы правовые, социальные и прочие, составленные людьми. Потому неприемлемо чисто прагматическое познание природы, оно должно, как и вопросы о человеке, выходить «в область учения о бытии, т.е. метафизики, на которой в конечном счёте и должна основываться всякая этика»⁷⁰.

С точки зрения Г. Йонаса, первоначально техника (как τεχνη) была мерой необходимости (для добычи пищи потребовались орудия, для защиты от холода потребовались одежда, дома и т.д., и т.п.), насчёт современной техники возможна постановка вопроса «а насколько она действительно нужна?». Если в некий предшествующий период времени можно было адекватно сказать, что развитие техники служит саморазвитию индивида, то, опять же, широкое массовое

⁶⁹ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 51

⁷⁰ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 54

производство в последующем опровергает это положение. Как полагал Г. Йонас, ответственность переходит из разряда индивидуальной в коллективную, и в случае современного производства и использования технологий не становится другим видом ответственности (хотя в иной ситуации и такое бывает; что, должно быть, вовсе не плохо), а просто размывается (ответственность многих как ответственность никого). При этом создаваемые предметы уже не средства, они – феномены. Стирается грань между искусственным и естественным, и царство искусственно созданной «природы» в некоторой мере лишает человека свободы, требуя от него поддержания динамичности системы, усилий и трат на ненужное ему изменение вещей. Отсюда для присутствия человека в мире теперь словно бы требуется обоснование, потому оно и переходит в обязанность.

Основное отличие своего императива от императивов традиционной этики, как уже было упомянуто ранее, Г. Йонас видел в преодолении антропоцентризма. Но про категорический императив И. Канта им было сделано ещё одно довольно-таки своеобразное замечание, а именно: моральный закон представлялся Г. Йонасу по большей части логическим, нежели нравственным. Отправной точкой в таком понимании императива для Г. Йонаса являлось кантовское представление о субъекте: субъект автономен и разумен, и в этой же автономности и разумности не отказывает субъектам ему подобным. Таким образом, действие категорического императива разворачивается в пространстве, наполненном разумными людьми (и/или существами), с разумом (и с логикой) которых не согласовывались бы поступки, противоположные тем, что предписаны моральным законом. Свой же императив, «действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле»⁷¹, Г. Йонас характеризовал как полностью этический, даже, более того, метафизический (он ни раз отмечал, что, на его взгляд, эти области связаны). Императив Г. Йонаса сложно (вероятно, даже невозможно) обосновать логически: в «Принципе ответственности» он сам отмечал, что нет никакого логического противоречия в тезисе, что человечество как вид исчезнет, что счастье нынешнего поколения и

⁷¹ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 58

счастье будущего поколения могут быть никак не связаны между собой, что пожертвовать настоящим ради будущего равноценно с тем, чтобы пожертвовать будущим ради настоящего; нет ничего неразумного и нелогичного в том, чтобы предпочесть для человечества кратковременную и насыщенную жизнь, нежели бесконечно долгую и скучную. Но, не заботясь о жизни будущих поколений, осознанно или неосознанно отбирая у них все необходимые ресурсы (природные и другие), современное человечество лишает их выбора (жить или не жить), а в таком праве Г. Йонас нынешнему поколению отказывал.

Также Г. Йонас отмечал индивидуализм категорического императива И. Канта (полагал его гипотетическим обобщением личного выбора, хотя у самого И. Канта вопрос выбора не связан с категорическим императивом, только с гипотетическими), свой же императив он адресовывал общественным (и/или политическим) деятелям и/или институциям, которые куда больше должны прогнозировать последствия своей деятельности. Политическая деятельность современности так же, как и любая другая, должна быть в определённой мере ориентирована на то, чтобы её последствия не перечеркнули жизнь последующих поколений. Политический организм, как и человеческий, должен задумываться о будущем. И в связи с этим Г. Йонас высказывал «сомнение в способности представительного способа, с его нормальными принципами и нормальными процедурами оказаться на высоте новых требований»⁷². Нынешние законодатели заботятся о том, чтобы достигнутое правильное государственное и/или социальное устройство продолжало своё существование, и тем самым делают будущее всего лишь частью настоящего, которое нужно охранять и оберегать. Долговечность – один из признаков современного ему правильного устройства, но не будущего.

Важно обратить внимание: Г. Йонас отмечал, что вплоть до наших дней не было нравственных парадигм, ориентированных на будущее. Ни религиозная устремлённость к спасению души, ни упомянутая «предусмотрительная забота

⁷² Йонас Г. Принцип ответственности. С. 74

законодателя и государственного деятеля о будущем общем благе»⁷³, ни различные утопии, выстраивающие политику только будущего (порой ценой настоящего) не отвечают запросу должной заботы о будущем, которое является неотъемлемой частью сферы нашей ответственности. Религиозную этику Г. Йонас относил к этике самосовершенствования, нравственные предписания которой (честность, справедливость, уважение) совпадают с положениями традиционной светской этики, которая, опять же, замкнута в пространстве «здесь и сейчас». И действительно, жизнь, после которой может последовать жизнь вечная, сама по себе хорошая и праведная, т.е. не в будущем, а в её настоящем. Тем более, человек религиозный, в отличие от того, кто, например, прибегает к помощи магических обрядов, понимает, что его религиозность это не обмен, и спасение его души не гарантировано даже при исполнении всех постулатов веры (что, чаще всего, и невозможно). Кроме того, нет чётко определённой цели, поскольку, веруя в жизнь вечную, человек всё-таки не представляет, что именно она будет собой представлять, да ему, собственно, это и не нужно, ему будет достаточно и того, что она есть, так что здесь будущее не конструируется как таковое. Т.е. нацеленность на спасение души не является заботой о будущем. Утопия же, целиком направленная в будущее, не устраивала Г. Йонаса самим понимаем прогресса и отношением к настоящему. Его «этика будущего», как он отмечал, антиутопична.

Таким образом, этика И. Канта рассматривалась Г. Йонасом как один из примеров традиционной этики, характеризующейся одновременностью и непосредственностью. Г. Йонас писал: «Наш тезис состоит в том, что новые виды деятельности и её масштабы требуют соизмеримой с ними этики предвидения и ответственности, столь же новой, как и возможности, с которыми ей предстоит иметь дело»⁷⁴.

Одним из неоднозначных результатов прогресса является увеличение продолжительности жизни: если раньше длительность существования никак не зависела от человека, то теперь, ввиду прогресса в области технологий и

⁷³ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 60

⁷⁴ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 67

медицины, смерть становится контролируемой (в том плане, что её можно откладывать). Опасения Г. Йонаса заключались в том, что идущее семимильными шагами развитие может «ликвидировать» смерть совсем. В онтологическом плане это вопрос смысла конечности человеческой жизни, в прагматическом – доступности данной «услуги». Неопределённость смерти вызвала бы также неопределённость и рождения; возникла бы опасность «мира стариков без молодёжи», данное обстоятельство которого также вызывало бы множество проблем, и, возможно, этот результат прогресса значительно замедлил бы его последующее развитие, ведь детское любопытство весьма с трудом переходит во взрослую жажду знаний, и с годами у человека количество интересов всё уменьшается. Для Г. Йонаса все эти вовсе не радужные перспективы казались весьма реальными. В связи с этим, основной его посыл заключался в том, что «уже сам замаячивший впереди дар оказывается сопряжённым с такими проблемами, которые в сфере практического выбора прежде никогда не возникали, и что никакой принцип прежней этики, исходившей, как из чего-то само собой разумеющегося, из неизменности человеческих параметров, не в состоянии с этими проблемами совладать»⁷⁵.

Возникающий в данном контексте основной вопрос может быть сформулирован следующим образом: какими должны быть моральные нормы новой этики и как они должны применяться? У Г. Йонаса главным постулатом новой этики выступает императив, представленный у него в четырёх формулировках, которые содержательно тождественны друг другу («Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле»⁷⁶, «Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности не были разрушительными для будущей возможности такой жизни»⁷⁷, «Не подвергай угрозе условия неопределённо долгого сохранения

⁷⁵ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 70

⁷⁶ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 58

⁷⁷ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 58

человеческой жизни на Земле»⁷⁸ и «Включай в твой теперешний выбор будущую целостность человека как неотъемлемый объект твоей воли»⁷⁹). Это многообразие формул императива у Г. Йонаса, безусловно, смотрится как некоторое подражание И. Канту с его множеством формул категорического императива (про которые было расписано выше). Методами реализации новых моральных норм, выдвинутых постулированием нового императива, представляются прогнозирование последствий деятельности и эвристика страха. Страх выступает в качестве метода усиления чувства нормы, идея которой была разбита современным техническими науками.

Нужна угроза человеческому бытию, чтобы люди начали его оберегать. По Г. Йонасу именно современное положение дел вызывает к новой этике, к следованию новому императиву. В этом он видел ещё одно своё несогласие с И. Кантом: для И. Канта мотивом нравственного поступка выступала добрая воля сама по себе, согласованная с разумом (или даже сама являющаяся практическим разумом, как И. Кант замечал и «Основах метафизики нравственности», и в «Критике практического разума»), и поддавшаяся влиянию чувства благоговения перед идеей морального долга, то есть, нравственный поступок у И. Канта не был вызван фактическим положением вещей (у него автономия воли), Г. Йонас, напротив, признавал благоговение перед бытием, бытие как таковое – источник нравственных чувств, а вслед за ними актов воли и действий. Императив, направленный на сохранение человеческого бытия, Г. Йонас называл категорическим, обосновывая это уже упомянутой взаимосвязью этики и метафизики. Ответственность за жизнь будущих поколений не ответственность за то, как они будут жить (иначе это был бы гипотетический императив), а ответственность за сам факт того, что они будут жить, такая ответственность – онтологическая, так как касается непосредственно бытия человека.

Общемировой технологический импульс в своём завершении является скорее предметом страха, нежели предметом надежды. Г. Йонас многократно

⁷⁸ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 58

⁷⁹ Йонас Г. Принцип ответственности. С. 58

подчёркивал, что не отвергал прогресс и, тем более, науку, только лишь считал, что прогресс должен быть контролируемым. Ответственность человека состоит в том, чтобы сохранить свой вид и сохранить окружающую среду: и то, и другое следует защищать, прежде всего, от собственных действий.

Для этики ответственности то, что «ты не должен», ставится приоритетнее, чем то, что «ты должен». «Ты должен» – довольно-таки спорная категория, «ты не должен», как предостережение от зла и от гибели, всегда актуально. Ссылаясь на Аристотеля и его восприятие добродетели как середины между крайностями избытка и недостатка, Г. Йонас призывал к умеренности и осмотрительности; он писал о новом роде смирения, не привыкании к неспособности, наоборот, к тому, чтобы привести к мере неконтролируемую силу. Из-за силы и свободы выбора человеку нужен императив именно в качестве долженствования, так как именно их нужно подвергать самоконтролю.

Если для Дж. Ролза основным понятием была справедливость, а для Ю. Хабермаса – коммуникация, то для Г. Йонаса это – ответственность. Бытие человека связано с ответственностью: во-первых, осознанная ответственность – то, что отличает человека от других живых существ; во-вторых, предметом ответственности человека является также и само его бытие. Г. Хирш-Хадорн пишет, что «под способностью к ответственности Йонас понимает человеческую каузальную способность действовать на основе знания и воли и добиваться определённого результата»⁸⁰ (С. 228). Мораль – инструмент саморегуляции человеческой природы. Метафизическая ответственность показывает, что человек должен делать. Концепт ответственности Г. Йонаса затрагивает не участь людей, а образ человека как таковой – содержание его сущности. Потому ответственность за возможность будущей жизни ни что иное, как «онтологическая ответственность за идею человека» («ontologischen Verantwortung für die Idee des Menschen»)⁸¹. Получается, что, в отличие от Б. Спинозы, который в своей «Этике» писал, что

⁸⁰ Hirsch Hadorn G. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 54. № 2. (Apr.–Jun., 2000). P. 218–237. P. 228.

⁸¹ Hirsch Hadorn G. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas. P. 229.

идея человека не предполагает его существования, Г. Йонас для сохранения идеи человека требовал сохранения жизни людей, то есть включал фактор существования в идею человека как таковую. Г. Хирш-Хадорн указывает на то, что Г. Йонас полагал идею человека не застывшей в вечности, а способной развиваться (возможно, потому он и не дал чёткого представления о ней), но только при условии актуального существования данного биологического вида. Г. Йонас сменил вектор ответственных действий с настоящего на будущее, в некотором смысле добавив моральный критерий оценки завершенности человеческой жизни. Если для категорического императива И. Канта универсализация заключается в возможности определённого действия для всех разумных существ, то для нового категорического императива Г. Йонаса универсализация обусловлена масштабом общей суммы действий различных моральных субъектов – всей человеческой деятельности. Ответственность, по Г. Йонасу, есть долг. Решение жить, принятое неким субъектом, – взятие им на себя ответственности. Таким образом, ответственность нынешних людей – предоставление возможности будущим людям взять на себя ответственность. Императив Г. Йонаса куда в большей степени требует воплощения себя в наличной действительности, чем императив И. Канта (которому достаточно существования в качестве неявленного постулата разума), следовательно, и вся этика Г. Йонаса в большей степени обращена к мирскому, к действительности. По мнению Г. Хирш-Хадорн, философия Г. Йонаса скорее не моральна и метафизична (как Г. Йонас сам стремился её означить), а политична и социальна. Как и у Ю. Хабермаса, у Г. Йонаса действующий субъект должен соизмерять свою волю с волей других. Так, кратковременная поездка одного человека на автомобиле оказывает слабое влияние на окружающий мир, но, когда на машинах ездят все и с завидной регулярностью, тогда появляется опасность возникновения экологической проблемы. Коллективное прогнозирование, быть может, могло бы подобную проблему предотвратить. Субъект экологической этики Г. Йонаса – как индивидуальный (отдельно взятый человек, задумывающийся о возможных последствиях своих действий), так и коллективный, причём коллективный –

оформленный: к примеру, научное сообщество, политические деятели (в общем, все те, кто контролируют техническое совершенствование жизнедеятельности общества). На данной степени развития общества, по Г. Йонасу, следует уже не только решать внедрять ли какие-либо новые технические разработки, но и устремлять сознание народа в русло реализма (в противовес господствующему утопизму в отношении научно-технического прогресса), и такая моральная задача стоит перед коллективным этическим субъектом – политически-социальными инстанциями. Г. Хирш-Хадорн признаёт важность постановки таких проблем, которые обозначил Г. Йонас, тем не менее, по её мнению, «герменевтика существования, с помощью которой он пытается понять эти проблемы, кажется неубедительной»⁸². На взгляд Г. Хирш-Хадорн, Г. Йонас тоже попытался объединить две несовместимые системы: философию морального абсолютизма и прикладную этику, занятую проблемами современного технологического общества.

2. Проблема прогнозирования последствий развития техники у М. Хайдеггера

Мне представляется важным упомянуть, что ещё учитель Г. Йонаса, М. Хайдеггер, обозначал те же проблемы, которые ставил Г. Йонас в «Принципе ответственности». Если в «Бытие и время» М. Хайдеггер поставил вопрос «что есть бытие?», то в статье «Вопрос о технике» – «что есть техника?». Для М. Хайдеггера первостепенное значение имели вопросы о сути. М. Хайдеггер подчёркивал, что неверно определять технику как простое средство, инструментальное определение недостаточно для раскрытия её сути. Как средство для получения чего-то другого техника появилась в мире как одно из его обстоятельств, человек заброшен в этот мир, в котором есть потребность в

⁸² Hirsch Hadorn G. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas. P. 235.

технике, соответственно, даже когда как таковой техники ещё не было, её появление было лишь вопросом времени. Таким образом, сам факт возникновения техники представлял из себя вызов для человека. Наряду с тем, что в ней зависит от человека, существует и то, что в технике от человека не зависит. М. Хайдеггер определял технику как «вид раскрытия потаённости»⁸³, иными словами «*τεχνη* – вид «истинствования»⁸⁴. М. Хайдеггер постулировал, что свобода существует не в пространстве воли (человека, Бога, кого бы то ни было ещё), а в событии раскрытия потаённого. Именно это предоставление свободы любому феномену, но в данном случае – технике, представляет угрозу для человека, потому что, во-первых, люди не распоряжаются этой свободой, во-вторых, не знают, чем она обернётся. Как человек видит предметы искусства и не понимает их сущности, так он обращается с техникой, не зная, что она есть по сути. Дело в незнании. «Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники; но есть тайна её сущности. Существование техники как миссия раскрытия потаённости – это риск»⁸⁵. Таким образом, ещё М. Хайдеггер очерчивал проблему того, что люди не знают последствий своих открытий и того, что такое техника и чем она может стать в будущем. А прогнозирование возможно только после выяснения природы феномена в настоящем. А. С. Нагибауэр в своей статье «Онтологический статус целостного человека в свете «Вопроса о технике» М. Хайдеггера» пишет, что, по его мнению, М. Хайдеггер придал существованию техники онтологический статус, что *τεχνη* у М. Хайдеггера предстаёт как «способ обнаружения бытия»⁸⁶ (С. 83). Опасность для *τεχνη* представляет замещение производства производством. Разница заключается в том, что в производстве бытие само является людям, миру и всем его объектам, а в производстве человек вынуждает

⁸³ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: статьи и выступления. М. Республика. 1993. С. 221–238. С. 225.

⁸⁴ Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 225.

⁸⁵ Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 234.

⁸⁶ Нагибауэр А.С. Онтологический статус целостного человека в свете «Вопроса о технике» М. Хайдеггера // Омский научный вестник. № 1 (115). 2013. С. 83–85. С. 83.

бытие являть себя, причём являть себя частично, выполняя нужные человеку на данном этапе функции, то есть, являть только некоторые параметры данного конкретного бытия, следовательно, человек не знает, каково это бытие на самом деле и в полной мере. Инструментальное определение оказывается навязанным вещи, а не раскрывающим её сущность. Хуже всего, на взгляд А. С. Нагибауэра, то, что, приписывая функции вещам, человек вскоре начинает также относиться к другим людям (как к средствам), и это очень расхожая в наши дни тенденция.

3. Традиционная и новаторская этика

Хотя во второй половине XX в. Г. Йонас рассуждал об этике И. Канта как об одном из примеров традиционной этики, многие исследователи И. Канта отмечают, что она сама в своё время была невиданным ранее, но уже необходимым обоснованием нравственности, вырабатываемым в связи с изменившимся восприятием индивида, наделением его куда большей, чем ранее, самостоятельностью (А.А. Гусейнов писал про «переход от внешне-предзаданных форм поведения к индивидуально-ответственным»⁸⁷, совершаемый, в том числе, интеллектуальными усилиями И. Канта, Э.Ю. Соловьёв отмечал кризис предписывающей (авторитарной, патриархальной) нравственности и потребность в моральном образе мысли, внутренней работе сознания, определяющейся разумом и совестью). И о тех парадигмах морали, которые критикует Г. Йонас, будь то приобретшая популярность в Средние века теология или прагматизм, замечали, что они не устраивали и И. Канта. Теология, как писал Э.Ю. Соловьёв, в эпоху секуляризации потеряла свою безусловность и общезначимость (из-за разросшегося плюрализма мнений), а у эмпирической этики, по словам А.А. Гусейнова, их никогда и не было; кроме того, А.А. Гусейнов отмечает, что теологические концепции всё-таки апеллируют к внешнему по отношению к

⁸⁷ Гусейнов А.А. Великие моралисты. М. 2008. С. 222.

человеку источнику морали (высшему существу, Богу; хотя у И. Канта, как мы читаем в «Религии в пределах только разума», было своё понимание, так сказать, «внутренности»/«внешности» Бога, однако, оно, безусловно, отличается от средневековой теологии тем же немаловажным пунктом обоснования). Философия морали И. Канта, напротив, предполагает и внутреннюю укоренённость моральных норм, и их безусловность и общезначимость. Если пытаться навязать человеку внешние нормы, очень мала вероятность, что он будет им следовать, так как его воля автономна (она не воспринимает гетерономные принципы). Долг человека действовать согласно моральному закону, продиктованному разумом. Этот моральный закон будет одинаков для всех разумных существ в силу того, что у него один и тот же источник.

Моральные предписания у И. Канта, по сути, являются аксиоматическими. Так, в «Основах метафизики нравственности» необходимость построения чистой моральной философии, не зависящей от опыта или природы (как таковой или природы человека) самоочевидна. Потому и возможен сам конструкт морального закона, ведь и то, и другое (и мораль, и закон) предписывается, по крайней мере, у И. Канта, как неоспоримое и не предполагающее исключений. При этом, понятие нравственности целиком и полностью вписано в пространство повседневности, оно будто бы критерий культурности, то, что делает человека человеком, причём на интуитивном уровне (к примеру, заповедь «не убей» воспринимается как негласный запрет, не требующий при этом для исполнения особой степени учёности). Не случайно нравственность подобна законам природы: законы свободы столь же необходимы для человека, как и законы природы, они должны быть неотъемлемыми как над-животная природа, как продукт разума. Однако, их рациональность другого рода: она не логическая, а именно моральная. Например, можно логически непротиворечиво обосновать допустимость убийства (к вопросу об эвтаназии), мораль же в принципе не рассуждает о допустимости: то, что аморально – запрещено по определению. Решение моральных дилемм осуществляется не размышлением, а выбором, выбором парадигмы поведения, которая согласуется с моральным законом. И в этом (но далеко не только в этом)

есть иллюстрация абсолютности морали. Законы свободы отличаются от законов природы своей физической неявленностью: поэтому этика и разделяется на мораль и практическую антропологию (первая затрагивает априорные принципы, вторая – эмпирические видимости; и поскольку вторая суть проявления, то первая с необходимостью предшествует). Нравственность проистекает из разума, а является (становится явной) через добрую волю. Добрая воля также независима от предметов наличной действительности (т.е. от всего эмпирического), и из-за этого мы воспринимаем её как некий концепт. Человек всё-таки подвержен обстоятельствам актуального ему мира и потому для следования посредством воли разуму в виде морального закона ему требуется представление о долге. Как и в случае с рациональностью моральных законов, рациональность в отношении следования долгу двояка: первая – действие сообразно долгу (поступать морально хорошо потому что это выгодно) – рациональность в современном обыденном понимании, вторая – действие ради долга (поступать морально хорошо потому что это морально) – рациональность в качестве применения разума (ratio). «Итак, нравственный закон есть закон воли, он не имеет природного, материального содержания и определяет (должен определять) волю безотносительно к какому-либо ожидаемому от него результату»⁸⁸. Так действует моральный закон, сформулированный И. Кантом.

⁸⁸ Гусейнов А.А. Великие моралисты. С. 236.

5. Трансформация категорического императива И. Канта в трудах других мыслителей

1. Особенности этико-прикладной трансформации категорического императива И. Канта

Современный американский философ и логик Р. Б. Маркус в статье «Моральные дилеммы и непротиворечивость» вывела свой вариант категорического императива, сочетающий понятия возможности и долженствования; безусловно, полагала, что всем следует действовать согласно этому императиву, но при этом столь же уверенно указывала, что ничто не гарантирует нам устранение моральных дилемм. Для того, чтобы максима могла стать универсальным законом, нужно, чтобы моральные правила, имеющиеся у морального субъекта, не противоречили друг другу, а также были непротиворечивыми и средства для реализации этих правил, и условия для применения этих средств. Нормативный принцип Р. Б. Маркус выглядит следующим образом: «каждый должен действовать таким образом, чтобы, если он должен сделать *x* и должен сделать *y*, он мог сделать *x* и *y*»⁸⁹. Главное нарушение этого правила – то, что люди дают как другим, так и самим себе противоречивые обещания. Следовательно, главная ответственность – не брать на себя обязательства, которые невозможно выполнить. Но даже при точных расчётах нет оснований полагать, что в нашем мире мы сможем предусмотреть все возможные моральные конфликты и успеть предотвратить их. Таким образом, Р. Б. Маркус признавала необходимость морального постулата разума, необходимость его претворения в жизнь, а также и вероятность наличия факторов актуальной действительности, которые могут этому претворению помешать.

⁸⁹ Marcus R. Moral dilemmas and consistency // The Journal Of Philosophy. Vol. 77. № 3. (Mar., 1980). P. 121–136. P. 135.

2. Трансформация категорического императива в русской философии

И в традиции русской философской мысли были (возможно, незапланированные) попытки трансформации категорического императива И. Канта, и, в том числе, по тем же параметрам: решения проблемы проявления (как у Дж. Ролза), преодоления антропоцентризма (как у Г. Йонаса), придания коллективности (как у Ю. Хабермаса). Одним из ярких примеров является философия В. С. Соловьёва. В. С. Соловьёв в «Оправдании добра» указывал на прямо обозначенную И. Кантом необязательность наличных проявлений морального закона, и на то, даже подробно разбираемый вышеуказанной Р. Маркус принцип «должен значит можешь» знаменует лишь условие возможности, но не действительность морального действия. К. Гусев в статье «Идеи социального либерализма и политического идеализма в философии Вл. Соловьёва» отмечал, что с И. Кантом В. С. Соловьёва роднит представление о человеке как цели, а с Г. В. Ф. Гегелем – критика формализма кантовского категорического императива. В. С. Соловьёв писал: «Нравственность действительно самозаконна – в этом Кант не ошибся, и этот великий успех сознания, связанный с его именем, не пропадёт для человечества. Но нравственность самозаконна именно потому, что её сущность не есть отвлечённая формула, висящая в воздухе, а имеет в себе все условия своей действительности»⁹⁰. То, что у людей есть совершенная моральная норма, вовсе не означает, что, во-первых, они её осознают, во-вторых, они её исполняют. Например, у католической церкви есть Евангелие, то есть совершенная моральная норма, однако, её действия во времена инквизиции противоречили Евангелию, более того, считалось, что грешников таким образом спасают (очищающий огонь инквизиции), иными словами, моральный закон преступали, полагая, что поступают правильно, следовательно, норма была лишь в теории, а на практике и в сознании её не было. Ещё один приводимый В. С. Соловьёвым пример –

⁹⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра. М. Академический проект. 2010. С. 257.

практика рабовладения. Рабовладельцы, будучи христианами, также позволяли себе не по-христиански обходиться со своими рабами. Ситуация изменилась не потому, что появилось новое теоретическое положение, а потому, что на основе (или во имя) уже существовавшей совершенной нормы было совершено действие: в Америке – гражданская война 1861–1865 гг., в России – крестьянская реформа 1861 г. Только благодаря действию был претворён в жизнь постулат о том, что все люди от природы обладают одинаковыми правами, и что общество должно быть справедливым. Это реализованная нравственность. У В. С. Соловьёва нет разделения на коллективную и индивидуальную нравственность и прочие возможные виды. Нравственность одна, и она либо осуществлена, либо нет. Проще осуществить нравственность в обществе, так как, на что указывает К. Гусев, концепт свободы превращается в право обладать свободой только в обществе, поскольку в совместной жизни люди волей или неволей ограничивают свободу друг друга. В принципе, о том же писал и Дж. Ролз, утверждая, что справедливость нужна только при наличии конкурирующих интересов. В. С. Соловьёв, как и Ю. Хабермас, отмечал связь морального суждения с чувством, вызываемым присутствием другого; человек испытывает стыд, когда осознают перспективу осуждения со стороны. Таким образом, моральный субъект В. С. Соловьёва самозаконен, но не автономен, хотя бы потому, что в повседневной жизни взаимодействует с другими. Кроме того, В. С. Соловьёв отказался от разделения действий на действия «из чувства долга» и действия «сообразно долгу», так как не видел ничего безнравственного в соединении теоретического начала в виде уважения к закону и эмпирического начала в виде склонности к сочувствию. На это указывал и Ф. Г. Брэдли в четвёртом эссе «Долг ради долга» своих «Этических исследований», утверждая, что моральный субъект всегда обязательно включает в себя эмпирическую самость (наряду с теоретической), поскольку он реальный субъект, а не трансцендентальный, рассмотрение которого, по мнению Ф. Г. Брэдли лишает моральную философию всякого практического значения. В «Формальном принципе нравственности (Канта) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике» В. С.

Соловьёв предлагал исправленную вторую формулу категорического императива, которая, по его мнению, должна звучать следующим образом: «нравственная воля, как такая, должна иметь своим подлинным предметом все существа не как средства только, но и как цели»⁹¹ или, что то же самое, «действуй таким образом, чтобы все существа составляли цель, а не средство только твоей деятельности»⁹². Изменение второй формулы, на мой взгляд, куда весомее и значительнее. Если в «Основах метафизики нравственности» вторая формула постулирована как «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»⁹³, то В. С. Соловьёв сделал то, что Г. Йонас ставил в качестве задачи современной этике, а именно: снял антропоцентричность. Целью должны быть не только люди, но и животные. Отсюда – выход на экологическую этику. В «Оправдании добра» представлен и собственный принцип нравственности В. С. Соловьёва, а именно: «Принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, – вот единственная нравственная норма»⁹⁴. Как и Дж. Ролз, и Ю. Хабермас, В. С. Соловьёв считал, что нельзя жертвовать благом даже одного человека ради большинства (хотя у В. С. Соловьёва, в отличие от того же Дж. Ролза, это, конечно, не означалось как критика утилитаризма). Нравственная норма есть только одна, остальное – её проявления: в религии, в политике и так далее. Сама по себе она ни от чего не зависит, только в конкретных сферах, в которые она помещается, приобретает дополнительные характеристики, которые не добавляют ничего к её содержанию, но лишь иллюстрируют её или помогают её исполнить. И хотя моральное действие для В. С. Соловьёва, несомненно,

⁹¹ Соловьёв В.С. Формальный принцип нравственности (Канта) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике // Соловьёв В.С. Оправдание добра. М. Академический проект. 2010. С. 622–657. С. 656.

⁹² Соловьёв В.С. Формальный принцип нравственности (Канта) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике. С. 656.

⁹³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С.90.

⁹⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 381–382.

значимо, норма морали сама по себе, также же, как и категорический императив И. Канта, в нём не нуждается в том плане, что «принцип, утверждающий в безусловном виде то, что должно быть, есть нечто по существу своему неприкосновенное; его можно не принимать и не исполнять, но это вредит не ему, а только непринимающему и неисполняющему»⁹⁵. В проявлении нравственной нормы нуждается не нравственная норма, а нравственность людей. Таким образом, можно сказать, что В. С. Соловьёв, безусловно уважая И. Канта, и принимая множество положений его философии, выработал собственный нравственный закон, основанный на уважении человека как личности; он также, как и И. Кант, не единожды указывал, что нельзя относиться к людям исключительно как к средствам, более того, нельзя так относиться ко всем живым существам, – в этом заключается его прямое переформулирование категорического императива; и, как и многие мыслители, занимающиеся И. Кантом и не желающие отбрасывать его этику, аргументировал необходимость воплощения теоретического в эмпирическом (или хотя бы его части).

⁹⁵ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 383.

Заключение

И. И. Мюрберг писал: «из опыта современных нам теорий, как мне кажется, можно сделать достаточно ясный вывод о том, чего именно не достаёт традиционному пониманию категорического императива для того, чтобы он мог отвечать интеллектуальным запросам сегодняшнего общества»⁹⁶. Прежде всего, это явленность в опыте. Дж. Ролз отказывался от дуализма миров феноменального и ноуменального, постулируя, что законы морали должны реализовываться на практике. Ю. Хабермас указывал на то, что правильные (моральные) мысли вовсе не означают правильного (морального) действия, а субъекта, у которого моральные представления и аморальное поведение, нельзя назвать человеком нравственным. Ю. Хабермас наделял своего морального и действующего субъекта не только автономной волей, но и волей эмпирической. Необходимость осознания и исполнения наличествующей верной моральной формулы подчёркивал и В. С. Соловьёв, приводя исторические примеры того, к чему приводит отвлечённый моральный закон, который просто зафиксирован в умах или на бумаге, но никак не входящий в обращение. В. С. Соловьёв, также как и И. Кант, и Ю. Хабермас, отмечал, что у человека воля определяется не только разумом, но, в отличие от И. Канта, полагал, что объединение в максиме положительной склонности (например, помогать людям) с рациональным предписанием отнюдь не плохо, напротив, более нравственно. Трансформация категорического императива И. Канта, таким образом, определяется ещё и различным пониманием воли, ведь понятие воли немаловажно для морального закона. Поскольку изменённый категорический императив имеет дело с миром феноменов и проявляется в фактическом действии, то за совершённое действие морально будет нести ответственность – с помощью этой категории императив И. Канта трансформировал Г. Йонас. Однако, Г. Йонас не превратил этику И.

⁹⁶ Мюрберг И.И. Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического // Политико-философский ежегодник. Вып. 1 . М. ИФРАН. 2008. С. 3–20. С. 13.

Канта в этику последствий: сохранив этику мотивов и категорический императив как один из основных мотивов действия, Г. Йонас добавил аспект прогнозирования, иными словами, ориентацию на будущее. Акцент на будущее ставит и Р. Маркус. Ю. Хабермас включает в нравственный постулат понятие Другого и даже полагает принятие данного постулата – делом коллективным (в процессе коммуникации). И не он один: Дж. Ролз тоже писал, что для того, чтобы максима негодяя не смогла стать основой всеобщего законодательства, общий универсальный закон должен принимать не только негодяй, но все, кто в этом законе заинтересован. И Дж. Ролз, и Ю. Хабермас рассматривают императив в плоскости политического.

Почему же категорический императив И. Канта нуждается во всех этих изменениях? Вероятно, потому, что, будучи продуктом своего времени, он мог не вызывать нареканий там и тогда, а сейчас и здесь он, предоставляя отправную точку в виде потребности постулирования универсального, всеобщего, необходимого морального закона, требует изменений, сообразных сменившейся исторической эпохе. Шачин С. В. в статье «Дискуссии о дискурсе: коммуникативное обоснование морали и его критика (опыт обзора)» пишет, что современная философия определяется случившейся историей: вторая мировая война показала, что необходим моральный универсализм, непоколебимые постулаты нравственности, разделяемые всеми, и ещё более необходимо его практическое применение. Разбирая концепцию Ю. Хабермаса, он указывает на то, что самозаконный субъект реализует свою моральность только через взаимодействие с другими, то есть, вступая в диалог, в процессе которого он должен обосновывать свою точку зрения, а это позволяет лучше понимать основания своих действий. При вербальном аргументировании своих представлений о морали человек соединяет в своём сознании внутренний мир (субъективный), внешний (социальный) и объективный. Объективные положения в сознании появляются через проявление и согласование внутренних миров в социальном взаимодействии. Индивид, вовлечённый в процесс дискуссии, видит свой вклад в разработку общих моральных норм, осмысливает своё

непосредственное участие в становление общественной морали. Таким образом, умозрительное соединяется с интеллигентным через язык. С. В. Шачин приводит критику Р. Брандта: этика дискурса, разворачивающаяся в поле дискуссий, принимает те положения, которые оказались наиболее убедительными, иначе говоря, представления того, кто лучше всех владеет риторикой (не в зависимости от того, насколько эти представления моральны). В качестве возражения такой критике можно сказать, что задачей каждого из участников коммуникации, по Ю. Хабермасу является не навязывание собственной чёткой позиции, а раскрытие себя, проявление разума, сообразного с истинной человеческой социальной природой (он проводит аналогию с психоаналитической терапией, в которой психоаналитик посредством предоставления возможности высказаться помогает клиенту понять самого себя).

Таким образом, в наши дни категорический императив нуждается в дополнении коллективным согласованием рационального постулата нравственности (например, в ходе дискуссии), обязательным фактором эмпирической явленности, и, соответственно, после реализации в поступках, ответственностью за содеянное.

Почему всё это не требовалось во времена И. Канта? В. Ю. Перов в статье «Кант и Ницше: свет и тень?» пишет: «Во времена Канта очень остро ощущалось, что силы человека оказались скованы религиозными, сословными и прочими узами, которые делали человека не личностью, а членом объединения»⁹⁷. В таком положении человек мог хотеть только бегства от коллективности. Соловьёв Э. Ю. отмечал, что своим императивом И. Кант боролся с императивизмом: с императивными наставлениями церковных проповедников и императивными указаниями государственных деятелей. Не зря понятие автономии противопоставляется понятию гетерономии: И. Кант предоставил индивиду возможность самостоятельно устанавливать себе законы, согласуясь лишь с повелениями разума. Он предельно обобщал свой императив, адресуя его не

⁹⁷ Перов В.Ю. Кант и Ницше: свет и тень? // Homo philosophans. Выпуск 12. СПб. Санкт-Петербургское философское общество. 2002. С. 175–184. С. 181.

определённому государству или сословию, а вообще всем разумным существам. Затем Дж. Ролз будет подчёркивать, что, напротив, императив должен быть обращён к людям, подверженным обстоятельствам человеческой жизни, но в то время И. Кант пытался максимально убрать эту обусловленность наличной действительностью, поскольку она не давала истинной морали. Закон нравственности И. Канта априорен.

И. И. Мюрберг в статье «Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического» утверждает, что И. Кант, работая со сферой априорного, зашёл в тупик, характеризуемый невозможностью развития. Априорные понятия должны быть чёткими и согласованными, их нельзя изменить. Не может быть различных представлений о понятиях, существующих самих по себе, согласно лишь чистому разуму. «Априоризмом фактически прочерчивается водораздел, за которым теория в целом как бы начинает работать на самоё себя»⁹⁸. Потому в качестве критики И. Канта возможно сравнение его восприятия разума с богословским представлением о Боге; и то, и другое выражает неоспоримые и, следовательно, не развивающиеся положения. Тут может быть два пути: оспаривание самой терминологии И. Канта или, в случае согласия с ней, выведения самих положений в другую область, в область эмпирического. В области эмпирического этика рассматривает поступки. Анализируя (вернее, по большей части осуждая) этику долга И. Канта, акцент на рассмотрении поступка делал Ф. Г. Брэдли. Он писал, что у И. Канта таковое практически отсутствует и потому дискредитирует всю его концепцию воли, т.к. содержание воле может придать только поступок. Согласно Ф. Г. Брэдли, как отмечала Д. А. Бабушкина, «формальность, будучи главным свойством воли, делает её 'пустой', т.е. бессодержательной»⁹⁹. Кроме того, Ф. Г. Брэдли фактически писал, так сказать, о воле родительного падежа: воля у него всегда воля чего-то. Точнее, воля к чему-то из воления чего-то. И хотя воля всегда чем-то обусловлена, она всё же выше того,

⁹⁸ Мюрберг И.И. Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического. С. 8–9.

⁹⁹ Бабушкина Д.А. Категорический императив И. Канта с точки зрения этики самореализации Ф.Г. Брэдли [электронный текст] / URL: <http://anthropology.ru/ru/text/babushkina-da/kategoricheskiy-imperativ-ikanta-s-tochki-zreniya-etiki-samorealizacii-fgbredli> (Дата обращения: 24.03.2017).

что её обуславливает, ибо является в то же время его возможностью и условием. Получается, по Ф. Г. Брэдли, что воля и предмет воления взаимосвязаны. Поступок он определял как реализацию воли, перевод потенциального в актуальное, мысли в действие. И здесь важен аспект партикулярного: воля как воля чего-то является осуществлением именно этого задуманного, а не какого-либо ещё. Императив И. Канта Ф. Г. Брэдли, видимо, понимал согласно собственному определению воли. Ф. Г. Брэдли критиковал категорический императив за то, что он не говорит напрямую как именно должно поступать: «Итак, мы видим, что учение ‘долг ради долга’ говорит только: «делай правильно ради правильности»; оно не говорит, что есть правильно; или «реализуй благую волю, делай то, что стала бы делать благая воля ради того, чтобы самому быть благой волей»¹⁰⁰. То есть Ф. Г. Брэдли указывал на невозможность исполнения положения, которое не даёт ясности относительно конкретных действий. Однако, должен ли категорический императив, продукт чистого разума, давать чёткие указания к частным поступкам? По крайней мере в рамках философии И. Канта, мне представляется, что нет. Основной закон чистого практического разума не является в полном смысле этого слова инструкцией к действию, а тот факт, что он не соответствует тому, чем он и не задумывался быть, не может выступать в качестве адекватной критики.

Как было указано выше, категорический императив, в отличие от большинства постулатов кантовской этики, говорит не только о разуме, но обращается и к воле. Согласно И. Канту, только разумом определяется лишь чистая воля, которой люди по природе своей не обладают. Для того, чтобы человеческой воле руководствоваться исключительно разумом, ей необходимо самопринуждение. Субъективное принуждение к моральному действию – это долг, объективное принуждение – категорический императив. Сама же воля – «это способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самоё себя для произведения их (безразлично, будет ли для этого

¹⁰⁰ Брэдли Ф.Г. Этические исследования. СПб., 2010. С. 159.

достаточна физическая способность или нет), т.е. свою причинность»¹⁰¹. Таково определение воли в «Критике практического разума». А в «Критике способности суждения» Кант трактовал волю как определённую разумом способность желания. Способность желания есть способность быть причиной действительности собственных представлений. В политической сфере такими представлениями, которые должна реализовать управляемая разумом воля, можно назвать законы. Свобода воли, таким образом, заключается в её самозаконодательстве, то есть, в автономии. От понятия автономии отталкивался Дж. Ролз, также Ю. Хабермас постулировал, что законы должны определяться свободными личностями, то есть не быть гетерономными. Однако, далее возникают расхождения с теорией И. Канта. Прежде всего, то, что индивиды признаются автономными в качестве отдельных и уникальных, то есть, обладая не одинаковым разумом, им нужно обсуждение для того, чтобы прийти к единому соглашению (коммуникация, о которой писал Ю. Хабермас). Из-за этого пропадает такая характеристика закона, как неизменность (напротив, в него считается нужным вносить изменения по мере его устаревания в связи с изменяющимися обстоятельствами; что совсем не согласуется с мнением И. Канта на этот счёт). Кроме того, как отмечал И. И. Мюрберг, предметом этики может быть моральный закон (как у И. Канта), может быть поступок (как у Ф. Г. Брэдли), может быть и то, и другое, но для политической мысли возможен только последний вариант. Потому теория И. Канта в области политического неизбежно должна быть дополнена рассмотрением эмпирических приложений.

¹⁰¹ Кант И. Критика практического разума. СПб. Наука. 2007. С. 133.

Список литературы

1. Троицкий К. Е. Категорический императив в мысли Макса Вебера // Дискурсы этики. 2014. №3. С. 51–68.
2. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб. Наука. 1996.
3. Гартман Н. Этика. Часть первая. Структура этического феномена. Р. IV. Этика Канта. СПб. 2002. С. 161–167.
4. Дробницкий О. Г. Этическая концепция Иммануила Канта // Дробницкий О. Г. Моральная философия: избранные труды. М. Гардарики. 2002.
5. Лазарев В. В. Этическая мысль в Германии и России. Кант–Гегель–Вл. Соловьев. М. ИФРАН. 1996.
6. Судаков А. К. Абсолютная нравственность: автономия воли и безусловный закон. М. Эдиториал УРСС. 1998.
7. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М. Гардарики. 2000.
8. Ойзерман Т. И. Категорический императив Канта как предмет критического анализа // Кантовский сборник. 2008. №1. С. 21–30.
9. Чалый В. А. Интерпретация категорического императива Джоном Ролзом в «Теории справедливости» // Кантовский сборник. 2013. №2. С. 33–38.
10. Чукин С. Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Серия «Мыслители». СПб. Санкт-Петербургское философское общество. 2002. С. 76–97.
11. Кант И. Основы метафизики нравственности. СПб. Наука. 2007.
12. Кант И. Метафизика нравов. СПб. Наука. 2007.
13. Кант И. Критика практического разума. СПб. Наука. 2007.
14. Кант И. Критика способности суждения. СПб. Наука. 2006.
15. Кант И. Лекции по этике. М. Республика. 2005.
16. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск. Из-во НГУ. 1995.

17. Ролз Дж. Справедливость как честность // Логос. 2006. №1. С. 35–60.
18. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб. Наука. 2001.
19. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. М. Академия. 1995.
20. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. Наука. 2001.
21. Йонас Г. Принцип ответственности. М. Айрис-Пресс. 2004.
22. Фуко М. Археология знания. Киев. Ника-Центр. 1996.
23. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права (морально-правовое учение Канта). М. Прогресс-Традиция. 2005.
24. Мигуренко Р. А. Здравый смысл, как предмет философской рефлексии // Вестник ТГУ. 2013. №370. С. 38–45.
25. Хэар Р. Как решать моральные вопросы рационально // Мораль и рациональность. М. Институт философии РАН. 1995. С. 9–21.
26. Витченко Н. Н. Практическая философия И. Канта: дихотомия «эпистемологическое-социальное» // Вестник ТГПУ. 2006. № 12. С. 9–13.
27. Хёффе О. Справедливость. Философское введение. М. Праксис. 2007.
28. Юм Д. Трактат о человеческой природе Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. М. Мысль. 1996. С. 535–536.
29. Харт Г. Л. А. Понятие права. СПб. Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета. 2007.
30. Ашкеров А.Ю. Мораль, разум, глобализация (о некоторых аспектах социально-политической теории Юргена Хабермаса) // Социологическое обозрение. Том 2. №2. 2002. С. 69–84.
31. Назарчук А. В. Этико-социальные доктрины К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса (анализ методологических оснований). Диссертация на соискание степени кандидата философских наук. М. 1996.
32. Назарчук А. В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века // Вопросы философии. № 5. 2011. С. 157–165.

33. Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Время и бытие: статьи и выступления*. М. Республика. 1993. С. 221-238.
34. Нагибауэр А. С. Онтологический статус целостного человека в свете «Вопроса о технике» М. Хайдеггера // *Омский научный вестник*. №1(115). 2013. С. 83–85.
35. Гусейнов А. А. Великие моралисты. М. Республика. 1995.
36. Гусейнов А. А. Мораль и разум // *Разум и экзистенция: Анализ научных и внеучных форм мышления*. СПб. Изд-во РХГИ. 1999. С. 245–262.
37. Гусейнов А. А. Философия – мысль и поступок: Статьи, доклады, лекции, интервью. СПб. Изд-во СПбГУП. 2012.
38. Соловьёв В. С. Оправдание добра. М. Академический проект. 2010.
39. Соловьёв В. С. Формальный принцип нравственности (Канта) – изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике // Соловьёв В.С. Оправдание добра. М. Академический проект. 2010. С. 622–657.
40. Гусев К. Идеи социального либерализма и политического идеализма в философии Вл. Соловьёва // *Серия Symposium. Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьёва*. Вып. 32. Материалы международной конференции 14-15 февраля 2003 г. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество. 2003. С.199-205.
41. Брэдли Ф. Г. Этические исследования. СПб. Изд-во РХГА. 2010.
42. Бабушкина Д. А. Категорический императив И. Канта с точки зрения этики самореализации Ф. Г. Брэдли [электронный текст] / URL: <http://anthropology.ru/ru/text/babushkina-da/kategoricheskiy-imperativ-ikanta-s-tochki-zreniya-etiki-samorealizacii-fgbredli> (Дата обращения: 24.03.2017).
43. Мюрберг И. И. Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического // *Политико-философский ежегодник*. Вып.1. М. ИФРАН. 2008. С.3–20.
44. Шачин С. В. Дискуссии о дискурсе: коммуникативное обоснование морали и его критика (опыт обзора) // *Россия–Запад–Восток: компаративные проблемы современной философии*. 2004.

45. Перов В. Ю. Кант и Ницше: свет и тень? // *Homo philosophans*. Вып. 12. СПб. Санкт-Петербургское философское общество. 2002. С. 175–184.
46. Hirsch Hadorn G. Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperativ der Zukunftsethik von Hans Jonas // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 54. № 2. (Apr.–Jun., 2000). P. 218–237.
47. MacCarty R. False Negatives of the Categorical Imperative // *Mind*. Vol. 124 (Jan., 2015). P. 177–200.
48. Wood A. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge. Cambridge University Press. 1999.
49. Singer M. The Categorical Imperative // *The Philosophical Review*. Vol. 63. № 4 (Oct., 1954). P. 577–591.
50. Marcus R. Moral dilemmas and consistency // *The Journal Of Philosophy*. Vol. 77. № 3. (Mar., 1980). P. 121–136.