

I. ТЕМА ВЫПУСКА

Понятие политического: к истории становления

И.И. Мюрберг

Категорический императив Иммануила Канта и понятие политического

Категорический императив Иммануила Канта принадлежит к числу наиболее загадочных плодов человеческой мысли. Думаю, никто из философов — как прошлых, так и нынешних — не станет оспаривать это утверждение; ни у кого не вызовет удивления нескончаемость попыток комментировать и интерпретировать и само понятие категорического императива, и в особенности его формулу: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*¹. Столь характерная для Канта корявость фразы таит в себе «подвох» — скрупулезную, только ему свойственную выверенность понятий, о которую понабивало себе шишек не одно поколение критиков.

Помнить об этом следует хотя бы уже для того, чтобы настоящее обращение к категорическому императиву не показалось очередной претензией на окончательное и полное «решение проблемы». Собственная (послекантовская) философская история категорического императива настолько солидна, что в наше время впору говорить о нем то же, что было сказано когда-то о Сикстинской Мадонне: «Эта дама в течение стольких веков и на таких людей производила впечатление, что теперь уже она сама может выбирать, на кого ей производить впечатление, а на кого — нет».

Данное очередное обращение к категорическому императиву навеяно убеждением, что теоретическая мотивация, вдохновившая Канта на создание столь неординарной конструкции, несла в себе зародыш **политико-философского подхода**. Рискну утверждать, что о политической философии до сих пор мало кто знает, что она такое. Это убеждение переносит предлагаемый мной анализ из разряда попыток кантоведческого исследования в разряд работ, имеющих целью показать значение идей Канта для становления новых (или относительно новых) теоретико-философских направлений.

Начать уместно с «Основоположения метафизики нравов». Эту работу Кант открывает тезисом: законы постольку, поскольку они есть предмет «содержательной философии», могут быть либо законами природы, либо законами свободы². Само это деление подразумевает проблему: человек, оставаясь во власти природы, вместе с тем неким образом «выламывается» из царства естественных законов, демонстрируя в ряде отношений уникальную способность поступать так, как если бы эти законы не довели над ним (отсюда выражение «законы свободы»). Точнее, в жизни каждого из людей ощущается присутствие неких дополнительных (не обнаружимых «в природе») принуждающих сил: они-то и несут ответственность за человеческое в человеке. Суть «человеческого» надындивидуальна. Чувство долга, выполняемые человеком обязанности — вот тот особый элемент жизни каждого индивида, который, ничего не давая (а порой и вредя ему) в аспекте «личного счастья», обеспечивает общество в целом необходимыми скрепами. При этом исследовательский интерес возбуждает не тот факт, что человеку свойственно изменять чувству долга (как раз для этого, доказывает Кант, у каждого имеется предостаточно личных оснований), а то, что столь часто предаваемое понятие оказывается все же неистребимым, благодаря чему общество в целом никогда не скатывается в состояние «войны всех против всех» и, находясь порой на краю пропасти, все же избегает с помощью представлений о долге окончательного распада. Сделать понятие долга менее загадочным и призвана теория, постулирующая существование разных типов принуждения индивидуальной воли, сильнейший из которых имеет внеопытное проис-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

противоречие с самим собою, выражаемое словом *самоотрицание*, и даже в конце концов уничтожает *в себе* своего существа, — ... единственный случай, когда в самом деле непосредственно обнаруживается и в явлении свобода воли в самой себе»²⁹.

Философ указывает нам на один-единственный способ перевода свободной воли *как непосредственно данной нам* из разряда вещи в себе в разряд явлений. Таким способом оказывается... самоубийство. И надо сказать, логика его рассуждения безупречна. За этот вывод (хотя не только за него) Шопенгауэр снискал себе славу одного из самых мрачных умов модерна. Однако, что касается приведенного умозаключения, его совершенно не обязательно воспринимать пессимистически. О чем в действительности говорит нам Шопенгауэр? Только о том, что воля живущего не способна практически реализовываться в той по-кантовски понимаемой «чистоте», которую кенигсбергский мыслитель атрибутирует Разуму. У Шопенгауэра, напомним, кантовскому «чистому разуму» равновелико понятие «чистой воли». А вот воле «явленной», как мы видим, философ не просто отказывает в «чистоте», но фактически лишает ее способности быть собой (за исключением единственного указанного случая). В этой трактовке воли *как явления* Шопенгауэр одновременно и прав, и неправ. Он прав в том, что воля, будучи «явлена», непременно станет хоть немного, но «гетерономной», подчиненной «внешнему», понеся поражение от эмпирического мира. Неправ же он в том, что, попадая в мир явлений, воля полностью утрачивает самость и становится «объектом». Да, воля вынуждена трансформироваться в мире воздействующих на нее объектов; но среди последних выделяются объекты особого рода — другие воли. Взаимоотношения воль как «эмпирических объектов» создают уникальную реальность, совершенно не учтенную ни в теории Шопенгауэра, ни в теории Канта.

Эта реальность — пространство политического.

Точнее, это единственный аспект реальности, внутри которого есть смысл искать «политическое». Представители немецкой классической (а, начиная с Шопенгауэра, и постклассической) философии полагали, что учитывают эту реальность в своих системах. Однако (1) учету подлежала только рациональная часть человеческого универсума, (2) от внимания филосо-

фов ускользало принципиальное различие между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями: второй субъект неизменно превращался в их анализе в объект. Первая и вторая особенности традиционного философствования связаны между собой необходимым образом. Низведение одним из субъектов, поставившим себя сначала *в качестве исследователя*, а затем и в качестве наделенного «царским знанием» деятеля *над* другим, второго субъекта до положения объекта автоматически исключало возможность восприятия всей полноты «жизненных проявлений» взаимодействующих субъектов. В результате изучающий оказывался не в ситуации взаимодействия (даже если речь шла о взаимодействии «разумов»), а в ситуации интеллектуального восприятия («познания») объекта. Мало того, теоретик не просто «оказывается» в субъект-объектном отношении, он обязан неизменно воспроизводить это отношение как единственно корректный способ концептуализации «эмпирии». А это означает, что посредством данных двух операций второй субъект лишается права быть воспринятым вне заданной «субъектом-исследователем» логики. Из всех аспектов поведения другого значимыми остаются только акты, соразмерные точке отсчета и методу изучения, заданным одной из сторон. Из непосредственной ситуации интеракции *субъектов* исключается стадия взаимодействия равных, игры, соперничества. Считалось, однако, что все это представимо в логике изучающего. А как иначе?

Понять, помыслить что-либо возможно только при известной неизменности «точки зрения». Последняя и стала для философии точкой утраты «поступка», за которой стирается различие между восприятием субъектом «окружающей действительности» вообще и восприятием *взаимодействующего* с ним «другого» (понимать под «другим» имеется в виду когда индивид, когда группа, а когда и человечество). Классическая философия не желает слышать о «другом» как носителе иной морали и иной рациональности. Между тем именно логика «объективирования» другого в рамках теоретического исследования, будучи рассмотрена в политико-философском аспекте, обнаруживает лежащую в ее основании потребность удержания собственной позиции как доминирующей. В противном случае неизбежен риск опрокидывания, дискредитации другим соб-

ственных принципиальных установок «субъекта» и, как следствие, полного или частичного отказа от изначального понимания происходящего, от собственной «картины мира». Последний вариант мыслим только в режиме диспута, когда все участники изначально являются субъектами до тех пор, пока не возобладает какая-то одна точка зрения; отсюда определенная «теоретическая неполноценность» диспутов.

Итак, понятие политического распространяется на то измерение жизненного мира, адекватное восприятие которого возможно только в условиях непереводаемости ситуации интеракции двух и более субъектов в субъект-объектное отношение. Кажется, в этом определении заключено требование оставаться «над схваткой»; однако отстраненность нужна исследователю лишь в той мере, в какой она позволяет проследить рождение нового в столкновении изначальных позиций.

Главное, однако, не это. Признание политического в качестве «сферы схватки» *par excellence* акцентирует такое основополагающее качество политического бытия, как присутствие в нем соперничающих субъектов, нацеленных на победу — победу, нередко достигаемую ценой полного опрокидывания наличной (т.е. господствующей) картины мира; последняя в практическом ракурсе соответствует наличной властной конфигурации. Таким образом, сфера политического по самой своей сути не приемлет абсолюта: и мораль, и истина всегда рассматриваются в ее пределах как чьи-то. Авторство новой «картины» неизменно приписывается «победителю», хотя в содержательном плане она почти всегда есть смешанный результат. Отсюда ясно, что возможность содержательно рассуждать о политической теории есть достижение постклассической эпохи.

Далее. Рассмотренное с этой точки зрения субъект-объектное отношение, известное нам как отношение рационально-познавательное, мыслится как один из моментов субъект-объектного отношения, а именно как стадия фиксации наличного господства конкретного субъекта. В частности, классическая познавательная (не практическая) ситуация состоит в удержании наличной конфигурации господства определенной «логики» до тех пор, пока она не будет вытеснена альтернативной (более убеждающей) познавательной конфигурацией. При этом

главным «оружием» как сохранения прежней, так и воцарения новой познавательной ситуации остается рациональный дискурс. Иначе обстоят дела с практической, т.е. не только собственно политической, но любой, находящейся в «пространстве политического» деятельностью: вызовы со стороны конкурирующих субъектов совсем не обязательно оказываются изначально облаченными в морально-рационалистические одежды. Рациональное обоснование, конечно, необходимо и здесь, но оно, как правило, подводится под ситуацию задним числом после того, как определится исход схватки, и как таковое оно может воплощать собой иную логику и иную мораль.

Резюмируем. Пространство политического заполнено взаимодействующими субъектами. Это трудноуловимая для классической философии стихия. Главная причина неуловимости — та, что *межсубъектным отношениям не присуща рациональность*, из чего, конечно, не следует вывод о якобы полной иррациональности этих отношений. Речь идет о том, что ситуация взаимодействия субъектов *как субъектов* целиком на язык рационального дискурса не переводима. Возможной и обязательной рационализация оказывается только на стадии преобразования данного отношения в субъект-объектное, где она возникает как акт фиксации победы/господства.

Сказанное позволяет определить пространство политического как сферу столкновения не разумов, а свободных *воль*. Для этой сферы такая вещь, как «смена установок», является не эпохальным событием, как в науке, а «буднями», составленными из бесконечных и, как правило, микроскопических подвижек, соответствующих переходам на точку зрения нового субъекта. Микроскопичность изменений дает возможность *post factum* соединять разрывы в ткани рационального обоснования в единый «нарратив». И только в эпохи крупных политических катаклизмов разрывы достигают масштабов, требующих замены одного типа рациональности другим. В такие моменты мы отчетливо видим, что Разум не един и, стало быть, не может играть роль начальной точки отсчета.

Представленная картина, описывающая политическое измерение жизненного мира, открыта для критики. Так, можно сказать, например, что если «у Аристотеля есть моральные по-

ступки, но нет общего морального закона, а у Канта есть моральный закон, но нет моральных поступков»³⁰, то здесь нет ни морального закона, ни моральных поступков... Именно в этом ключе часто философствовал Фридрих Ницше, который не внял призыву Шопенгауэра искать мораль в отказе от воли. Ницше пошел собственным путем, изобретя «сверхчеловека» как мифический способ реализации свободной воли во всей ее полноте, а, сделав это, взял и вернулся к кантовскому определению морали как автономии индивидуальной воли! Фантазия о сверхчеловеке не была пустой: она сделала возможным переход от шопенгауэровской «воли к жизни» к более современной идее — воле к власти. Этим переходом Ницше жестко поставил философскую мысль перед фактом исчерпанности традиционных представлений об источнике *морали* и *свободы* как главных «признаков» человеческого в человеке, ибо, если прочесть сокрытое за ницшеанским эпатажем серьезное философское послание, неисчерпаемость ни первой, ни второй сомнению не подлежит. Конечны лишь исторически заданные формы понимания того и другого³¹.

Примечания

- ¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 195.
- ² Там же. С. 154.
- ³ Там же. С. 190.
- ⁴ Там же. С. 195.
- ⁵ Отметим, что в политической теории данная «двуполосность» (Аристотель-Кант) была утверждена работами Х.Арендт.
- ⁶ См.: Гусейнов А.А. Цели и ценности: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Вып. 3. М., 2002. С. 4.
- ⁷ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. С. 479.
- ⁸ Там же. С. 400.
- ⁹ Там же. С. 402.
- ¹⁰ Кант особо указывает, что разработанная им теория морали «для своего применения к людям нуждается в антропологии» (Кант И. Основоположения. С. 184).
- ¹¹ См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре или Опыт о форме республики (Первый набросок) // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 308–309.

-
- ¹² *Кант И.* Основоположения... С. 163.
- ¹³ *Кант И.* Критика практического разума. С. 447.
- ¹⁴ См.: *Кант И.* Основоположения... С. 239.
- ¹⁵ См.: *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение?
- ¹⁶ См.: *Поппер К.* Все люди – философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М., 2007.
- ¹⁷ *Кант И.* Критика практического разума. С. 393.
- ¹⁸ Там же. С. 459.
- ¹⁹ Основание существования (лат.) в отличие от *ratio cognoscendi* (основания познания) (см.: Там же. С. 375).
- ²⁰ *Кант И.* Там же. С. 375.
- ²¹ Там же. С. 237.
- ²² *Кант И.* Метафизика нравов. Т. 6. С. 261.
- ²³ *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 148.
- ²⁴ Подробнее об этом см.: *Капустин Б.Г.* Критика политического морализма (мораль – политика – политическая мораль) // *Вопр. философии.* 2000. № 11. С. 42–43.
- ²⁵ *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. М., 2004. С. 183.
- ²⁶ См., напр.: *Richardson H.S.* John Rawls // *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (www.iep.utm.edu/r/rawls.htm).
- ²⁷ *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление – Афоризмы житейской мудрости. М.–СПб., 2005. С. 523.
- ²⁸ Там же. С. 48.
- ²⁹ Там же. С. 330.
- ³⁰ *Гусейнов А.А.* Цели и ценности: как возможен моральный поступок? С. 4.
- ³¹ Работа подготовлена в рамках проекта РНП.2.1.3.6373: «Философско-методологические подходы к категориям политической науки» аналитической ведомственной целевой программы Рособразования «Развитие научного потенциала высшей школы (2006–2008 годы)».