

## ЛИБЕРАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ СВОБОДЫ: МЕЖДУ УТИЛИТАРИЗМОМ И КАНТИАНСТВОМ\*

*И.И. МЮРБЕРГ*

Исторически так сложилось, что первой общепризнанной вехой в процессе становления современной свободы как реализации политической субъектности стал либерализм. Именно либерализму выпала роль единственно возможного (с точки зрения массового сознания) воплощения политической свободы. Надо сказать, отождествление свободы и либерализма весьма затрудняет задачу внятного изложения сути того многовекового «дискурса свободы», в рамках которого либерализму принадлежит хотя и важная, но не главенствующая роль

«Новая философская энциклопедия» определяет либерализм как «наименование “семейства” идейно-политических учений, исторически развившихся из рационалистической и просветительской критики, которой с XVII – XVIII вв. до начала XX в. были подвергнуты западноевропейское сословно-корпоративное общество, политический абсолютизм и диктат церкви в светской жизни». Образ «семейства» выбран здесь не случайно: определением фиксируется тот известный всем специалистам факт, что «философские основания “членов либерального семейства” всегда были различны до несовместимости»<sup>1</sup>. Энциклопедия насчитывает пять исторически значимых разновидностей либерализма, не сопровождая, в то же время, этот перечень ни малейшим стремлением превратить представленную эклектичную картину в какое-либо подобие целостности. Из этого, казалось бы, можно сделать вывод, что «либерализма вообще» не существует – реальным бытием обладают лишь исторически реализовавшиеся «либерализмы». От том же самом свидетельствует, как кажется, и сама история возникновения первых форм либерализма. Однако (и в этом видится нам заслуга указанного энциклопедического издания) несовместимость «либерализмов» отнюдь не выглядит здесь свидетельством смерти самого объединяющего их явления.

Так что же заставляет нас называть одним термином не согласующиеся между собой идеологемы? Очевидно, причастность этих последних к идее политического освобождения – идее, впервые

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Роль концепта “свобода” в модернизации категориальной структуры современной политической философии», грант № 09-03-00557а.

ставшей в Новое время насущной (практической) необходимостью для огромного числа людей, представителей самых разных слоев христианских обществ. Да, речь поначалу шла именно о христианской цивилизации: в том, *как* понимали задачу освобождения лучшие европейские умы, долгое время главенствующим мотивом оставалось новозаветное: «и познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32). Свобода, если только это *истинная* свобода, должна была отражать «объективное» – если не Бога, то Субстанцию (Б. Спиноза), Материю с ее необходимыми связями (К. Маркс).

Вместе с тем, на временном отрезке между спинозовским XVII и Марксовым XIX веком как бы невзначай возникает фигура английского скептика Давида Юма, чье понимание свободы, на первый взгляд, ничем не отличается от классического. Наша воля, которой мы склонны приписывать независимость от внешнего, сама есть лишь частичка этого внешнего. Развивая спинозистский объективизм, Юм нащупывает его логический предел («Свобода, противопоставляемая необходимости... равносильна случайности, которой, по всеобщему признанию, не существует»<sup>2</sup>) – но вот уже *за* этим пределом шотландским мыслителем открывается новый простор для современной философии свободы. По ту сторону от возникающего нового видения остаются не только такие деятели, как социалист-утопист Р. Оуэн, объявивший войну свободе воли как «вредному заблуждению» и винящий ее едва ли не во всех бедствиях общества модерна, но и сам Спиноза с его «не плакать и не смеяться, а понимать...».

Для Юма проблема свободы не разрешается требованием познания необходимости, равнозначным призыву к очищению человеческой практики от случайностей, ошибок. Идея свободы для него хотя и ложна, но неистребима. Постулировать же неистребимость данной иллюзии – так, как это сделал Юм, – все равно, что признать ее «легитимность», возможно, даже, фундаментальность в качестве действующего элемента общественного целого. Всякий раз, когда человек совершает поступки, исходя из презумпции свободы воли, имеет место «ложная» исходная посылка. Но ведь порожденное этой посылкой действие не фиктивно, оно (не устает повторять Юм) реально, как реально любое сознательное целенаправленное действие. И, как любое реальное действие, оно способно приносить действительные результаты. Говоря иначе, Юм первым представил в политико-философском ракурсе некое специфическое отличие человеческого универсума от естественно-природного мира: в мире людей иллюзия способна порождать реальность! Открытая модерном оппозиция «природное – культурное» стала в его философии путем возвращения

в политическую философию понятия свободы в новом качестве. Думается, появление такой философии не где-нибудь, а на родине либерализма, в Англии, было событием далеко не случайным. Юмовская трактовка феномена свободы своей диалектичностью предвосхитила практические проблемы и порожденные ими метаморфозы всей совокупности либеральных практик наступающей эпохи.

### **«Золотой век либерализма»:**

#### **политический партикуляризм против Свободы**

Деятельность либеральных партий и движений Британии конца XVIII – начала XX вв., первых в истории либеральных партий, во многом игнорируемая носителями «высокой» теории, слишком часто расценивалась (и расценивается) философами как вовсе не отражающая сущности свободы. Подобное способно вызвать недоумение, ибо если соотнести принципы первых либералов с европейскими общекультурными, в данном случае – христианскими критериями («познайте истину, и истина сделает вас свободными»), то нельзя не согласиться, что политики «золотого века либерализма» знали толк в «истинной» свободе. Ведь и либералы-рыночники, и сменившие их социал-либералы сумели взойти на гребень политической жизни, несомненно, благодаря тому, что каждое из этих движений не просто постигло «истину» своей эпохи, но и стало в своих достижениях практическим олицетворением всего, что почитала за истинные цели нации политически активная часть британского общества. Британский либерализм XIX в. взял на себя миссию разрешения не только узко-политических, но и культурных проблем, таких, как проблема нравственного обновления нации.

Выяснилось, однако, что именно на пике популярности с либералами может происходить нечто вроде доктринального самоубийства: интерес к свободе ослабевал в их рядах по мере реализации конкретных, обусловленных местом и временем институтов и практик освобождения. Так, продолжив ссылаться на историю Великобритании, мы увидим здесь пример того, как восхождение к власти сторонников либерализма *laissez-faire*, давшее мощный толчок развитию в этой стране рыночной экономики, одновременно вызвало растущее разочарование в выдвинутом временем образе свободного общества, в самом идеале Свободы. Разочарование дало о себе знать как раз тогда, когда идеал был успешно реализован политическими последователями «философских радикалов» И. Бентама и Дж. Милля. Примерно к 60-м годам XIX века желанная свобода была обретена на практике. Но вопреки уверениям либералов-рыночников, оказалось, что пред-

принимательская «свобода рук» далеко не всем несет благо: в Британии второй трети XIX в. число жертв *этой* свободы росло столь же угрожающе, как и число людей, больше не желающих слышать о Свободе. Эта кризисная для страны ситуация породила острую нужду в духовных лидерах, каковым и стал Милль-младший (сын «философского радикала» Джеймса Милля). Со знаменитой работы Дж.-С. Милля «О свободе» собственно и берет начало эпоха расцвета иного, социально-ориентированного либерализма. Однако расцвет этот пришелся лишь на конец XIX в., а в 60-е годы потребовался весь талант маститого политического философа, весь его моральный авторитет для того чтобы убедить нацию, что Свобода («свобода вообще») есть нечто гораздо более человеческое и общественно значимое, нежели пресловутая свобода рынка<sup>3</sup>.

Надо сказать, что в этот период в британском обществе уже полным ходом шла напряженная духовная работа. Одним из ее наиболее поздних плодов и стало то изменение общего политического менталитета и политических практик страны, благодаря которому Великобритания оказалась образцом для подражания для всех современных стран. Новое морально-политическое единство рождалось, как и положено, в муках. В противостоянии плюсов стирались различия между философией и искусством, вопросами культуры и идеологии. Социал-дарвинизму Г. Спенсера (его кредо: если бедняки недостаточно приспособлены для жизни, они умирают, и это самое лучшее, что они могут сделать) противостояла в английской литературе великая гуманистическая традиция в лице Ч. Диккенса, а также рожденная XIX веком антибуржуазная сатира (У. Теккерей и Б. Шоу). Лорд Актон, историк и философ, автор капитального труда «История свободы», оглядываясь на прошедшие века, писал: «Свобода является наиболее сильным после религии мотивом добрых дел и самым распространенным предлогом для преступлений».

Наиболее знаменитым из «новообращенцев» эпохи стал влиятельнейший политик У.Ю. Гладстон (1809 – 1898). Воспитанный в олигархической семье ливерпульских коммерсантов, Гладстон в начале своей политической карьеры занимал крайне реакционные позиции в среде тори (партии, являвшейся предшественником современных консерваторов). Однако не случайно об этом политике говорили, что он был способен влиять на всех, и только Актон был тем человеком, кто мог влиять и влиял на Гладстона: уже в 1868 г. Гладстон был избран лидером (правящей) либеральной партии и стал на этом посту бессменным и весьма харизматичным лидером «новых либералов». Его политическое кредо: «борьба за свободу является в своем последовательном развитии также и борьбой за равенство»<sup>4</sup>. И действительно, если говорить

о реальном освободительном содержании социал-либерализма (движения, возглавленного Гладстоном), то суть его составляет стремление ограничить аппетиты предпринимателей, обуздать прежний либерализм. Пресловутой «свободе рук», исторически реализовавшейся в форме эксплуатации капиталом всех слоев общества, этот либерализм противопоставляет идеал освобождения от крайних форм эксплуатации беднейших (в первую очередь, трудящихся) классов. Эта новая цель-ценность в сущности воплощала такую же партикулярную свободу, каковой оказалась прежняя свобода, добытая «философскими радикалами». При этом следует помнить, что обретение как первой, так и второй не было бы возможным, если бы собственно политическим трансформациям не предшествовала морально-политическая мобилизация общества в целом под знаменем Свободы с большой буквы.

### **Динамика политической свободы и роль «философского субстрата»**

Такую возможность открыло для британского общества упоминавшееся уже эссе «О свободе» Дж.-С. Милля. Об этом произведении исследователи спорят с самого момента его первой публикации и вплоть до сегодняшнего времени. Обозревая с позиций современной теории накопившийся за это время спектр мнений, можно вычлнить главное политико-идеологическое послание автора. Оно – в возвращении в духовную жизнь общества Свободы с большой буквы, в противодействии предпринятой либералами-рыночниками попытке «приватизировать» это понятие. Учитывая же то, что было сказано нами относительно присущего политической свободе партикуляризма, можно зафиксировать как самую интересную особенность эссе факт частичного возврата Милля от политического к философско-антропологическому понятию свободы.

Данный факт достоин осмысления. С одной стороны, Милль-младший, будучи верен утилитаристской интеллектуальной традиции, не ставил, не мог ставить перед собой задачи *подмены* политического понятия свободы каким-либо иным пониманием – об этом свидетельствуют, в частности, более поздние его труды по политической теории. С другой стороны, наиболее впечатляющую часть его теории свободы составляет противоречащая утилитарным посылкам попытка «взлететь», подняться не только над политической конкретикой, но и над концептуальными ограничениями его собственной утилитаристской философии.

Здесь само собой напрашивается предположение о неизбежности подобного возврата на антропологический уровень в условиях смены политико-философских парадигм, ибо если полити-

ческая свобода партикулярна, если, стало быть, в своем существовании она зависима от внешнего политического «контекста», то функция удержания представлений о свободе в условиях *смены* парадигм должна принадлежать не политике, а культуре как некой всеобъемлющей реальности, ответственной, так сказать, за сохранение «связи времен». Мысль о наличии между свободой и культурой неразрывной связи получает развитие в наше время. Вот что пишет в этой связи, например, В.М. Межуев: «Культура в самом исходном своем определении — это все, что существует в силу и в результате человеческой свободы, является ее предметным воплощением. Открытие свободы в сфере природной и всякой иной необходимости и стало причиной последующего обретения культурой в сознании людей своей собственной территории и границ»<sup>5</sup>.

Такова, в основных чертах, логика исторического взаимодействия понятий «либерализм» и «свобода». Поставив перед собой задачу выявления исторической динамики переходов от политического к общефилософскому мышлению о Свободе и обратно, мы поначалу намеренно сгладили острые углы представленного «взаимодействия свобод». На деле же, конечно, это в высшей степени проблематичная связь, в чем можно убедиться при более подробном изучении истории понятия свободы в философии Нового времени.

В рамках данной статьи есть смысл сосредоточиться лишь на одной из этого круга проблем, а именно на факте сохранения — на всем протяжении Нового времени — двух принципиально разных позиций в отношении к Свободе. Эти позиции, несмотря на взаимную противоположность, вместе составляли (и составляют) то, что можно назвать мейнстримом современного философского осмысления феномена свободы. Так получилось, что исторический предшественник указанных трендов Д. Юм, концепцию которого мы описали в начале статьи, оказался по отношению к обоим этим пониманиям философом-маргиналом, носителем некоего «отложенного на будущее» направления мысли. Юм сделал первый шаг по сближению метафизической Свободы с непосредственными практиками либерализма. Однако в дальнейшем инициативу в этой сфере перехватила альтернативная философская традиция. Речь идет об эпохе, открытой либеральным XIX веком. Начиная с этого времени, связь философии с практиками политического освобождения осуществляется при помощи концептуального инструментария, предлагаемого, с одной стороны, утилитаризмом, а с другой — кантианством как его антиподом.

Утилитаризм, этическое учение, задуманное И. Бентамом, имел своей главной целью уничтожение созданной метафизикой

пропасти между, с одной стороны, моралью как отвлеченно-теоретическим учением о «должном», а с другой – моралью как элементом реальных жизненных практик. Указанная цель достигалась утилитаризмом через введение в систему этики понятия пользы. В прежних этических теориях этому понятию совершенно не уделялось внимания, в системе же утилитаризма польза взяла на себя роль основополагающего понятия: «Природа поставила человечество под управление двух верховных властителей, страдания и удовольствия. Им одним предоставлено определять, что мы можем делать, и указывать, что мы должны делать... Принцип полезности признает это подчинение и берет его в основание той системы, цель которой возвести здание счастья руками разума и закона»<sup>6</sup>.

Подобная революция в этике отражала породившую ее ситуацию общего идейно-нравственного кризиса и сама работала на перспективу разрешения этого кризиса в некоем новом умонастроении, некой новой общественной морали. Утилитаризм поставил перед теорией морали целый ряд новых вопросов, не будучи, однако, готовым к тому, чтобы предложить сколько-нибудь убедительные ответы на них. И, несмотря на это, влияние его было огромным, так как «этика пользы» реально соответствовала потребностям, диктуемым общественно-политическими практиками указанной эпохи.

### **И. Кант: метафизика морали, категорический императив и природа политического**

Первым крупным мыслителем, всерьез озаботившимся угрозой узурпации «этикой пользы» статуса нового властителя душ, был не кто иной, как И. Кант. Выработанному им в противовес утилитаризму учению о свободе суждено было стать предметообразующим для всей эпохи модерна во многом благодаря тому, что философ первым сумел оценить влияние своего идейного оппонента – утилитаристской морали, при его жизни еще не ставшей идеологией. В этом качестве (морального антитезиса) кантовский концепт свободы по сей день не утратил своего революционизирующего значения.

По мнению Канта, теоретически несостоятельным является само натуралистическое основание, на котором зиждутся этические принципы утилитаризма. Его ответ утилитаризму формулируется в терминах «гильотины Юма», исключающей возможность взаимоперехода между дескриптивными и прескриптивными суждениями: основатель утилитаризма Бентам, ничтоже сумняшеся, подводит понятие долга под «принцип полезности», в основе которого лежит стремление всего живого к удовольствию и непри-

ятие живыми существами страданий. Для Канта подобная зависимость воли от чувств гетерономна (аморальна) по определению. Свобода же видится философу как состояние автономии и, следовательно, как *conditio sine qua non* моральной жизни. Свободу как атрибут истинно человеческого существования Кант напрямую связывает с понятием долга: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»<sup>7</sup>.

Это позиция столь же возвышенная, сколь и созерцательно-отвлеченная. Подобные радикальные суждения о фиктивности идейного фундамента «этики пользы» мог позволить себе только мыслитель из страны, находившейся на обочине основной европейской линии развития; мыслитель, обособившийся даже от политики собственной страны с ее провинциальной невовлеченностью в политическую «злобу дня». Поистине мало было обладать философским талантом – надо было быть еще и «кенигсбергским затворником», чтобы в ситуации триумфального восхождения «экономического человека» указывать на отсутствие в утилитаризме рефлексии по поводу долга. Как тут не вспомнить токвилевское: «В человеке ангел обучает грубую тварь искусству удовлетворять свои потребности». Главный долг человека – пересилить в себе «естественное», в этом же – главная потребность человека. Религиозное происхождение такой позиции несомненно, но не оно составляет суть кантовской этики. Для Канта феномен самопреодоления детерминирует человеческое, небожественное начало. Речь идет о некоем безразличном к культурно-историческому контексту «самотрансцендировании». В той мере, в какой человек возвышается над собой природным, он обретает возможность свободы как самоопределения, самокаузации. Это – автономия, единственное возможное основание морали. Так, по крайней мере, выглядит кантианская версия морали в ее противостоянии утилитаристской этике.

Как заявляет Кант в «Основоположениях метафизики нравов», главной целью его моральной философии является отыскание фундаментального принципа морали. Конкретно вопрос об истинных основаниях морали решается им в аспекте разных степеней «самопринуждения воли». В самом акте желания, вожделения к чему бы то ни было, убежден Кант, нет еще никакой связи с моралью. Желание должно стать *волей*, автономность которой собственно и наделяет человеческое действие достоинством моральности. Но подобной трансформации в реальности противостоит множество повседневных поступков человека, фактически наделенных разными степенями императивности. Так, руководствуясь оценкой степени императивности воления, Кант стремится

ся выделить среди объектов воли тот, который явит собой безусловную моральную ценность. Конечным результатом его усилий становится формула категорического императива: «*Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*»<sup>8</sup>. Иными словами, безусловно морально то воление, которое мог бы признать таковым любой из людей. Следовательно, индивидуальное воление может окончательно удостоверить свою моральность (автономию) только в акте присоединения к ней других волей.

С позиций современной ментальности достигнутая Кантом формула определения степени моральности действия выглядит даже чересчур открытой для сугубо политических толкований. Слишком нетривиальна, нетипична для традиционных систем этики имплицитруемая таким ходом мысли возможность – возможность конструировать моральные критерии в зависимости от результатов деятельности-волевого взаимодействия между индивидуумами. Однако эта «рискованность» кантовской мысли тщательно затеряна в сложном хитросплетении выработанных им понятий и уточнений. В результате поиски ответа на вопрос о том, как может индивидуальная воля стать обязательной для всех, вынуждают философа ограничиваться рассмотрением чисто интеллектуального действия.

Несмотря на это ограничение, влияние кантианства на сферу политического действия оказалось огромным. О масштабах революции, произведенной идеями Канта, можно судить уже по тому факту, что достойным оппонентом кенигсбергского мыслителя признается ныне отнюдь не утилитаризм с его упрощенными суждениями о долге, а сам Аристотель, олицетворяющий господство в морали принципа эвдемонизма. Вопрос о возможности синтеза данных этических теорий специалисты относят к числу главных вопросов современной европейской этики. Согласно А.А. Гусейнову, сложность этой задачи проистекает из противоположности исходных этических позиций этих философов: «По Аристотелю есть моральные поступки, но нет общего морального закона. По Канту напротив, есть моральный закон, но нет моральных поступков»<sup>9</sup>. В этом выводе содержится одна из главных высказываемых претензий к этической системе Канта, делающая весьма уместным политико-философское комментирование данной противоречивой составляющей кантовского наследия. Тезис об утрате поступка поддерживает критический настрой политико-философских обращений к Канту. Ведь если этическая мысль может позволить себе до поры до времени ограничиваться развитием одного из двух аспектов (закон или поступок), то для мысли политической рефлексив-

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

Возвращаясь к кантовской критике утилитаризма. Последний, по мнению Канта, слишком примитивен для того чтобы претендовать на знание сущности человека; эту сущность следует выражать в понятиях, принципиально не сводимых к тем, какими мы описываем явления природы. Так возникает тема «чистоты» практического разума; практический разум отнесен Кантом к «способности желания», которая, в свою очередь, является общей «для всех разумных существ», так как содержит в себе «одно и то же определяющее основание воли». Любой из современных исследователей усмотрел бы за этим нанизыванием понятий не что иное, как намерение отделить человеческое от биологического; при этом расширение в сторону «всех разумных существ» было бы опущено 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 индивидуальное (антропологическое) от в человеке же воплощенных всеобщих законов нравственности. Ибо «если предположить, что конечные разумные существа думают совершенно одинаково и в отношении того, что они признают объектами своих чувств удовольствия или страдания... то все же они никак не могли бы *выдавать принцип себялюбия за практический закон*, так как само это единодушие было бы только случайным. Определяющее основание всегда имело бы только субъективную значимость, было бы только эмпирическим и не имело бы той необходимости, которая мыслится в каждом законе, а именно объективной необходимости из априорных оснований»<sup>10</sup>.

В аспекте анализа оснований нравственного закона сказанное способно дать повод к размышлению (несомненно, не раз предпринимавшемуся философами самого разного толка) о причинах столь жесткого противопоставления Кантом «миров» — эмпирического и сверхчувственного. Подобное вопрошание продолжает оставаться актуальным, ибо ни кантовский тезис о всеобщем характере практического закона, ни туманный образ «всех разумных существ» не являются постулатами этической теории как таковой<sup>11</sup>. Примечательно, что с одной стороны, у кенигсбергского мыслителя не возникает сомнений касательно законности самого понятия «разумного существа вообще» (он не ставит вопроса: не есть ли разум атрибут самого человека); с другой — он подчеркивает, что не собирается «изобретать» новой этики, а лишь по-новому описывает то, что миру было известно всегда. Но очевидно, что в качестве «всегда известного» обычный человек, скорее, готов принять не эти

характеристики, атрибутируемые Кантом «умопостигаемому миру», а пресловутую власть над людьми моральных норм и представлений. Поэтому важнейшая функция кантовского априоризма легче всего усматривается в обещании помыслить специфику моральной жизни людей, содержащемся в этом принципе.

В этой связи важно отметить: очевидным фактом является для нас не то, что мораль, выделяющая человека из прочих объектов чувственного мира, относится к сфере сверхчувственного, умопостигаемого, а иное: сама сфера умопостигаемого постулируется Кантом для того, чтобы служить объяснением феномена человеческой морали. Просвещение, к деятелям которого Кант справедливо относил самого себя, ценило ум — Разум — настолько высоко, что позволило ему фактически стать преемником низвергнутых божеств ушедших эпох, их местоблюстителем. В этом вопросе он не мог позволить себе скепсис — подобное означало бы размывание концептуальных устоев принципа априоризма. А эти устои и без того достаточно слабы:

«Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было *сохранение* его, его *преуспевание* — одним словом, его *счастье*, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения. В самом деле, 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»<sup>12</sup>.

Ранее, при рассмотрении тезиса об особой природе морали, Кант мог с полным основанием ссылаться на его общепризнанность. Что же касается приведенного утверждения о нефункциональности разума в плане обеспечения «счастья», то с ним дело обстоит сложнее, ибо оно лишено подобной поддержки. В итоге положение об «избыточности» разума с точки зрения общебиологических потребностей (и, как следствие, предназначенности его для какой-то «вышей цели»<sup>13</sup>) практически постулируется им, а не доказывается. Но остается неразъясненным факт утилитарного пользования разумом, и, думается, именно он подталкивает Канта к разработке крайне изощренного представления о «разумах», которые он вынужден выстраивать в сложную иерархию — иерархию, в полном объеме никем из последующих мыслителей не востребованную и оставшуюся благодаря этому «фирменным знаком» собственно кантовского гения. В результате, под тяжестью возложенной на него этической роли, понятие разума — на его «априорном» полюсе — раздувается до размеров непознаваемого Абсолюта.

На этом фоне 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. В императиве кантовское требование к индивиду выражено осторожным «мог бы пожелать», между тем как требование «пользоваться собственным разумом» в полную силу звучит в другом месте<sup>14</sup>. В формуле же императива Разум вовсе не упоминается. Для обладателя развитой философской интуиции, каким был Кант, подобное не случайно. Способность ощущать уязвимость тех или иных из своих построений очевидно никогда его не покидала. Все это дает нам шанс оценить относительную независимость важнейших суждений Канта от им же созданной мифологии Разума.

Думается, не случайно современные политические учения, жестко ориентированные на кантовскую этику и игнорирующие описанный здесь идейный «крен», сталкиваются с серьезными трудностями. Речь идет, прежде всего, о «делиберативном» тренде современного либерализма в обоих его вариантах. Надо сказать, что «постметафизический» поворот современной философии в целом затронул, разумеется, и политическую этику кантианского толка. Он не позволяет известным авторам брать необходимые им для рассмотрения политики понятия из трансцендентального «практического разума», подобно тому, о котором писал Кант. Вместе с тем, в ходу продолжают быть основополагающие для этих систем понятия «идеальной речевой ситуации» (у Ю. Хабермаса) и «изначальной позиции» (у Дж. Ролза), являющиеся прямым порождением принципов кантианства<sup>15</sup>. Фигурирующее в обеих теориях требование «рациональности», в сущности, есть воспроизведение исходного кантовского представления: «Позиция Канта состоит не в том, что миссис Смит или мистер Джонс должны делать то, что считают нужным. Скорее, речь идет о том, что рациональная (*vernünftig*) природа, к коей причастен каждый человек, существует в форме категорического императива — единого для всех морального закона»<sup>16</sup>.

Все это заставляет нас вновь обратиться к категорическому императиву, точнее, к альтернативным восприятиям его со стороны других известных последователей Канта. Ибо из опыта упомянутых современных теорий, как представляется, можно сделать достаточно ясный вывод о том, чего именно не достает приведенному пониманию кантовского императива для того, чтобы он мог отвечать интеллектуальным запросам современного общества. Ему недостает понимания, что постулируемый Кантом Разум более не может сохранять за собой привилегированную позицию

некой исходной и, стало быть, не подлежащей критическому вопрошанию сущности — хотя бы потому, что современность уже не в состоянии отрицать факт множественности разумов (истин, образов мысли). Само политическое бытие современного мира опровергает фактом своей возрастающей плюральности миф о монологичном разуме. Но много ли стоит в таком случае заключенное в императиве требование универсализации индивидуального? — Много. Именно в ситуации конечности, неабсолютности практического разума (столь наглядно представленной перипетиями британской свободы в «золотой век» либерализма) стремление к универсализации «максимы» индивидуальной воли не только не утрачивает актуальности, но и являет миру свое политическое измерение.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Либерализм // Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т.2. — М.: Мысль, 2001. — С. 393.
- <sup>2</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // Соч. в 4 т. Т.4. — М.: Канон+, 2009. — С. 97.
- <sup>3</sup> См.: *Freeden M.* The New Liberalism: An Ideology of Social Reform. — Oxford: Clarendon Press, 1978.
- <sup>4</sup> См.: *Гобхаус Л.Т.* Либерализм // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX века). — М.: «Прогресс — Традиция», 2000. — С. 94.
- <sup>5</sup> *Межуев В.М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. — М.: Прогресс-Традиция, 2006. — С. 44 — 45.
- <sup>6</sup> *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. — М.: РОССПЭН, 1998. — С. 9.
- <sup>7</sup> *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. Т. 4. — М.: Чоро, 1994. — С. 479.
- <sup>8</sup> *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Там же. — С. 195.
- <sup>9</sup> См.: *Гусейнов А.А.* Ценности и цели: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Вып. 3. — М., 2002. — С. 4.
- <sup>10</sup> Там же. — С. 402.
- <sup>11</sup> Кант особо указывает, что разработанная им теория морали «для своего применения к людям нуждается в антропологии» (см.: *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. — С. 184).
- <sup>12</sup> *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. — С. 163.
- <sup>13</sup> *Кант И.* Критика практического разума. — С. 447.
- <sup>14</sup> См.: *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. Т. 8. — М.: Чоро, 1994. — С. 29 — 37.
- <sup>15</sup> Так, по признанию самого Ролза, *изначальную позицию* «можно рассматривать... в качестве процедурной интерпретации кантовских понятий автономии и категорического императива в применении их к эмпирической теории» (*Rawls J.* A Theory of Justice (revised edition). — Harvard: Harvard University Press, 1999. — P. 226).
- <sup>16</sup> См.: *Richardson H.S.* John Rawls // The Internet Encyclopedia of Philosophy ([www.iep.utm.edu/r/rawls.htm](http://www.iep.utm.edu/r/rawls.htm)).

**Аннотация**

Либерализм представляет собой исторически первый опыт трансляции представлений о человеческой свободе на язык политических практик. В работе дается политико-философское обоснование факта множественности «либерализмов», партикулярности репрезентируемых ими образов и практик свободы. Феномен политической свободы анализируется как составная часть общекультурных практик свободы, характеризующих современный социум. Проблема политической свободы рассматривается через призму критики утилитаризма и кантианства – философского «мейнстрима» модерна в части развития понятия свободы.

**Ключевые слова:**

либерализм, политический партикуляризм, утилитаризм, «этика пользы», рыночный/социал-либерализм, кантианство, автономия, свобода воли.

**Summary**

Liberalism is the historically first effort to translate the idea of human freedom into the realm of political practice. The investigation provides a politico-philosophical account for the plurality of liberalisms, as well as for the particularistic nature of liberal practices. The phenomenon of liberty is analyzed as part and parcel of modern cultural practices of freedom. The problem of liberty is interpreted in terms of critique whose objects are utilitarianism and kantianism – representatives of modern mainstream insofar as the concept of freedom is concerned.

**Keywords:**

liberalism, political particularism, liberty, utilitarianism, «ethics of utility», laissez-faire/social liberalism, kantianism, autonomy, free will, rights-oriented liberalism.