

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА КАНТА

Позвольте начать разговор с предварительного ограничения, которое определит путь развития данной статьи. Суть ограничения состоит в том, что я не буду касаться ни вопроса о внутренней корректности этической философии Канта, ни проблем сравнения ее с другими этиками. Я полагаю, что второстепенные противоречия, если таковые имеются, не затрагивают общей стройности кантовской мысли. Споры же о том, чья этическая теория правильная, а чья нет, в данном случае мне неинтересны.

Меня больше интересует возможность актуализирующей интерпретации этики Канта. Более определенно, я намереваюсь исследовать возможность понимания и истолкования этики Канта в феноменологической перспективе. Я утверждаю, что феноменологическое прочтение предлагает нам более богатое, по сравнению с другими способами, понимание кантовской философии морали.

Для осуществления феноменологической интерпретации я намерен обратиться к работе Канта *Основоположение к метафизике нравов*¹. Цель феноменологического прочтения состоит в том, чтобы усмотреть, насколько это возможно, в моральных феноменах сущность морали так, как это представлено у Канта. Такое прочтение состоит в конструктивной интерпретации кантианской философии морали.

Для достижения этой цели я собираюсь исследовать кантовские разработки сущности морального, которая выражена в *Принципе человечества* (нам следует всегда относиться к Другому как к цели, а не только как к средству), и выяснить, действительно ли Кантова «феноменологическая дескрипция» оправдывает его понимание царства целей как царства равноправия. Иначе говоря, я намерен исследовать понимание Кантом проблемы Другого, или alter ego, понимание, вытекающее из его истолкования сущности морального. Это исследование более радикального смысла другого Я в этике Канта в сравнении с тем, что обычно ему приписывают, состоит в интерпретации, основанной на феноменологической деструкции².

Зачем пытаться прочесть этику Канта феноменологически? Какие имеются основания для рассмотрения этой этики в феноменологической перспективе? Изучая его философию, я всегда обнаруживал некоторое противоречие между Кантом как феноменологом и Кантом как трансцендентальным идеалистом. Большинство комментаторов, в том числе и я, сосредоточивали внимание на этом противоречии в *Критике чистого*

*разума*³. Здесь оно вытекает из *Дедукции чистых рассудочных понятий*. Известно, что Кант написал две редакции *Критики чистого разума*. Во второй редакции он представляет совершенно новую версию *Дедукции*⁴. Смею утверждать, что Кант осуществил ее переработку для устранения указанного противоречия, т. е. Кант полагал, что его первая попытка дедукции была не вполне трансцендентальна.

В *Дедукции* собственно дедуктивного вывода категорий нет. Вместо этого делается попытка оправдать их применение в опыте, как на уровне закона/необходимости, так и на эмпирическом уровне. Другими словами, Кант полагает, что если он сможет оправдать применение категорий для объектов опыта, то, тем самым, обоснует законы естественной науки. Дедукция будет трансцендентальной, если будет исходить только из принципа, не данного в опыте, и покажет, что опыт невозможен без этого принципа. Опыт невозможен без своего единства – и Кант показывает, каким образом объективное единство апперцепции является необходимой компонентой единства опыта.

Строго трансцендентальная дедукция представлена Кантом только во второй редакции *Критики чистого разума*. В первой редакции путь Канта к единству опыта, данному в трансцендентальной апперцепции, пролегает через три эмпирических синтеза, которые раскрывают свой априорный характер. Иными словами, Кант исходит из эмпирического модуса сознания и, раскрывая сущность каждого синтеза, продвигается к трансцендентальному модусу.

Такой тип развития дедукции, т. е. движение от эмпирического модуса сознания к трансцендентальному, осуществляется только в первой редакции. Кант не осуществляет его нигде, кроме *Критики чистого разума*. Если бы я смотрел на философию Канта только как на трансцендентальный идеализм, я бы сказал, что *Критика чистого разума* испорчена ходом развития дедукции и поэтому должна быть переработана.

Однако я всегда находил развитие дедукции в первой редакции более последовательным и плодотворным по сравнению с выводом категорий во второй редакции. Здесь я не одинок – Мартин Хайдеггер, Эдмунд Гуссерль и Ричард Аквила также уделяют большое внимание развитию дедукции в первой редакции. По мнению этих исследователей, дедукция категорий в первой редакции *Критики* имеет определенный феноменологический подтекст⁵.

Два способа дедукции категорий у Канта указывают на проблемы его методологии. Согласно Гуссерлю, в первой редакции Кант применяет регрессивный метод; это мешает ему увидеть истинную глубину возможностей, которые могли бы открыться при разработке дедукции категорий. Суть регрессивного метода состоит в продвижении от следствия к причине, от эмпирического опыта к принципам. Однако, по моему мнению, утверждение о применении Кантом регрессивного метода весьма проблематично. Регрессивный метод работает с такими областями объектов, как, например, объекты естественных наук – здесь исследователь имеет возможность для

восхождения от следствия к причине. Но я не уверен, что регрессивный анализ применим для области чистого сознания, так как здесь отсутствует наблюдение объектов. Далее, причинность есть категория рассудка, в *Дедукции* Кант пытается обосновать применение категорий, поэтому использование причинности для обоснования применения категорий помещало бы аргументацию Канта в порочный круг доказательства. Таким образом, я не согласен здесь с Гуссерлем.

Я не собираюсь уделять слишком много внимания проблеме метода дедукции в *Критике чистого разума*. Однако, с вашего позволения, отмечу, что способ дедукции категорий в первой редакции предстает в более приемлемом виде, если для его истолкования применить подход Ричарда Аквилы. Аквила склонен относиться к эмпирическим синтезам как к структурам сознания, которые могут быть поняты в терминах интенциональности. Поэтому эмпирические синтезы следовало бы исследовать после осуществления редукции, для того чтобы увидеть, как раскрывается интенциональная структура сознания. Если бы я получил некоторую свободу экзегезы, то мог бы высказать следующее: Кант выключает естественную установку, чтобы достичь феномена эмпирических синтезов для экспозиции дальнейшей рефлексии над нозетическими элементами сознания, делающими опыт возможным. Ниже я вернусь к упомянутым здесь элементам феноменологической методологии. Но я надеюсь, что доказал свое положение: среди исследователей кантианской философии нет согласия в вопросе о путях ее истолкования, и один из возможных способов прочтения Канта – феноменологический.

Похожее противоречие я нахожу и в этических сочинениях Канта. Действительно, можно сказать, что в них оно более выражено, поскольку Кант никогда не правил их для коррекции этой несогласованности. Особенно выделяется напряжение между тем, что я мог бы назвать феноменологическим подходом, и строго трансцендентальной позицией в двух главных текстах Канта, посвященных проблеме морального: *Основоположение к метафизике нравов* и *Критика практического разума*.

В мои намерения не входит исследовать все различия между этими текстами: такое исследование составляет отдельный проект; к тому же Кант в действительности утверждает, что данные тексты независимы друг от друга. Структура *Критики практического разума* оформляется Кантом по образцу структуры *Критики чистого разума*. При этом Кант начинает *Критику практического разума* с дедукции морального принципа, которая развертывается способом, аналогичным способу развития дедукции категорий во второй редакции *Критики чистого разума*, т. е. трансцендентально.

Критику практического разума Кант начинает с основоположения свободы, или автономии. Действительность свободы аподиктична, т. е. эта действительность есть самоданный и самоочевидный факт морального сознания. (Сознание действительности свободы подобно *Wesensschau* или сущностному усмотрению.) Через действи-

тельность своей автономии чистый разум сознает свою практическую способность.

Обосновывая свободу, Кант показывает, как моральный закон связан с понятием автономии. Все остальное в тексте вытекает из этого основополагающего факта и принципа. Таким образом, Кант начинает с первого принципа и затем переходит к выводу всего, что следует из первого принципа, т. е. действует строго в рамках трансцендентального идеализма. Далее Кант отмечает, что применяемый в *Критике практического разума* метод – синтетический: восхождение от принципов морали к моральному опыту. Метод Канта в *Критике практического разума* дедуктивный и порой приобретает характер математического доказательства⁷.

Существует одно исключение из утверждения Канта о независимости двух указанных текстов. Кант утверждает, что *Критика практического разума* предполагает *Основоположение*, но лишь в той мере, насколько *Основоположение* знакомит нас “с принципом долга и дает и оправдывает определенную формулу долга”⁸. Так как *Критика практического разума* действительно предполагает *Основоположение*, то, по крайней мере, имеется указание на существенное значение *Основоположения* для разработки морального. Может быть, в таком случае феноменологическая дескрипция должна предшествовать трансцендентальной аргументации? Давайте посмотрим.

Так же как и Гуссерль, который говорит о применении Кантом регрессивного метода в дедукции категорий в первой редакции *Критики чистого разума*, Левис Уайт Бекк утверждает, что Кант использует регрессивный метод в своих малых работах, в частности в *Пролегоменах ко всякой будущей метафизике* и в *Основоположении*. Я испытываю затруднения в поиске продвижения от каких-либо эмпирических действий к причинам в этих двух произведениях. Более того, проблема с регрессивным методом исчезает для области морального. Кант весьма определенно заявляет в *Основоположении*, что понятие долга не есть “понятие, почерпнутое из опыта”, и потому не относится к какому-либо объекту (*Основоположение*, 99; *Foundations*, 22; *Grundlegung*, 406).

Следует обратить внимание на то, что Кант не говорит об использовании регрессивного метода ни в *Пролегоменах*, ни в *Основоположении*. Напротив, он утверждает, что осуществляет анализ. Таким образом, Кант в действительности признает, что его методы в двух первых *Критиках* и методы в других работах различны. Итак, мы имеем следующие вопросы: в чем состоит указанное различие и в чем суть анализа в *Основоположении* для Канта? Я думаю, если мы сможем прийти к пониманию существа Кантовой аналитики, то сможем утверждать, что методология Канта скорее феноменологическая, чем регрессивная. Стоит отметить, что Кант, строго говоря, не применяет феноменологический метод, т. е. он нигде его не артикулирует. Тем не менее, я считаю, что развитие темы в *Основоположении* может быть понято феноменологически, а феноменологическое прочтение этики Канта более плодотворно, чем интер-

претация, исходящая из предположения о регрессивном характере метода. На самом деле несогласованности у Канта объясняются простым обстоятельством: он делает первые шаги в совершенно новом для истории мысли направлении, и необычность этого заставляет его обращаться к новым способам исследования.

Перед тем, как приступить к феноменологической интерпретации этики Канта, я думаю, следует кратко обозначить, в чем состоит феноменологический метод. Интерпретация феноменологии Гуссерля, осуществляемая Хайдеггером, весьма убедительна. Но, исходя из целей данного исследования, я по преимуществу буду обращаться к тем аспектам феноменологического метода, которые были разработаны Гуссерлем. Основным мотивом для феноменологии, согласно Гуссерлю, является обращение назад к самим вещам, *zu den Sachen selbst*. Другими словами, феноменолог должен схватывать *Sachen* в их данности. Если я обращаюсь к *Sachen* как к феноменам, то схватываю феномены так, как они даны, или, говоря словами Хайдеггера, схватываю феномены способом, которым они показывают себя из самих себя. Феномен не есть трансцендентный объект. Напротив, феноменолог схватывает феномены в их явленности сознанию. Для этого необходимо заключить в скобки естественный мир и наше отношение к нему как к миру трансцендентных объектов и тем самым схватить опыт как переживание (*Erlebnis*).

Через схватывание переживания феноменолог соприкасается с интенциональностью. Интенциональность сознания означает, что сознание всегда понимается как "сознание о...". Понятие интенции предполагает способ интендированности и интендированный предмет, они соотнесены как ноззис и нозма. Ноззис есть самоисполнение акта, например исполнение восприятия, воображения, воления. Нозма отсылает к существу интендированного предмета, примеры нозматического – воспринятое как таковое, воображаемое как таковое, волимое как таковое.

Анализируя интенциональность представления, феноменолог обращается не к субъекту представления и трансцендентному объекту, а к способу, каким сознание схватывает нечто в его явленности. Для того чтобы схватить переживание восприятия, мы должны заключить в скобки, или выключить, естественную установку и обратиться к феноменам в их данности сознанию. При этом, согласно Гуссерлю, целью феноменологии является схватывание, или усмотрение, сущности (*Wesensschau*), а не описание частных. Таким образом, феноменология обращена к тому, что есть *a priori*.

Хайдеггер в своем раннем лекционном курсе *Прологомены к истории понятия времени* дает следующее определение феноменологии: *"Феноменология – это аналитическая дескрипция интенциональности в ее априорности"* (НСТ, 79; PGZ, 108; ПИПВ, 85)⁹. Я использую дефиницию Хайдеггера из *Прологомен к истории понятия времени* преднамеренно, эта дефиниция указывает на результаты анализа и таким образом возвращает нас к Канту. Анализ здесь – *"выявляющее членение того, что созерцаемо в себе самом"* (там же).

В аналитической дескрипции “подразумевается лишь *прямое самосхватывание* тематического предмета” (там же).

Как указывает Хайдеггер, тематическим предметом феноменологии является то, что по большей части утаивает себя, т. е. феноменология пытается открыть то, что не схватывается в естественной установке. Хотя бы я и сознаю нечто, будучи погруженным в реальный мир, я, как правило, не осознаю интенционального характера сознания этого нечто. Феноменолог должен выявлять то, что для естественной установки остается скрытым. Подступ к выявляющей рефлексии обеспечивает феноменологическая редукция. Так мы можем достичь аналитической дескрипции.

Анализ, осуществляемый Кантом в *Основоположении*, скорее сравним с указанным, чем с регрессивным методом. Но единственный способ увидеть это – позволить кантовскому анализу осуществиться в задаваемом здесь направлении. Таким образом, представляется вполне уместным обратиться сейчас к анализу морального в *Основоположении*.

Главная задача Канта в *Основоположении* состоит, как это явствует из названия работы, в том, чтобы положить основание морали. Другими словами, Кант стремится выявить априорные структуры, конституирующие моральный опыт. К решению этой задачи Кант приступает в предисловии к *Основоположению*; здесь он рассматривает основное разделение наук на логику, физику и этику. Кант принимает такое деление и указывает, что улучшить его можно только одним способом – снабдить эти науки их принципами, т. е. положить основания этих наук.

Важно отметить, что и этика, и физика имеют эмпирическую и рациональную, или апостериорную и априорную, составляющие. В *Основоположении* Канта интересует этика и, прежде всего, этика в ее а priori. Другими словами, моральные действия, так как они происходят в обыденности, Кантом не рассматриваются. Напротив, Кант поднимает вопрос о том, что конституирует моральную деятельность как таковую. Эта проблема, согласно Канту, относится к области чистой философии морали, к такому способу построения этики, который свободен от любого воздействия со стороны социальной и практической антропологии. Предметом последней является только этическое поведение, выражаемое в конкретных человеческих поступках.

В *Основоположении* отсутствует специальное рассмотрение практической антропологии, так как Кант не придает ей большого значения. Известно, что Кант обсуждал ее в ряде работ, посвященных этике и образованию. Но истолкование эмпирической морали возможно, согласно Канту, только после предварительного изучения того, что есть моральное действие как таковое. Кант приступает к весьма непростому предприятию, он пытается исследовать возможности основоположения принципов морального как такового, т. е. принципов, действенных не только для человека, но и для “разумного существа вообще”, которое может быть интерпретировано в данном контексте как моральный субъект.

Основная идея состоит в том, что “основу обязательности должно искать не в природе человека или в обстоятельствах в мире, в какие он поставлен” (Основоположение, 47; Foundations, 4; Grundlegung, 389), а в моральном сознании. Феноменологический подтекст здесь вполне очевиден. Кант намеревается взять в скобки естественную установку и, выключив ее, приблизиться к структурам сознания, конституирующим моральное. Говоря точнее, в скобки заключается практическая антропология, которая исследует мораль в ее обыденности.

Заклучив в скобки естественную установку, Кант получает возможность направить внимание на моральное сознание. В исследовании морального сознания его самопредставленным аспектом является воля. В *Основоположении* Кант предполагает выяснить, в чем состоит добрая воля, которую я понимаю здесь как моральное сознание. Моральное сознание есть сознание того, что я должен делать; или, как говорит Кант, оно есть сознание того, что есть безусловное благо. При таком понимании моральное сознание интенционально как “сознание о том, что есть благо”.

Если считать, что Кант обращен именно к моральному сознанию, то его исследование можно назвать разработкой интенциональности морального. Для исследования такого типа было бы интересно проинтерпретировать уже полученные мною результаты в терминах “воление” и “волимое как таковое” (Ideas, 257; Ideen, 239)”. Воление и волимое как таковое соответствуют ноэтической и ноэматической составляющим морального сознания. В рамках предложенной схемы я не обращаюсь к натуралистическому истолкованию морального действия, которое рассматривает моральное действие через реальные последствия или эмпирические осуществления. Как первое, так и второе – трансцендентные смыслы морального действия, они относятся к действиям, погруженным в “мир фактов и наличностей” (Ideas, 93; Ideen, 59). Вместо этого, я бы хотел обратиться к акту воления морального субъекта и к предмету, являющемуся содержанием акта воления.

В первом разделе *Основоположения* Кант, заключая в скобки естественную установку, направляет свое внимание на моральное сознание как таковое. Целью первого раздела является продвижение от общепринятых и расхожих представлений о морали к моральному в его a priori. Поскольку Кант заключил естественную установку в скобки, то общепринятые представления о морали не могут быть рассмотрены натуралистически. Канту необходимо осуществить отсылку к смыслу морального, исходящему из сознания моральным субъектом смысла воления. Это должно быть некоторым смысловым содержанием моральной интенции, некоторым моральным Erlebnis.

Итак, проблема состоит в следующем: какой феномен открывает доступ к моральному сознанию, если естественная установка взята в скобки? Существует ли переживание, открывающее такой доступ? Можно ответить – да, этим переживанием по Канту является переживание долга. Как уже отмечалось при обсуждении пробле-

мы метода, долг не является эмпирическим понятием. Для натуралистической экспликации морали необходимо использование эмпирических понятий. В натуралистическом контексте, исследуя, например, принесшее мне счастье деяние, я должен бы был попытаться выяснить, какие последствия стали результатом этого деяния, какие склонности и мотивы привели меня к его совершению. Все эти эмпирические соображения естественной установки никак не отвечают на вопрос, почему это деяние можно назвать моральным. Эмпирик Дж. С. Милль, взгляды которого были глубоко натуралистичны, не смог, основываясь только на изучении последствий поступков, полностью объяснить мораль. Он признавал, что действие должно быть мотивировано чувством долга, чтобы быть признанным моральным. Но Милль не смог по настоящему оценить значение морального сознания¹¹.

Для разработки морального действия необходимо прежде обратиться к моральному сознанию. Согласно Канту, доступ к последнему открывает феномен долга. Феномен долга выявляет проблему того, что я должен делать, и указывает на смысл того, что я должен делать. Далее, осознание мною долга говорит, что деяние еще не является моральным, если оно совершается только сообразно долгу. Таким оно становится, если я совершаю его только как то, что я должен делать. Иначе говоря, долг указывает мне на то, что моральное действие должно быть действием по долгу. Таким образом, разыскание смысла того, как нечто волится, является ключевым для приближения к моральному сознанию. Ноэтически акт воления (способ интендирования морального) должен быть волением в соответствии с долгом. Ноэматически смысл акта воления должен состоять в действии по долгу. Только в таком случае можно признать действие моральным.

Как долг манифестирует себя в моральном сознании? Действие, совершаемое по долгу, должно быть соотнесено только с тем, каково целое воли морального субъекта в этом действии. Целое акта воли состоит в его направленности и в его исполненности. Согласно Канту, направленность акта воли, воление субъекта, выражает себя в максиме, которая связана с условиями субъекта. Максима скрыто или явно говорит о том, что я должен делать. Необходимо помнить, что единственно возможное отношение состоит здесь в том, что действие должно совершаться только ради долга.

Встает вопрос: что есть волимое в максиме? Предметом воления не могут быть последствия действия в реальном мире – следствия должны быть помещены в сферу, подвергающуюся редукции. Волимое как таковое состоит в том, чтобы максима приобрела статус всеобщности. Если максима, выражаемая моим волением, может приобрести такой статус, то моральная направленность моего воления осуществила себя. Несомненно, я могу иметь пустую интенцию в контексте морали. Сообразное с долгом действие или immoralное действие не могут исполниться как моральные. Но волимое как таковое заключается в исполнении всеобщности моей максимы.

Исполнение морального подразумевания проявляет себя в чувстве уважения. У Хайдеггера имеется истолкование того, каким образом уважение обладает интенциональной структурой чувства, хотя и является нечувственным чувством. Как чувство уважение есть и “чувствование к чему-то”, и чье-то чувство¹². Как нечувственное переживание уважение отодвигает все вне-моральные помыслы и дает мне осознание истинных мотивов моральных деяний. Именно через уважение я прихожу к сознанию того, что, поступая согласно своей воле, я не должен обращаться к посторонним моральным мотивам. Более того, я прихожу к сознанию того, что в своих поступках я должен полагать себя как моральный субъект. Я прихожу к сознанию того, что моя максима моральна, поскольку имеет силу всеобщего принципа. Таким образом, я прихожу к осознанию себя как подчиняющегося принципу, полагаемому мной самим, к осознанию себя как принуждаемого и побуждаемого только тем, что достойно уважения. Согласно Хайдеггеру, через уважение я прихожу к сознанию своей ответственности и ответственности за себя¹³.

Подчиняя себя по долгу всеобщему принципу, я прихожу к признанию того, что всеобщий принцип имеет характер закона, того, что я испытываю уважение к закону. Как результат этих изысканий Кант мог бы выразить отношения между ноэзисом и ноэмой через понятие о принципе, выражающем себя как закон. В первом разделе *Основоположения* Кант так выражает принцип воли: “Я не должен никогда поступать иначе, как только *по такой максиме, относительно которой я мог бы также желать, чтобы она стала всеобщим законом*” (*Основоположение*, 85; *Foundations*, 18; *Grundlegung*, 402).

К таким выводам приходит Кант через исследование долга¹³. Принцип воли есть нечто, имеющее общее признание, но в обыденной жизни мы склонны к его превратному истолкованию. Обращение к моральному сознанию как таковому через призму повседневности было бы вполне абсурдным, так как область морального сознания не есть еще область свершенных поступков. Тем не менее осмысленность принципа воли, осмысленность значения этого принципа не бесполезны в практическом аспекте, и такое проясняющее осмысление становится задачей для философа или феноменолога, обращающегося к проблеме морали. В частности, задача феноменолога состоит в прояснении смысла морального действия.

Хотя принцип морального уже известен, сущность морали остается скрытой, и Канту необходимо продолжить исследование. Я не буду рассматривать отношение Канта к популярной нравственной философии, поскольку это отослало бы нас к еще одной дискуссии о натуралистическом подходе к морали с его склонностью к моральной проповеди, к необходимости в рамках фундаментального исследования еще раз взять в скобки популярную нравственную философию.

Вместо этого я хочу обратиться к тому, что говорится у Канта об императивах воли и о принуждении воли. Как мы выяснили, повелевающая сила закона вытекает из чувства уважения. У Канта в *Основоположении* выделяются два вида императива: гипотетичес-

кий и категорический. Гипотетический императив определяет наши действия, соотносясь с их последствиями. Другими словами, гипотетический императив сообщает о необходимом для достижения определенной желаемой цели способе действия¹⁵. Так как количество целей желания может быть в принципе неограниченным, то также может быть неограниченным число гипотетических императивов. Более того, чувство принуждающей силы для гипотетических императивов отсутствует, так как они постоянно сменяют друг друга. Поэтому долженствование не связано с гипотетическими императивами и последние к сфере морального не относятся.

Для Канта единственным путем к моральному сознанию является выражение морального принципа как категорического императива. Такой вывод следует из исследования, осуществленного в первом разделе *Основоположения*. Закон должен иметь безусловный характер, и, согласно Канту, безусловность присуща именно категорическому императиву. Категорический императив, собственно, есть лишь еще один способ выражения морального принципа, открытого Кантом в первом разделе *Основоположения*. Вместо того чтобы говорить, что я должен поступать именно так, императивная форма универсализирует принцип и показывает мне, что *все существа, обладающие моральным сознанием*, должны поступать таким образом. Категорический императив выглядит следующим образом: *“Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом”* (Основоположение, 143; Foundations, 39; Grundlegung, 421). Таким образом, моральный принцип находит свое выражение в категорическом императиве, который манифестирует себя в сфере морального как закон. Это как если бы существовала потребность для морального сознания вывести данное посредством чувства уважения в сферу *λογος*¹⁶.

Принцип приобретает характер закона через утверждение своей всеобщности, так как утверждение о всеобщности принципа уже подразумевает его необходимость. Главное моральности состоит в том, чтобы представить моральное действие как действие по обязательности, поскольку при отсутствии принуждения обязательностью моральное не имеет собственно моральной ценности. Однако следует помнить, что сила обязательности имеет отношение к тому, как я должен действовать, а не к тому, как я действую. Данное исследование осуществляется на уровне морального сознания, и, таким образом, действенность категорического императива не равна действенности закона природы.

Встает вопрос: где берет начало принуждающая сила обязательности? Такая сила может происходить из смысла закона, но не из смысла категорического императива как такового. Бекк отмечает, что “категорический императив выражает необходимость действия”, но без силы закона исчезает его способность к принуждению¹⁷. Итак, власть закона содержит в себе и силу принуждения.

Сила принуждения закона, которую имеет в виду Кант, есть сила принуждения закона природы. Социальный закон не несет ха-

рактера необходимости и, следовательно, не может быть образцом для морального закона. Таким образом может служить закон природы, необходимый и обязательный.

Кантовская отсылка к закону природы может сделать проблематичным мой способ прочтения его философии. Введение понятия закона природы в данном пункте исследования, кажется, игнорирует процедуру редукции, произведенную Кантом ранее. Здесь я мог бы, наверно, обвинить Канта в возврате к естественной установке в исследовании морали. Однако такое обвинение возможно только в случае понимания естественного закона как чего-то полностью независимого от сознания, но такое понимание у Канта отсутствует. В *Критике чистого разума* законы природы первый раз представлены в разделе “Систематическое изложение всех синтетических основоположений рассудка” и, таким образом, выводятся из сознания. Синтетические основоположения могут быть интерпретированы как нозматическое. Так мы, может быть, сможем выявить смысл закона или необходимости, которым сознание всегда уже владеет.

Однако для морального сознания закон должен манифестировать себя иначе, чем для сознания объективирующего. В частности, это различие вырастает из проведения разграничения между *быть* и *должно быть*. Моральный закон должен обладать обязывающей властью закона природы, но он не имеет содержания последнего. Поэтому следует обратиться именно к форме закона. В рамках предложенной интерпретации я могу сказать, что воление, которое направлено на достижение действием характера, определенного необходимостью и законосообразностью, осуществляет себя так через форму закона. Другими словами, для морального сознания смысл необходимости схватывается в законообразующей форме¹⁸. От такого понимания закона Кант восходит к императиву долга: “*Поступай так, как если бы (als ob) максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы*” (Основоположение, 145; Foundations, 39; Grundlegung, 421). Можно сказать, что моральный закон *должен* быть таким же принуждающим, как и закон природы, хотя *быть* не есть случай морального закона. Действие закона природы есть лишь аналог принуждения долга в морали. В феноменологическом смысле – я сознаю, что если бы обязательность принуждения в морали была невозможна, то моральное действие было бы пусто и не стоило бы внимания.

Алфонсо Лингис в своей книге *Deathbound Subjectivity* говорит о том, что к проблеме закона у Канта следует подходить исходя из того факта, что единственным образцом закона для Канта была “логико-математическая” модель¹⁹. От себя добавлю, что Кант, вероятнее всего, мог позаимствовать только одну, известную в его время, работающую модель принуждающей необходимости. Лингис отмечает, что понятие закона имеет и другие смыслы, обращение к которым могло бы помочь понять, о чем хотел сказать Кант. В частности Лингис ссылается на открытые Хайдеггером в его студиях философии досократиков возможности понимания закона, например,

χρεον, δικη, μοιρα и *λογος*. Описанная Кантом обязывающая сила по своему смыслу подобна *λογος* и *δικη*. Исследование этих возможностей понимания закона увело бы нас в сторону, но теперь имеется намек на то, как проявляет себя закон в моральном сознании.

Если попробовать допустить, что в исследовании императива долга у Канта имеется слабое место, то можно предположить, что данная слабость состоит в очевидном недооценивании Кантом роли воображения для морального сознания. Как способность синтеза воображение в *Критике чистого разума* связывает чувственное и нечувственное, созерцание и категории рассудка. В разделе, посвященном схематизму, Кант показывает, как рассудок подводит данное в созерцании под принципы рассудка посредством трансцендентальной схемы воображения, понимаемой как трансцендентальное временное определение. Однако для уровня долженствования такой способ подведения под категории отсутствует и, строго говоря, разговор о схематизме для уровня морального сознания неуместен. Кант признает это несоответствие и пытается решить проблему соотношения природы и свободы в *Критике способности суждения* через указание на эстетический характер воображения и на связь воображения и символа. Но в целом Кант отказывается воображению в признании определяющей роли в сфере морального.

Тем не менее воображение проявляет себя в кантовской этике. Кант для формулы императива долга использует оборот *“als ob”*, или *“как если бы”*. Мне следует поступать так, *как если бы* максима моей воли могла бы быть всеобщим законом природы. Это показывает, каким образом мое моральное самополагание становится законосообразным. Для такой игры – *как если бы* – необходимо участие воображения. Другими словами, императив долга имеет сходство с феноменологической “фикцией”, фантазийным представлением о том, что первоначально дано моральному сознанию (*Ideas*, 184; *Ideen*, 163). Смысл феноменологической фикции в том, что она приводит нас на “путь от фактического к эйдетическому переживаемой действительности”²⁰.

Хотя фантазийное представление и не прописано в *Основоположении*, я все же могу истолковать характер императива долга аналогичным образом, привлекая понятие воображения. Как фантазийное представление императив долга обогащает понимание морального закона и наполняет его понятие содержанием. Содержанием здесь является самополагание себя как существа, способного к моральному суждению.

Назначение императива долга состоит в демонстрации способа оценки наших предполагаемых деяний. Другими словами, оценивая свой поступок с точки зрения законосообразности, я всякий раз сталкиваюсь с проблемой подведения поступка под закон. С другой стороны, суждение о поступке не должно принимать в расчет разнообразие последствий или соображения о счастье. Наоборот, я должен стремиться, следуя принуждению императива долга, к тому, чтобы мой поступок соответствовал всеобщей норме. Если я не могу сформулировать соответствующую форму закона максимуму моего

действия, или воление моего деяния не сообразно с законом, то совершаемый поступок не будет действием по долгу.

С проблемой подведения поступка под закон, способностью воображения и законом природы Кант имеет дело в *Критике практического разума* в разделе “О типике чистой практической способности суждения”. Здесь Кант пытается показать, что рассудок при использовании формы закона природы “делает этот закон природы лишь типом закона свободы”²¹. Далее, Кант, хотя и говорит с осторожностью о чем-то похожем на схему закона, все же вполне определенно указывает, что связь между свободой и природой не может осуществляться через схему синтеза воображения. Так как рассудок использует закон, и в первую очередь форму закона природы, то воображение не может быть основой для практического суждения и подведения поступка под чистый практический закон²².

Более того, когда в *Критике практического разума* Кант приводит наконец “правило способности суждения”, или типичу, он не использует для его формулы *als ob* и выражает его гипотетически, а не категорически²³. Итак, в отличие от *Основоположения*, возможность говорить о фантазийном представлении для *Критики практического разума* становится сомнительной. *Правило* вводится Кантом только как способ для сопоставления максим с формой и всеобщностью закона природы. Я утверждаю, что такое различие между этими произведениями связано с методологией. Кант продвигается в *Критике практического разума* от сущности к долгу и, следовательно, не осуществляет раскрытия эйдетического в переживаемой действительности, что можно было бы сказать в случае *Основоположения*. Таким образом, вводить понятие феноменологической фикции, как это было сделано для *Основоположения*, для *Критики практического разума* не нужно.

Обращение к фантазийному представлению открывает нам подход к сущности морали; в то же время знание того, как моральный субъект судит о своих поступках, сущности морали не раскрывает. Каким же образом можно вывести на свет сущность морали? В определенной степени сущность, или основание, морали выявляется через целое кантовского исследования и может заявить о себе только сейчас. Говоря о понятии уважения, я отмечал, что в целом воления и в волимом моральный субъект осознает свою самостоятельность, свою способность как к подчинению моральному закону, так и к полаганию морального закона²⁴. Именно эта способность есть основание для утверждения Кантом автономности морального субъекта. Автономия воли, или самозаконотворчество, представляет нам существо, которое в своем волении конституирует волимое как таковое, и для которого из нозмы волимого вытекает нозис воления. Автономная воля принадлежит такому существу, которое одновременно и активно, и пассивно. Определения автономии как бы предусматривают восстановление в грамматике среднего залогом²⁵, так как в своем действии моральный субъект есть и действующий, и претерпевающий.

Автономией воли я направлен к полаганию абсолютности существования собственного морального сознания²⁶. Ничто внешнее не может определять мое моральное сознание, и через автономию моей воли я обретаю свою самость. Как существо, обладающее автономией воли, я есть так, *как если бы* (снова обращение к воображению) я был собственным господином и одновременно рабом.

Согласно Канту, существо, воля которого автономна, полагает себя как цель, т. е. как нечто безусловно значимое. Обладая абсолютной ценностью, я независим, в этой значимости, ни от чего вне меня. Таким образом, моя значимость вытекает из меня самого. Только такое существо, которое в своем бытии есть цель, может понимать себя определяющим себя самого. Через такое истолкование я прихожу к сознанию того, кто я есть, а именно, я есть автономное существо, бытийствующее как цель в себе.

Однако сознание себя как цели включает больше, чем только понимание себя, определяющим себя самого. Это сознание включает сознание бытия других существ, подобных мне, т. е. сознание бытия других существ, имеющих абсолютную ценность и являющихся целями в себе. Иначе, здесь мы говорим об intersубъективности в морали. Встает вопрос, каким образом существо, которое есть самость, может осознать Другого как цель? Такое сознание должно быть следствием автономии моей собственной воли. То, что я обращаю свою максиму в закон, значит, что я "законодательствую для каждого"²⁷. Другими словами, существо, могущее полагать законы, полагая закон для себя, полагает его тем самым для каждого, кто подобен ему. Поэтому из моей способности к законодательству вытекает смысл другого Я. Я прихожу к сознанию другого Я через сознание своей способности к законодательству. Если одна самость подобна другой, то и другие должны делать то же, что должен делать я.

Согласно Канту, способностью к законодательству может обладать только такое автономное в своей воле существо, которое может полагать себя как цель. Для Канта такое существо разумно. Итак, сознание другого Я есть результат сознания моей собственной разумности. Схватываемый смысл Другого есть продолжение меня как разумного законодательствующего существа. Исходя из данного здесь понимания, Кант формулирует выражающий сущностную характеристику морального существа императив: *"Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как средству, но всегда в то же время и как к цели"* (Основоположение, 169; Foundations, 47; Grundlegung, 429). Согласно Канту данный императив есть "принцип человечества" (Основопол., 173; Foundations, 49; Grundlegung, 430).

Этот принцип, в котором (если мы не забываем о том, что он указывает на автономию воли) сущностно выражено моральное, обосновывает то, что Кант называет царством целей. Через понятие царства целей вырисовывается содержание кантовской концепции intersубъективности в сфере морали. Другими словами, это понятие отсылает к понятию со-бытия-с-другим, *Mitsein*. В царстве це-

лей все лица связаны системой “общих законов”, основой же системы общих законов является принцип человечества. Кант, по существу, проводит различие между членом и верховным главой царства целей. Все лица являются членами царства целей, поскольку каждый член царства и законодательствует, и подчинен этим законам. Как члены, все лица обладают равным статусом. С другой стороны, каждое лицо как верховный глава не подчинено воле никого другого, но в своем существовании независимо.

Каждое лицо в царстве целей обладает достоинством, которое, по Канту, есть “внутренняя ценность” (Основоположение, 187; Foundations, 53; Grundlegung, 435). Достоинство бесценно, речь о нем может идти только для такого существа, которое осознает автономность своей воли. Личность бесценна в том смысле, что для нее нельзя искать эквивалентную замену.

Поскольку мы приблизились к сущностному определению морали, я, с вашего позволения, обобщу то, что было раскрыто в феноменологическом прочтении Канта. Кантово исследование долга открывает такой смысл самости, через который я обнаруживаю себя как имеющее автономную волю существо, конституирующее себя и других. Данное исследование Канта согласуется с феноменологическим усмотрением сущности, или с феноменологической установкой видеть данное так, как оно показывает себя в своей непосредственности. Другой являет себя как мой аналог в моем сознании того, что он должен делать, и, следовательно, в осознании его как личности.

Однако в схватывании Другого через понятие о себе возникает неадекватность в понимании alter ego. Схватываем ли мы действительность alter ego или лишь нечто похожее, лишь аналогичное в своей одинаковости со мной? Что значит осознавать Другого как разумное существо? Не отменяем ли мы Другого, репрезентируя его через разумность? Как сказал Левинас, “разум не имеет множественного числа”, потому понимание Другого как разумного существа, равного в этом всем остальным разумным существам, устраняет Другого как другого²⁸. Далее, если я в своей самости невозможен без полагания Другого, а последний как другой устранен, то сводится к нулю и моя самость. Там, где все одинаково, нет ничего.

Если все растворяется в одинаковости, то Другой уже не бесценен. Наоборот, Другой тогда ничего не значит. Быть может, это и противоречит собственному замыслу Канта, но, по крайней мере, в том виде, в котором представлены результаты его исследования, Кантом предложено экономическое, по своему смыслу, учение о моральной одинаковости. Хайдеггер, когда он говорит, что царство целей есть, “по сути, коммерциализация личности”, по-видимому, имеет в виду такую экономику²⁹. *Коммерциализацией* обозначен здесь способ социальной связи, но, одновременно, *коммерциализация* означает то, что социальное сводится к торговле, к рынку. Для экономического учения о моральной одинаковости, для общества как рынка личность каждого в принципе суррогатна, так как спо-

способность видеть в людях своеобразие теряется. Действительно, хотя ценность каждого члена царства целей безотносительна, но для каждого из них имеется возможность эквивалентной замены. Если я вижу в Другом только свое подобие, то я произвожу полную подмену действительности Другого, так как исчезает возможность различения моей самости и самости Другого.

Проблематичность кантовской интерпретации смысла другого Я связана с тем, что Кант все-таки дитя своего времени; как бы он ни пытался разорвать круг обстоятельств своей эпохи, полностью сделать этого ему не удалось. Проблематичность кантовского исследования на этом уровне связана как с той метафизической традицией, которую он критиковал и пытался обновить, так и с его отношением к Просвещению. С одной стороны, выводы из его исследований имеют политическое значение. Канта интересовали возможности преодоления обществом феодальных и монархических пережитков. Кант все-таки жил в монархическом государстве, и его интерес к тому, как возможно равноправие, естествен. С другой стороны, исследования Канта имеют и философское значение. Его исследования – это поиск *αρχη*, т. е. основоположения, трансцендентального принципа, обосновывающего определение личности на таком уровне, где недействительны эмпирические соображения.

Однако я не думаю, что наш разговор о Канте может быть уже завершен, так как можно утверждать, что в его исследованиях есть и иные постижения смысла другого Я, свободные от понимания Другого как члена корпорации. Для того чтобы выяснить, имеются ли возможности истолкования смысла *alter ego*, которые остались у Канта неразвернутыми, необходима интерпретация, производящая деструкцию способа решения проблемы *alter ego*, представленного у Канта в явном виде. Другими словами, я хочу выяснить, что осталось несказанным в том, что сказал Кант. Вопрос в следующем: возможно ли такое понимание смысла Другого, которое противостоит осуществляемой в *Основоположении* трансцендентальной дескрипции и одновременно предполагается ею? Или, иначе, можно ли говорить о действительной анархической составляющей в кантовской дескрипции другого Я?

Чтобы Другой оставался другим, Другой должен быть чем-то большим в своей инаковости, т. е. несводимым к относительной ценности и незамещаемым тем, что есть лишь подобие меня самого. Таким образом, должна быть устранена возможность подмены в обоих указанных смыслах. Способ, которым Другой представляет себя, должен быть свободен от любого рода абсолютизирующих обобщений. Их отсутствие подразумевает, что сознание другого Я не есть нечто, что могло бы быть только полагаемо мною, т. е. что такое сознание превосходит любые концептуализации. Другими словами, обсуждение смысла Другого возможно, но ничто из сказанного в данном случае не будет адекватной репрезентацией другого Я.

Такое, свободное от абсолютизирующих обобщений, понимание Другого в действительности может быть выведено из кантовского по-

нения цели самой по себе. Можно спросить, откуда вытекает такое понимание Другого? Кант, говоря о царстве целей, вводит понятие верховного главы. Он не уточняет, что есть верховный глава; последний обычно интерпретируется как метафизическое понятие Бога.

Однако значение понятия верховного главы открыто и для других интерпретаций. Верховный глава есть тот, кто не подчинен воле никого другого (Основоположение, 187; Foundations, 52; Grudlegung, 434). Предлагаемое Кантом понимание цели самой по себе как того, что “выше всякой цены”, указывает на то, для чего невозможна подмена и отсутствует эквивалент. Такое понимание цели самой по себе не может быть выведено из представления об одинаковости со мной, так как эта цель вне и выше всяких сравнений с чем бы то ни было. Несмотря на то что сказанное относится к понятию верховного главы, оно так же может быть отнесено к понятию Другого у Канта. Однако Другой не может более рассматриваться как лицо, в кантовском понимании этого термина, так как смысл понятия Другого выходит за границы морального сознания.

Почему Другой – вне морального сознания? Кант делает весьма ясным положение о том, что моральное сознание не может понимать себя в качестве верховного главы, в особенности из-за того, что оно вытекает из чувства долга. Кант вполне твердо заявляет, что “долг не свойствен верховному главе” (Основоположение, 185; Foundations, 53; Grudlegung, 434). Кроме того, когда Кант описывает Другого как конечную цель, то говорит о Другом как о том, что не допускает никакого эквивалента. По своей сути Другой не есть нечто подобное мне и никак не может быть сведен к тому, что есть я. В действительности Другой есть нечто большее, превышающее то, что есть я. Другой есть “цель, вопреки которой никогда не следует поступать” – запрет, позже отдавшийся эхом в положении Левинаса: не подстрекай к причинению вреда другому человеку (Основоположение, 195; Foundations, 53; Grudlegung, 434). В самом деле, если достоинство означает бесценность, то к достоинству не относится ничего, что имело бы стоимость и цену. Далее, если Другой превышает то, что я есть как лицо, то я не могу полагать Другого. Другой есть тот, с кем я только встречаюсь, и я могу только оказаться перед ним. Таким образом, если моральное сознание полагает определения личности, а Другой не полагаем им, то любые определения личности всегда содержательно меньше, чем то, что есть Другой. Действительно, я нахожу, что моя связанность долгом по отношению к Другому асимметрична, т. е. Другой не имеет обязательств долга по отношению ко мне³⁰.

То, что Другой всегда больше любых определений личности, не означает, что Другой низводится до статуса объекта. Смысл этого положения в том, что Другой есть “высшее условие ограничения” моей воли, и, таким образом, приобретает статус верховного главы. Другой не может быть измерен, поэтому Левинас может сказать, что Другой есть господин. Господин – это тот, кто, не будучи верховным главой, не подчинен, но сам подчиняет; следовательно, я подчинен

Другому. То, что в своей сути не может быть измерено, становится мерой того, что есть я, того, с чем я обязан считаться в своих деяниях. Таким образом, Кант осуществляет разграничение между моральным сознанием, моей личностью и Другим; я постигаю смысл собственной самости как происходящий извне меня.

В действительности дескрипция Другого у Канта не связана с уравниванием и уподоблением Другого моему Я, а наоборот, направлена на его инаковость и отличность. Другой по отношению ко мне есть не член царства целей, а верховный глава или господин. Как нам следует понимать смысл термина “господин”? Другой как господин учит меня – я приучаюсь к неприкосновенности его достоинства. Всякий раз, когда я полагаю себе моральный закон, смысл другого Я открывает себя указанным образом, так как в предположении о том, что моральный закон должен приобрести характер всеобщности, на самом деле подразумевается, затронет или нет мой поступок чье-либо достоинство. Иначе говоря, мой выбор предопределен препятствием. Достоинство другого человека служит препятствием для моей естественной склонности к личному счастью; я обнаруживаю, что несу ответственность за неприкосновенность достоинства Другого. Таким образом, необходимость сформулировать для себя моральное предписание встает предо мной только потому, что я обнаруживаю в лице Другого препятствие для своего воления. Я приучаюсь к неприкосновенности достоинства Другого не из-за того, что он похож на меня, но потому, что именно через соблюдение неприкосновенности его достоинства я подчиняюсь моральной норме.

Приблизившись к моральной сущности самости, мы выясняем, что такая сущность разрушена. Я обнаруживаю, что в действительности моя моральность всегда уже предопределена препятствиями для моей воли, и потому я нахожу себя уже связанным долгом. Это как если бы Кант мог подойти к феномену долга и осуществить его феноменологическую дескрипцию только потому, что моральное сознание всегда уже разрушено тенью присутствия Другого³¹.

В заключение можно сказать следующее: феноменологическое прочтение открывает нам более глубокое, по сравнению с другими возможными способами прочтения, понимание моральной философии Канта. Интерпретация, основанная на феноменологической конструкции, демонстрирует, каким образом из феномена долга вытекает осознание моральности. Далее, можно видеть, что если мы сосредоточим свое внимание на том, как Sachen открывают себя, то понимание смысла другого Я выявляет себя, как это показано в *Основоположении*, без положения о подобии Я и другого Я. Иначе говоря, деструкция традиционного концепта радикализирует возможности кантовской философии морали. Феноменологическое прочтение демонстрирует не только кантовские разыскания но и анархичность кантовской мысли. И именно эта анархическая составляющая философии Канта предоставляет нам в эпоху конца метафизики предмет для размышлений.

Примечания

- ¹ Immanuel Kant, *The Foundations of Metaphysics of Morals* / Trans. Lewis White Beck [Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959] (далее как *Foundations*). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. 4 in *Kant's Gesammelte Schriften* [Berlin: Georg Reimer, 1911]. Русский пер. цит. по изд.: Кант И. *Сочинения в 4-х томах*. Т. 3. "Основоположение к метафизике нравов" (1785) (далее как *Основоположение*). М.: Московский философский фонд, 1997.
- ² Я модифицировал для своих целей Хайдеггеровы концепты "феноменологической конструкции" и "деструкции" (*The Basic Problems of Phenomenology* / Trans. Albert Hofstadter [Bloomington: Indiana University Press, 1982. P. 21–23]; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Bd. 24 *Gesamtausgabe* [Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1975. S. 30–32].
- ³ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason* / Trans. Norman Kemp Smith [New York: St. Martin's Press, 1965]; далее как *CPR*; *Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 3 in *Kant's Gesammelte Schriften* [Berlin: Georg Reimer, 1911].
- ⁴ Радикальной переработке подвергается еще только раздел "О паралогизмах чистого разума", который корректируется Кантом из-за сложности и непонятности, вызвавших множество критических замечаний к этому разделу. Однако было бы неправильно думать, что эта коррекция была вызвана нетрансцендентальным характером оригинальной версии.
- ⁵ В *Кризисе европейских наук* Гуссерль высоко оценивает глубину исследования рассудочной деятельности в первой редакции *Дедукции*. Рассудок может понять себя в "само-рефлексии", но управляет чувственным созерцанием скрыто. По Гуссерлю, Кант слишком рано прерывает свое исследование, подступая к "подлинным проблемам обоснования, которые открываются с данной, будто бы психологизированной позиции" (104). Edmund Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* / Trans. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).
- ⁶ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* / Trans. Lewis White Beck [Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956]; *Kritik der praktischen Vernunft*. Bd. 5 in *Kant's Gesammelte Schriften* [Berlin: Georg Reimer, 1911].
- ⁷ Кант даже вводит в текст теоремы.
- ⁸ Critique of Practical Reason, 8; в нем. изд., 8. Цит. по изд.: Кант И. *Сочинения в 4-х томах*. Т. 3. "Критика практического разума" (1788). М.: Московский философский фонд, 1997. С. 293 (далее как *КПР*).
- ⁹ Martin Heidegger, *History of the Concept of Time* / Trans. Theodore Kisiel [Bloomington: Indiana University Press, 1985] (далее как *НСТ*); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Bd. 20 *Gesamtausgabe* [Frankfurt/M.: Vittorio Klosterman, 1979] (далее как *PGZ*). Цит. по: Хайдеггер М. *Прологомены к истории понятия времени*. Томск: "Водолей", 1998. С. 85 (далее как *ПИПВ*).
- ¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas: Introduction to Pure Phenomenology* / Trans. W. R. Gibson [NY: Collier Books, 1962]. P. 257 (далее как *Ideas*); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 3 *Husserliana* [The Hague: Martinus Nijhoff, 1950] (далее как *Ideen*).
- ¹¹ Исследование долга и морального сознания проблематично для Милля, так как вступает в противоречие с эмпиризмом его философии.
- ¹² Анализ уважения у Хайдеггера представлен в *The Basic Problems of Phenomenology*. P. 131–137; нем. изд. S. 185–194. См. также: *Kant and the Problem of Metaphysics* / Trans. James S. Churchill [Bloomington: Indiana University Press, 1962]. P. 162–166; *Kant und das Problem der Metaphysik* [Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1973], S. 150–155 (далее как *KPM*).
- ¹³ *The Basic Problems of Phenomenology*. P. 136; нем. изд. S. 192.
- ¹⁴ В *Критике практического разума* Кант обращается к феномену долга только в конце "Аналитики чистого практического разума". Таким образом, скрытое со-

держание этого феномена не эксплицируется. Кроме того, методологическое различие между двумя этими работами выходит здесь на первый план.

15 У Канта: гипотетические императивы “представляют практическую необходимость возможного действия как средство достигнуть чего-нибудь другого, чего желают...” (*Основоположение*, 123). – Прим. пер.

16 Это некоторая аналогия категориальному созерцанию, присутствующая у Канта. Феномен долга осуществляется в чувстве уважения, в осознании собственной ответственности; такое сознание требует в то же время поиска своего выражения в категорической форме. Но то, что обретает свое выражение, есть чувствование принудительности морального предписания, вытекающее из чувства уважения. От принуждающей силы моральной нормы мы можем перейти к акту идеации, который экспонирует сущностное содержание, не отделенное от феномена долга, но вытекающее из него.

17 “Apodictic Imperatives”, Lewis White Beck. In Immanuel Kant, *The Foundations of Metaphysics of Morals with Critical Essays* / Trans. Lewis White Beck and ed. Robert Paul Wolf [NY: Macmillan, 1969]. P. 146.

18 В *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Bd. 31 *Gesamtausgabe* [Frankfurt/M.: Vittorio Klosterman, 1982], Хайдеггер делает ценное замечание по поводу формализма закона: “Das Formale ist nicht das unbestimmte Leere, sondern gerade das ‘Bestimmende’ (*forma*, *eidos*)” (S. 279).

19 Alphonso Lingis, *Dealthpund Subjectivity* [Bloomington: Indiana University Press, 1989]. P. 42.

20 Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology* / Trans. F.dward G. Ballard and Lester E. Embree [Evanston: Northwestern University Press, 1967]. P. 91. В *Echos* Джон Саллис говорит, что фиктивное воображение “сущностно удостоверяет действительную открытость сферы вещей как они есть” (John Sallis, *Echos: After Heidegger* [Bloomington: Indiana University Press, 1990]. P. 98).

21 *Critique of Practical Reason*, 72; в нем. изд., 70; КНР, 459.

22 Необходимо помнить, что Хайдеггер рассматривает истолкование уважения, а не типичу практической способности суждения, как точку в моральной философии Канта, в которой проявляется смысл конечности.

23 *Critique of Practical Reason*, 72; в нем. изд., 69; КНР, 457.

24 Хайдеггер весьма точен, когда усматривает в уважении нечувственную само-аффектацию практического разума. Уважение имеет характер “чистой рецептивности” и “чистой спонтанности” в том смысле, что всякая данность определена преданным (*KPM*, 166; нем. изд., 154). Таким образом, уважение соотносится с Кантовым понятием трансцендентальной способности воображения, которую Хайдеггер истолковывает через понятие “изначального времени” (*KPM*, 202; нем. изд., 190). Однако я полагаю значимым указание на то, что Хайдеггер не осуществляет тематического развития своих постижений кантовского понятия воображения, и в особенности там, где дело касается практического разума. Хайдеггер показывает, что уважение есть само-аффектация, но его обсуждение воображения и изначального времени связано только с *Критикой чистого разума* и не обращается к *Критике практического разума*.

Одно из возможных оснований отсутствия у Хайдеггера развернутой разработки проблемы роли воображения в деятельности практического разума состоит в том, что в философии Канта воображение и время преимущественно соотносены с предметностью (*Vorhandenheit*), а не с моральностью. Вторым возможным основанием является то, что временность проявляет себя более чем одним способом. Первый – через способность воображения, другой – в чувстве уважения. Наконец, Хайдеггер в действительности отмечает, что “изначальное время делает возможным (*ermöglicht*) трансцендентальную способность воображения” в качестве само-аффектации (Нем. изд. *KPM* | 190). Вышеказанное должно показать, что Хайдеггер обращается к смыслу конечности и не затрагивает воображения как такового. Далее, Хайдеггер отмечает, что “продуктивная способность воображения” понимается неадекватно, когда мы пытаемся

говорить о ее “творческих возможностях” (КРМ, 147; нем. изд., 135). Третьим возможным основанием является то, что путь к способности воображения практического разума кажется ведет нас к *Критике способности суждения* и понятию возвышенного. Кант говорит, что долг имеет достоинство величественного. (*Foundations*, 58; *Grundlegung*, 443–444; и *Critique of Practical Reason*, 89; в нем. изд., 86). Однако Хайдеггер не осуществляет продвижения в этом направлении. Я также хочу заметить, что в *The Basic Problems of Phenomenology* и в *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, где Хайдеггер обсуждает понятия уважения и свободы у Канта, кантовское понятие способности воображения даже не затрагивается, хотя разговор об *eidos* в воображении вне контекста философии Канта в *Basic Problems* наличествует.

Результаты интерпретации Хайдеггером философии Канта интересны. Однако мое эссе посвящено не разработке смысла бытия по Хайдеггеру и не попыткам выявить укорененность этического в конечности человеческого бытия, но в большей степени выяснению сущности морали и ее связи с проблемой другого Я в практической философии Канта.

²⁵ Имеется в виду грамматика английского языка, в которой раньше существовал средний, или медиальный, залог. – Прим. пер.

²⁶ Это соображение, приведенное в переработанном виде, я почерпнул у Лингиса в *Deathbound Subjectivity*, 46.

²⁷ *Deathbound Subjectivity*, 53.

²⁸ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* / Trans. Alphonso Lingis [Pittsburgh: Duquesne University Press], P. 119.

²⁹ *The Basic Problems of Phenomenology*, 139, 148–149; нем. изд., 197, 211–212.

³⁰ Пассивность моего Я в отношении Другого отсылает к темпоральности. Смысл понятия Другого включает отсылку к ушедшему прошлому, которое никогда не станет настоящим. Таким образом, понятие времени возникает в этике Канта, но оно отличается от времени, укорененном в само-аффектации конечной самости. Такой смысл временности анархичен, он указывает на нравственный смысл понятия другого Я, превосходящий любые попытки создания теории этического, вырастающей из Хайдеггера понятия конечности.

Я утверждаю, что современные проекты этики, ориентирующиеся на Хайдеггера, возвращают нас к восстановлению царства целей в качестве *arête*. Такие проекты сводят этическое к эстетическому или обрываются на концепте существа, способного к формулировке только гипотетических императивов, и будто бы через это свободного. Я немного схитрил, когда пытался разработать этические аспекты коммуникации в ориентации на Хайдеггера, особенно если учитывать, что аутентичное определение личности требует, чтобы Я предполагалось бытийствующим с другими Я.

Вместо ориентированной на Канта этической концепции, быть может, лучшее, что мы можем почерпнуть у Хайдеггера, есть некоторое подобие Аристотелевой этики добродетели. Возможно, было бы лучше связывать подлинность экзистирования с *arete*, а не с моральным законом. В данном контексте добродетель могла бы пониматься как смысл экзистирования, полностью определенный логосом или степенью нашего постижения экзистенциальной подлинности.

³¹ Если мы позволим себе шагнуть за пределы *Основположения* к предпрятию *Метафизического положения начал учения о добродетели*, то мы встретимся с интересным пониманием Другого, представленным у Канта в описании совести. В *Tugendlehre* Кант раскрывает укорененность совести в самодеятельности. Практический разум повелевает через совесть, совесть понимается Кантом как “глас внутреннего судьи” (*Ethical Philosophy*, 60; нем. изд., 401). Такой образ очевидно тривиален.

Однако в понимании совести у Канта присутствует неожиданная составляющая, отсылающая к анархичности. Кант указывает, что совесть заставляет “поступать как будто бы в соответствии с повелением кого-то другого” и “по-

лагать, что судит о поступках кто-то другой" (*Ethical Philosophy*, 101; нем. изд., 438). Далее, этот кто-то "должен быть всемогущим", и Кант именует его Богом (*Ethical Philosophy*, 102; нем. изд., 439). Таким образом, совесть "подотчетна" Другому или верховному главе (*Ethical Philosophy*, 102; нем. изд., 439). Разоблачающий голос совести указывает на Другого, который отличен от меня; тем самым у Канта подразумевается, что практический разум не может повелевать мною при отсутствии полагания другого Я. Внутренний голос должен быть ответом на чье-то повеление, иначе совесть бессильна. Такой поворот к Другому указывает, что самодеятельность всегда уже ограничена Другим, что только само-полаганием закона и само-подчинением закону определить моральный смысл действия нельзя (Immanuel Kant, *Ethical Philosophy* / Trans. James W. Ellington [Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1983]; *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. Bd. 6 *Kant's gesammelte Schriften* [Berlin: Georg Reimer, 1911]).

Перевод М. В. Будулуца выполнен по:
Research in Phenomenology. Vol. XXVII, 1997. P. 167–188.