

ЗЛО И СВОБОДА

*Рассуждения в связи
с «Религией в пределах
только разума»
Иммануила Канта*

Борис Капустин

СЕРИЯ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ

ТЕОРИЯ

ВЫСШАЯ

ШКОЛА

ЭКОНОМИКИ

С Е Р И Я

П О Л И Т И Ч Е С К А Я

Т Е О Р И Я

ЗЛО И СВОБОДА

*Рассуждения в связи
с «Религией в пределах
только разума»
Иммануила Канта*

БОРИС КАПУСТИН



*Издательский дом
Высшей школы экономики*
МОСКВА, 2016

УДК 32
ББК 66.0
К20

Книга рекомендована к печати Институтом философии РАН.

Составитель серии
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Дизайн серии
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Рецензенты
профессор факультета теологии
Университета Уппсалы (Швеция)
ЕЛЕНА НАМЛИ;

доктор философских наук, профессор, заведующий
сектором этики Института философии РАН
РУБЕН АПРЕСЯН

Капустин, Б. Г.
К20 Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта [Текст] / Б. Г. Капустин; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. — 272 с. — (Политическая теория). — 600 экз. — ISBN 978-5-7598-1385-9 (в пер.).

Книга посвящена раскрытию необходимых связей между свободой и злом. Отвлечение от них не препятствует конструированию абстрактной идеи свободы, но оно не позволяет понять ее как всегда конкретные практики освобождения. Почему чистая моральная философия или нормативная этика слепа в отношении этого различия между «свободой как идеей» и «свободой как освобождением»? Как преодолеть такую слепоту и как такое преодоление трансформирует этическую мысль, историоризируя и политизируя ее? Должна ли трансформированная таким образом этическая мысль удержать некоторые ключевые понятия чистой моральной философии, и прежде всего — формальное понятие долга, для того чтобы быть последовательно и бескомпромиссно исторической и политической? Эти вопросы находятся в центре данной книги. Их обсуждение разворачивается в контексте анализа и критики кантовской моральной философии — как ее метафизического «канона», так и его ревизии в позднейших сочинениях Канта, и в первую очередь в «Религии в пределах только разума».

Книга адресована всем интересующимся моральной и политической философией, изучающим и преподающим эти дисциплины.

УДК 32
ББК 66.0

ISBN 978-5-7598-1385-9

© Капустин Б.Г., 2016
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
I. О «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА» КАК КОНФУЗЕ.....	29
II. ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ ДОБРОМ, ЗЛОМ И СВОБОДОЙ В «ЭТИЧЕСКОМ КАНОНЕ» КАНТА	45
III. ПОПЫТКА УСТРАНИТЬ ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ СВЯЗЕЙ МЕЖДУ ДОБРОМ, ЗЛОМ И СВОБОДОЙ В «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА»	72
IV. О «НЕВОЗМОЖНОСТИ» «МЯТЕЖА ПРОТИВ МОРАЛИ»: ЭТИЧЕСКИЕ АРГУМЕНТЫ	101
V. САМОУБИЙСТВО КАК МОРАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА, ИЛИ О ТОМ ЖЕ В МИНИАТЮРЕ ЧАСТНОЙ ЖИЗНИ	122
VI. ЧИСТЫЙ ДОЛГ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ, ИЛИ О ВОЗМОЖНОСТИ «НЕВОЗМОЖНОГО» «МЯТЕЖА ПРОТИВ МОРАЛИ»	158
VII. ИСЧЕЗНОВЕНИЕ СВОБОДЫ И ЕГО СЛЕДСТВИЯ, ИЛИ ВНОВЬ О ПАРАДОКСАХ «РЕЛИГИИ В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА»	176

VIII. РЕВОЛЮЦИЯ КАК РЕАЛЬНОСТЬ «НЕВОЗМОЖНОГО» «МЯТЕЖА ПРОТИВ МОРАЛИ»: АРГУМЕНТЫ ПОЛИТИКИ.	215
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.	249

ВВЕДЕНИЕ

Данная книга — не кантоведческое исследование, если под кантоведением понимать историко-философское предприятие, направленное на выяснение того, что «в самом деле» сказал или имел в виду Кант, заявляя то, что мы находим в его текстах, а также на доказательство целостности его философии (во всяком случае, «критического» периода) и отсутствия противоречий между его взглядами. В отношении первого — того, что он «в самом деле» сказал или имел в виду, мне кажется, проще и надежнее исходить из предположения, что мыслитель его калибра был в состоянии адекватно выразить себя и говорить именно то, что он собирался сказать и имел в виду. Во всяком случае, есть смысл хотя бы *prima facie* серьезно отнестись к увещанию самого Канта, обращенному к его «последователям» и критикам, его сочинения «понимать буквально и рассматривать *только* с позиций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления» (курсив мой. — Б. К.)¹. Что касается второго — противоречий между его взглядами, то попытки их «примирения» или демонстрации их мнимости только препятствуют постижению творческой динамики мысли Канта, ее взрывной силы и того крайне редкого ее достоинства, которое состоит в способности побуждать нашу мысль двигаться дальше тех пределов, к которым сам Кант хотел нас подвести. Такие креативные противоречия Канта, точнее, то, что автор этой книги полагает в качестве таковых, являются подлинным драйвером изложенных в ней рассуждений.

Данная книга — о трудностях и возможностях осмысления свободы человека. И эти трудности, и эти возможности в огромной мере обусловлены ее *необхо-*

¹ Кант И. Заявление по поводу Наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 625–626.

димой связью со злом, поэтому название книги — «Зло и свобода» — отражает тот ракурс, в котором в ней предстает свобода. Трудности и возможности осмысления свободы, о которых пойдет речь в книге, относятся именно к *свободе человека*, а не к *идее свободы*. Надо думать, при конструировании последней возникают свои специфические трудности и возможности, но они — с точки зрения легкости их преодоления или реализации — *ничто* по сравнению с трудностями и возможностями постижения свободы человека, которая может быть только той или иной *практикой свободы*.

Кант, как, пожалуй, никто другой, позволяет нам понять все значение разницы между конструированием идеи свободы и постижением ее практики. Уже в «Критике чистого разума» мы имеем целый набор логически безупречных определений свободы, которые, как нам может показаться, со всей надлежащей ясностью описывают ее². И вот после всего этого (и после всех остальных «Критик») мы читаем в поздней статье 1796 г.: свобода «сама по себе представляет собой тайну»³. Разве не рассеяла ее вся серия отточенных дефиниций свободы, которая проходит через три «Критики»? И если всем им не удалось пролить свет на эту тайну, то зачем они нужны и каково их отноше-

² Так, мы узнаём, что «свобода в трансцендентальном смысле» есть «особый вид причинности, по которой могли бы возникать события в мире», есть «способность безусловно начинать некоторое состояние, а стало быть, и ряд следствий его». Далее, «свобода в практическом смысле есть независимость воли (Willkür) от принуждения импульсами чувственности». В свою очередь, «наибольшая человеческая свобода» есть соответствие и подчинение таким законам, «благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных...». И так далее и тому подобное. См.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 227, 281, 328, а также с. 342, 470, 471 и др.

³ Кант И. О вельможном тоне, недавно возникшем в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 241.

ние к практической свободе человека? Вопрос этот — отнюдь не праздный и с точки зрения самого Канта. Ведь неумение «приблизить свою науку к человеку» — первый признак резко осуждаемой Кантом «педантичности», превращающей ее носителя в «карикатуру методического ума», в формалиста, не видящего за «оболочкой и скорлупой» «существа вещи», а таким «существом» может быть только *практическая цель*, а отнюдь не «бесполезная точность... в форме»⁴.

Морис Мерло-Понти выразил разницу (в определенных ситуациях превращающуюся в противоположность) между идеей свободы и практиками свободы следующим образом: «Мы должны помнить, что свобода становится фальшивой эмблемой — “мрачным дополнением” насилия, как только она оказывается всего лишь идеей, а мы начинаем защищать свободу вместо защиты свободных людей. <...> Сущность свободы в том, что она существует только в практиках свободы, в неизбежно несовершенных движениях, которые связывают нас с другими [людьми], с вещами этого мира, с работой, в смешении с опасностями нашей ситуации. В изолированном виде или понятая как принцип дискриминации... свобода есть не более чем злое божество, требующее своих гекатомб»⁵.

В «Критиках» Канта мы имеем как раз чистую *идею* свободы, сознательно и тщательно отделенную от всего «эмпирического» и «антропологического»⁶. Свобода,

⁴ См.: Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 г. // Там же. С. 302–303.

⁵ Merleau-Ponty M. Author's Preface // Merleau-Ponty M. Humanism and Terror / transl. J. O'Neill. Boston: Beacon Press, 1969. P. xxiv.

⁶ Это, конечно, не относится к изредка упоминаемой в них «наибольшей человеческой свободе» в рамках гражданского общества. Но дело даже не в том, что рассуждения об этой «человеческой свободе» маргинальны для трех «Критик». Важнее то, что она не только не имеет ничего общего с описываемыми в них «трансцендентальной» и «практической

конечно, не предстает у Канта «злым божеством, требующим своих гекатомб», но она и не может требовать их, абстрагируясь от всякой исторической конкретности, включая те ситуации, в которых это могло бы произойти. Однако редукция свободы к *идее* имеет свою цену, которая не может не озадачивать как в собственно нравственном, так и в политическом отношении. В этом редуцированном виде, с одной стороны, свобода, подобно тому, что характерно для оруэлловского «новояза», *неотличима от подчинения*. «Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же»⁷. Или, что то же самое, «*понятие долга* есть уже само по себе понятие о каком-то *принуждении* свободного произвола со стороны закона»⁸, и ведь лишь в таком при-

свободой», но и *прямо противоположна* им. Ведь «человеческая свобода» в гражданском обществе и состоит в том, что «каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной цели...» (Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 79). Иными словами, это есть свобода «разумных эгоистов» и *ничего больше*, тогда как свобода в качестве ключевого сюжета трех «Критик» предполагает именно не обусловленную *ничем* (включая все «естественные склонности» человека) спонтанность и «освобождение от эгоизма» как полное подчинение чистому моральному закону. В «Прологоменах ко всякой будущей метафизике» Кант проводит прямую «аналогию между правовым отношением человеческих поступков и механическим отношением движущихся сил», тем самым непосредственно уподобляя даже наилучшее гражданское общество «разумных эгоистов» *природе*, в которой моральной свободы не может быть по определению. См.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 181 (примеч.).

⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 290.

⁸ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Там же. Т. 4. Ч. 2. С. 312.

нуждении мы, по Канту, обретаем «свободную волю» (как неподчинение «естественным склонностям»).

Однако же верно, если говорить о практике человека, что свобода вне и без закона оказывается всего лишь самодурством и произволом, т.е. несвободой как диктатом прихотей и «страстей». Следовательно, сбрасывая принуждение закона как такового, мы всего лишь меняем форму рабства, а отнюдь не обретаем свободу. Это и ставит относительно *практик свободы* первый труднейший вопрос: каким образом возможна законосообразная свобода, не деградирующая в принуждение со стороны закона (морального или любого другого)? Иными словами и пользуясь кантовской терминологией, нужно понять не то, как возможен и что представляет собой «закон свободы», который ведь и есть не что иное, как сам практический разум и сам моральный закон, и потому он ровным счетом *ничего* о свободе как свободе сказать не может⁹, а то, как возможен и что представляет собой «свободный закон» в качестве принципа организации практики свободы реальных исторических людей.

С другой стороны, свобода превращается в «этическом каноне» Канта всего лишь в *инструмент*, служащий для достижения более высоких, чем она, целей, прежде всего — целей моральности, т.е. безусловного подчинения чистому долгу. Поэтому Кант во второй «Критике» со всей отчетливостью пишет: «...Идея свободы как способности абсолютной спонтанности была не потребностью, а аналитическим основоположением чистого спекулятивного разума, если *речь идет о возможности такой свободы*»¹⁰. *Потребностью* свобода, согласно Канту, как раз *не* является. Однако ее следует мыслить для решения некоторых других задач,

⁹ О тождестве «закона свободы» с моральным (практическим) законом см.: Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 388, 391, 457.

¹⁰ Кант И. Критика практического разума. С. 369.

таких как обнаружение ответа на вопрос о том, может ли разум найти путь к достоверности при заведомой противоречивости (антиномичности) представлений об абсолютной целокупности в синтезе явлений¹¹, или для «обоснования» — в качестве *ratio essendi* — морального закона¹².

Тем не менее в практиках свободы она никак не может выступать в качестве инструмента или средства. Это обстоятельство, обозревая первые практики свободы, создавшие Современность и характерные для нее, Алексис де Токвиль зафиксировал в своем знаменитом афоризме: «Кто ищет в свободе что-то другое, нежели она сама, создан, чтобы служить»¹³. Дело не в том, как поясняет Токвиль, что свобода не может приносить с собой никаких иных благ, помимо своего собственного «очарования», что она не в состоянии решать насущные и даже самые что ни на есть материальные проблемы жизни людей. Она может делать и делает это. Но суть в том, что ее нельзя обрести и нельзя ее надолго сохранить, если к ней стремятся ради этих отличных от нее самой благ. В этом смысле свобода напоминает конечное, или высшее, благо (счастье), как его описывал Ари-

¹¹ См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 265 и далее.

¹² См.: Кант И. Критика практического разума. С. 314. Здесь не место обсуждать предпринятую Кантом в третьей части «Основ метафизики нравственности» героическую попытку дедуцировать моральный закон из необходимости допущения идеи свободы, которая почти единогласно признаётся провалившейся. См. об этом: Allison H.E. *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis // Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays* / P. Guyer (ed.). Lanham (MD): Rowman & Littlefield, 1998. P. 273 ff. Нам достаточно указать на то, что, даже если бы предпринятая Кантом дедукция оказалась успешной, она лишь подтверждала бы сказанное нами ранее — инструментальное использование идеи свободы для достижения более высокой цели, а именно — «доказательства» необходимости морального закона.

¹³ Токвиль А. де. Старый порядок и революция. Гл. 4. СПб.: Алетейя, 2008. С. 151.

стотель. Таким конечное благо делает именно то, что к нему стремятся ради него самого, а не ради какого-то еще более высокого блага, в достижении которого данное благо выступит всего лишь средством. Однако неотъемлемое свойство конечного блага — то, что оно является причиной и условием создания «низших» благ, образующих «тело» «высшего блага»¹⁴.

Свобода в условиях Современности и оказывается таким конечным, или высшим, благом. А это ставит относительно практик свободы второй труднейший вопрос: каким образом *в этом качестве* свобода *возникает* в самой прозаической обыденной жизни людей, «материю» которой *в нормальных условиях* составляют и горизонты которой замыкают именно «низшие» блага? И каким образом в этом же качестве свобода может *сохраняться* в их жизни, поскольку она возвращается к «нормальности» после того, как гаснут протуберанцы свободы, выпущенные великими, но скоротечными моментами «творения истории»?

Кант, казалось бы, дает нам легкий ответ на оба вопроса, по сути дела *устраняющий* их как таковые. Свобода *всегда*, т.е. независимо от любых «эмпирических» обстоятельств, в которых может оказаться человек, обнаруживается как «нечто такое» в самом человеческом разуме¹⁵, а потому то, что можно назвать кантовской «феноменологией сознания»¹⁶, без труда

¹⁴ «Это так... — пишет Аристотель, — еще потому, что [счастье] — это начало в том смысле, что все [мы] ради него делаем все остальное, а [такое] начало и причину благ мы полагаем чем-то ценным и божественным» (*Аристотель. Никомахова этика*. 1102a // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 74).

¹⁵ См.: Кант И. Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 249.

¹⁶ В соответствии с наименованием самим Кантом первого раздела теоретической части своего «критического» проекта как «феноменологии». См.: Письмо к Марку Герцу от 21 фев-

находит свободу в качестве еще одного «факта чистого разума», точнее, она находит ее в качестве *все того же «единственного факта чистого разума»* (курсив мой. — Б. К.), которым является моральный закон¹⁷. Но в том-то и дело, что свобода, обнаруживаемая кантовской «феноменологией сознания», оказывается всего лишь и опять же *идеей* (или «понятием», как именует ее Кант в «Благой вести»), и мы вновь оказываемся перед великой «тайной» свободы, как только мы обращаем взор на практики человека.

Возможно, в целях дальнейшего прояснения разницы и возможных коллизий между идеей свободы и практиками свободы нам следует зайти с историко-философского конца. Бегло взглянем на то, *как* концептуализировал проблему свободы тот мыслитель, который, по общему признанию, оказал самое непосредственное влияние на этику Канта, — Жан-Жак Руссо и в чем именно его концептуализация свободы принципиально отличается от кантовской¹⁸.

Руссо открывает первую главу трактата «Об общественном договоре» знаменитой формулировкой: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах». При этом «в оковах» *все* — и подвластные, и их повелители (в еще большей мере, чем первые)¹⁹. Первая

раля 1772 г. // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 429.

¹⁷ См.: Кант И. Критика практического разума. С. 348.

¹⁸ Классическим трудом, раскрывающим влияние Руссо на Канта, является, конечно же, эссе Эрнста Кассирера «Кант и Руссо». См.: Cassirer E. Kant and Rousseau // Cassirer E. Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays / transl. J. Gutmann et al. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1970. Краткий обзор позднейших дискуссий по этой теме см.: James D. Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. P. 1 ff.

¹⁹ См.: Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 152.

часть этой формулировки — «человек рождается свободным» — несомненно, *нормативное* утверждение, и его можно было бы перевести на более привычный для нас язык так: «человек *должен быть* свободным». Равным образом *нелепо* представлять это утверждение в качестве «метафизического» (будто бы означающего то, что в дообщественном состоянии человек был свободен), как это делают редакторы в остальном великолепного отечественного издания трактатов Руссо²⁰, или пытаться (квази)научно опровергать его, как это делает, к примеру, Иеремия Бентам, указывая на то, что, конечно же, люди рождаются в совершенно беспомощном состоянии и в полнейшей зависимости от своих родителей²¹.

Однако самое интересное — это то, *что* позволяет Руссо сделать такое нормативное утверждение, причем именно в качестве универсального (человек вообще, т.е. *все люди*, «рождается свободным»). Ведь ничем похожим на кантовскую «феноменологию сознания», обнаруживающую «факт свободы» в самом чистом разуме, Руссо не занимается и целиком и полностью остается в мире «эмпирического»! Ответ на этот вопрос дает вторая часть приведенной выше формулировки: человек «повсюду» находится «в оковах». Это означает, что человек (предположительно все люди) *осознаёт несвободу* своего состояния, причем осознаёт ее именно как *недолжное*. Осознание наличного («эмпирического») состояния как недолжного и *есть* свидетельство того, что человек *имеет* некий стандарт, мерило, критерий оценки, с помощью которого это состояние опознаётся в качестве недолжного.

Не будем ставить перед Руссо невозможный в рамках его философии вопрос о том, откуда взялся у че-

²⁰ См.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 640.

²¹ См.: Bentham J.A. Critical Examination of the Declaration of Rights // Bentham's Political Thought / B. Parekh (ed.). L.: Croom Helm, 1973. P. 262.

ловека этот критерий оценки действительности²². Нам важнее отметить тот ход мысли, благодаря которому нормативное *привязывается* к «эмпирическому» и *остается в его рамках*. Этот ход можно передать следующим образом: *так как мы «в оковах»*, т.е. поскольку мы осознаём наше наличное состояние как недолжное, постольку мы «рождены свободными». Осознание нашей несвободы доказывает, что *в действительности мы не рабы*, следовательно, действительность рабства является *ложной действительностью* (отсюда следует вся руссоистская критика «цивилизации»), и — в отличие от рабов, для которых действительность рабства является *истинной*, — мы *вправе* рассуждать о свободе и требовать ее, заявляя, что «человек рождается свободным»²³. Много позднее Владимир Ленин разовьет эту мысль следующим образом: «Раб, сознающий свое рабское положение и борющийся против него, есть революционер. Раб, не сознающий своего рабства и прозябающий в молчаливой, бессознательной и бессловесной рабской жизни, есть просто раб. Раб, у которого слюнки текут, когда он самодовольно описывает прелести рабской жизни и восторгается добрым и хорошим господином, есть холоп, хам»²⁴.

В своих так называемых главных этических сочинениях Кант *не* делает такой ход. Он делает *противоположный* ход, вследствие которого свобода редуцирует-

²² Поскольку свобода понимается как «дар, который они [люди] получают от природы как люди», постольку оказывается невозможной сама постановка вопроса об историчности свободы в качестве идеи. См.: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. С. 89.

²³ Рабам же не «пристало рассуждать о свободе» именно потому, что они не «в оковах». См.: Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства... С. 87.

²⁴ Ленин В.И. Памяти графа Гейдена (чему учат народ наши беспартийные «демократы»?) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 16. М.: Политиздат, 1973. С. 40.

ся к *идее* и *расстается* с «эмпирическим» миром. Этот кантовский ход, используя термины Руссо, можно передать так: мы «рождены свободными» только постольку, поскольку *нигде* и *никогда* не пребываем «в оковах». Само собой разумеется, мы можем *нигде* и *никогда* не пребывать «в оковах» уже не как человеческие существа, а только в качестве «ноуменального Я», которое и становится *единственным*, с позволения сказать, субъектом свободы в «главных» этических сочинениях Канта. Соответственно и свобода перемещается из «эмпирического» мира в тот мир, где ничего никогда «не *возникает* или не *начинается*», в чистый разум и в «умопостигаемый характер»²⁵, т.е. туда, где не возникает и не начинается и сама свобода. Никогда не возникающая и не начинающаяся свобода окончательно разводится с *освобождением*, которое ведь и есть по самому своему определению возникновение и начинание свободы.

Именно это — *главное следствие* редукции свободы к (чистой) идее: она утрачивает всякое освободительное значение, она оказывается *неспособной кого-либо от чего-либо освободить*. Ее уделом оказывается либо *осуждение* всего наличного бытия как чего-то противоположного ей, как сплошной гетерономии, либо, если она все же хочет как-то соприкоснуться с «эмпирическим» миром, *догматическое* принятие тех его элементов, которые *сам этот мир* утверждает в качестве своих оснований и которые моральный закон санкционирует от своего имени.

То, как происходит первое и второе, в общем плане описывается в главе II настоящей книги, а более специфическим образом — в главе V, в которой подробно рассматриваются предложенные самим Кантом примеры тестирования возможных максим наших поступков на универсальность (на то, могут ли они мыслиться в качестве «всеобщего закона природы»), с

²⁵ См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 337.

особым вниманием к первому из них — размышлению о суициде с моральной точки зрения. Тезис, который эти главы стремятся обосновать, заключается в следующем: свобода, «переселившаяся» в «умопостигаемый мир» и ставшая всего лишь идеей, не в состоянии обеспечить ту ключевую функцию любой философии нравственности, заслуживающей такого названия, которая состоит в различении добра и зла и в способности поощрять первое и противодействовать второму.

Однако все сказанное до сих пор лишь подводит к объяснению характера данной книги, которая, не будучи, как уже говорилось, собственно кантоведческим исследованием, тем не менее ставит философию Канта в свой центр и по сути дела представляет собой непрерывное ее вопрошание. Зачем это нужно для книги, стремящейся раскрыть связь зла и свободы и уже признавшей (в указанных выше главах), что ничего поучительного об этой связи из «главных» этических сочинений Канта мы не узнаем?

Отвечая на этот вопрос совсем кратко, можно сказать так. Философия Канта — в том ее развитии, которое она получила *после* «главных» сочинений по этике, — есть в высшей мере интересная и во многом поучительная попытка преодолеть редукцию свободы к идее, выйти к осмыслению свободы в практиках человека; иными словами — попытка понять свободу «в перспективе человека», в которой она не может не предстать существенно иной, чем «в перспективе ноуменального Я», определявшей подход к свободе в «главных» кантовских этических сочинениях. Разработка проблематики свободы «в перспективе человека» Кантом позволяет ему поставить ряд вопросов и даже нащупать стратегии поиска ответов на них, которые не просто сохраняют свою актуальность и сегодня, но и имеют несомненное эвристическое значение для сегодняшней моральной и политической философии.

Многие такие вопросы, если не самые главные из них, связаны с пониманием именно взаимоотношения

свободы и зла. Конечно, то продвижение в его понимании, которое мы наблюдаем в «Религии в пределах только разума», стало возможным *исключительно* благодаря отказу от отождествления свободы (свободной воли) с безусловным подчинением моральному закону, являющемуся одним из лейтмотивов «главных» этических сочинений Канта.

Высшей точкой такого продвижения можно считать новую кантовскую формулу свободы, которую он оглашает еще в первой части «Религии», — «зло возможно по законам свободы»²⁶, причем, как показывает Кант в дальнейшем, зло возможно *только* по законам свободы. Эту формулу, конечно, нужно соотнести с другим его важнейшим заключением относительно связи зла и свободы, которое он сделал в эссе, написанном в промежутке между публикациями «Основ метафизики нравственности» и второй «Критики», — «история свободы [начинается] со зла»²⁷.

Такое соотнесение и позволяет сформулировать третий труднейший вопрос, связанный с пониманием человеческих практик свободы: каким образом история свободы может *начинаться* со зла, если само зло становится возможным только «по законам свободы»? Если не отбрасывать этот вопрос как выражение элементарного (и вопиющего) логического противоречия, если отнестись к нему так же, как сам Кант отнесся к антиномиям разума, то мы сможем увидеть его огромное эвристическое значение. И состоять оно, вероятно, будет как раз в том, что мы обнаружим *невозможность* нахождения ответа на поставленный вопрос *в самом разуме*, как бы он ни «расширялся» (в том смысле, в каком чистый практический разум предполагает «расширение» чистого спекулятивного разума),

²⁶ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. С. 106.

²⁷ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 79.

и поэтому будем вынуждены перенацелить наше исследование на человеческие *практики свободы*, которые дают на него *исторические* ответы, наполняя *соответствующим* конкретным содержанием понятия и зла, и свободы. Как именно это делается в практиках свободы, и прежде всего — в великих революциях Современности, мы обсудим в последней, восьмой главе книги.

Однако это завершающее данную книгу рассуждение о революциях будет хотя и стимулированным Кантом, но, конечно же, *не кантовским*. Сам Кант как раз *не* делает того соотнесения «зла, возможного по законам свободы» с «историей свободы, начинающейся со зла», о котором мы говорили выше. Иными словами, он *не* переходит к рассмотрению свободы в перспективе *освободительных практик* человека, к чему подталкивает, как я думаю, антиномический характер поставленного выше вопроса.

Да, Кант вводит свободу в своей «Религии» «в перспективу человека», и в этом состоит ее огромный шаг вперед по сравнению с «главными» этическими сочинениями. Но сама эта «перспектива человека» оказывается замкнута горизонтами разума, разомкнуть которые могут только *события практик*, возобновляющие творение истории в качестве каждый раз нового ее начала. Поэтому получается, что «зло, возможное по законам свободы» все же остается в перспективе разума, пусть он, имея дело со злом, перенапрягает свои силы, перешагивает собственные границы²⁸ и время от времени — причем в самые ключевые моменты — вынуж-

²⁸ Евгения Черкасова убедительно показывает то, что кантовская «Религия», по сути, очерчивает границы рационального этического дискурса — по ту их сторону нет ресурсов для продолжения теоретизирования по поводу нравственности, хотя нравственные проблемы и дилеммы остаются нерешенными и неснятыми. См.: *Cherkasova E. On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse // The Review of Metaphysics. 2005. Vol. 50. No. 3. P. 580 ff.*

ден расписываться в собственном бессилии, констатируя невозможность осмыслить зло в собственной перспективе. В то же время «история свободы, начинающаяся со зла» остается в перспективе «природы», которую приходится только *благословить* «за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать», словом, за все то *зло*, которое она вселила в человека²⁹. Поэтому в перспективе разума *никакое* оправдание революции невозможно, т.е. революция как разумное явление (в отличие от революции как «эмпирического» события) есть нечто немислимое. Кантовское безапелляционное осуждение революций в перспективе разума (в отличие от признания их как свершающихся время от времени фактов в перспективе «природы») и означает окончательный и бесповоротный отказ обсуждать зло и свободу в свете событийных освободительных практик человека.

Глава III данной книги преследует цель показать то, каким образом Кант вводит свободу в «перспективу человека» в «Религии в пределах только разума» и что это дает для осмысления проблематики добра и зла. Результаты, достигаемые Кантом таким путем, — при всей их значительности, очевидной уже в силу того, что проблема зла становится центром практической философии, — оказываются столь же двусмысленными или противоречивыми, как и метод, благодаря которому они были получены и который пытается соединить априорную аргументацию и «эмпирические» элементы моральной психологии и антропологии³⁰.

²⁹ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 12.

³⁰ Некоторые исследователи не без оснований называют такой метод «гибридным». См.: Muchnik P. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil // Kant's Anatomy of Evil / Sh. Anderson-Gold, P. Muchnik (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 118. См. также: Muchnik P. Kant's Theory

Такая двусмысленность или противоречивость обусловливается тем, что свобода *и в «перспективе человека»*, уже перестав совпадать (как Willkür) с безусловным подчинением чистому долгу (формализму «долга исполнять долг»), все равно остается «подконтрольной» ему, ограниченной той рамкой, в которую он ее ставит. Такая «подконтрольность» свободы чистому долгу, неизбежность рамки, в которую она заключена, выражена Кантом в тезисе о *невозможности* «освобождения от морального закона», *неприменимости* к человеку понятий «злого разума» и «безусловно злой воли», словом, немыслимости «мятежа против морали»³¹.

Этот тезис представляется мне ключевым моментом всей «Религии в пределах только разума», своего рода кульминацией кантовского введения свободы в «перспективу человека». Глава IV книги призвана объяснить то, почему этот тезис имеет такое значение для «Религии в пределах только разума», как и то, почему он остается у Канта совершенно *теоретически неразвитым*. С одной стороны, тезис о невозможности (для человека) «мятежа против морали» обозначает *границу* этического дискурса Канта (см. примеч. 28), центрированного на моральном законе и чистом долге и на отождествлении исполнения его с безусловным *добром*, что допускает понимание зла *только* как нарушение этого закона и уклонение от исполнения «долга ради долга»³². Но, как и любая граница, которая не есть, говоря языком Гегеля, всего лишь «внешняя» и «количественная», она *определяет* ограниченное ею

of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History. Lanham (MD): Lexington Books, 2009. P. xxiv ff.

³¹ См.: Кант И. Религия... С. 106.

³² В поздних лекциях о педагогике Кант заявляет: «Единственная причина зла состоит в том, что человеческую природу не подчиняют правилам» (курсив мой. — Б. К.) (Кант И. О педагогике // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 407).

в качестве *нечто*, которое «есть то, что оно есть»³³. Иными словами, кантовская практическая философия есть то, что она есть, лишь *не* допуская возможности «мятежа» человека против морали.

Но, с другой стороны, определяющая нечто граница соотносит его с «другим». Она не просто указывает на «другое», но *полагает* «другое» в качестве собственного определения данного нечто. Граница и есть объективация для данного нечто его «другого», и она не разобщает нечто и «другое», а соединяет их, сообщая им определенность друг через друга³⁴. Учитывая это, мы можем сказать, что невозможный «мятеж против морали», *во-первых*, делает кантовскую практическую философию *определенной*, а любая определенность означает *конечность* — прежде всего в смысле принадлежности к некоему специфическому историческому и культурному миру, в котором она *работает*, т.е. приносит добрые, по понятиям *этого* мира, результаты. Сам Кант, говоря попутно, совсем не был чужд понимания *принадлежности его философии к миру*, только по отношению к которому самые фундаментальные для морали идеи, начиная с Бога, становятся мыслимы (и мыслимы императивно), разумеется, без возможности познания *как бы* обозначаемых ими предметов (точнее, предметов-фикций)³⁵. Только тот мир, к которому

³³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 92 // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 230.

³⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 231.

³⁵ В «Пролегоменах» Кант пишет: «Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, *как если бы* он был творением некоего высшего разума и высшей воли, я действительно говорю только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль — к строителю, правление — к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю»

принадлежит его философия, представлялся ему *единственным* (в качестве мира нравственно-разумного, а не специфического культурно-исторического, скажем прусского, проявления нравственной разумности), коим *нам* он представляться никак не может уже вследствие того, что множественность миров нравственности и рациональности является важной составляющей нашего *Weltanschauung*.

Во-вторых, невозможность «мятежа против морали» в качестве границы кантовского этического дискурса необходимым образом соединяет его с «другим» этическим дискурсом, принадлежащим к «другому» миру нравственно-разумного. В этом «другом» мире моральный закон и чистый долг тоже сочетаются с безусловным добром, хотя в отношении к миру, в котором работает кантовский этический дискурс, это добро может предстать «дьявольским злом», т.е. злом, творимым «из принципа», а не под воздействием «патологических» склонностей. Тезис о невозможности «мятежа против морали» потому и остается у Канта теоретически неразвитым, что его развитие возможно только как демонстрация полной эквивалентности добра и зла на уровне чистой философии морали, абстрагирующейся от всего «эмпирического», сколь бы *содержательно* противоположными они ни были в тех или иных «эмпирических» контекстах.

Такая демонстрация не могла бы быть пагубной для кантовского учения о чистом долге как том универсальном (транскультурном и трансисторическом)

(Кант И. Пролегомены... С. 181). В этой формулировке в высшей мере примечательна не только трактовка «быть для меня» как «быть для мира, часть которого я составляю». Не менее любопытна и аналогия между Творцом и Творением, с одной стороны, и правлением и властителем — с другой. Она сама по себе красноречиво характеризует *историчность* того «мира, часть которого составляет Кант» как мира абсолютистских монархий, причем даже не слишком «просвещенных».

«принципе», который, как это и делает в своей «феноменологии сознания» Кант, можно обнаружить в самом «обыденном рассудке», показывая даже то, что такой рассудок более уверенно и надежно, чем изощренный философией ум, оперирует этим «принципом»³⁶. Но такая демонстрация несовместима с той *воспитательной* миссией, которую Кант придавал своей моральной философии³⁷, — ведь безусловное исполнение долга как таковое может с равной долей вероятности быть творением как добра, так и зла и разницу между ними определит «материя» данной ситуации, а не степень строгости исполнения долга. К тому же такая демонстрация сделала бы *явной* несвободу его *идеи* свободы, абстрагирующейся от «эмпирического», бегущей от гетерономии, ибо, как писал Гегель, «убегающий еще не свободен, потому что он в своем бегстве все еще обуславливается тем, от чего он убегает»³⁸.

Вопреки Канту, существо, лишь «руководствующееся идеей свободы», и «действительно свободное существо» — очень разные существа³⁹. Свобода второго в том и состоит, что оно знает, *как* применять долг (в качестве универсального принципа разума) с тем, чтобы его применение в данной ситуации служило свободе и добру. Первое же способно лишь *догмати-*

³⁶ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 241.

³⁷ А эта миссия и состоит в том, «чтобы с помощью *основоположений* будить в человеке волю даже вопреки противодействию всей природы» (курсив мой. — Б. К.) (Кант И. О вельможном тоне... С. 241).

³⁸ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 233.

³⁹ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 291. Отождествляя «с теоретической точки зрения» существо, «руководствующееся идеей свободы», с «действительно свободным существом», Кант, как он откровенно пишет, избавляет себя от «гнетущей тяжести теории» (см.: Там же). Мне кажется, что это и есть «избавление» от теории свободы как таковой, подменяемой *идеей* свободы.

чески руководствоваться *идеей* свободы, сведенной к безусловному исполнению долга, и потому он не только *не свободен* в своем догматизме, но и может стать — в зависимости от обстоятельств — источником или проводником *зла*, причем это зло не будет опознаваться им как таковое вследствие отождествления исключительно с нарушением долга. Кантианец и один из ключевых исполнителей Холокоста Адольф Эйхман — далеко не единственная иллюстрация того, *что* это может значить на практике.

Главы VI и VII развивают и обосновывают высказанные выше суждения. В главе VI мы в общетеоретическом плане рассмотрим то, *как* долг, оставаясь чистым и формальным «принципом» даже самого «обыденного рассудка», т.е. оставаясь *кантовским* долгом, входит в «материю» практик человека, играя в них различные роли и приводя к различным следствиям — в диапазоне от конформизма до самого радикального бунтарства. Это позволит нам уточнить то, *что* все же может означать «мятеж против морали» в его применении к практикам человека и при понимании того, что он никак не может быть «мятежом» против самой идеи долга как такового.

В главе VII речь идет о том, что можно назвать «парадоксом свободы» в кантовской «Религии в пределах только разума». Разведя свободу с безусловным исполнением морального закона, пытаясь выйти к ее пониманию в «перспективе человека», не сводимому к *идее* свободы, Кант не находит ей места в той этической схеме, которую представляет «Религия». Наиболее вероятный претендент на новое звание свободы — Willkür как произвол «первоначального выбора» между добром и злом — не может быть *свободой* именно вследствие своей *неразумности*, своего ничем не мотивированного чистого «децизионизма»⁴⁰. В любой из цепочек следствий этого произвольного выбора,

⁴⁰ Если «дикость», как ее определяет Кант, есть «независимость от законов», то свобода в качестве Willkür «перво-

будь то добрые или злые максимы конкретных поступков, свободы также нет: их характер уже предопределен первоначальным выбором.

Получается так (хотя Кант отнюдь не имеет в виду сказать это), что *единственным* локусом свободы в схеме «Религии в пределах только разума» оказывается «дьявольское зло»: только в нем воля действительно *самоопределяется* в соответствии с универсальным (разумным) принципом в качестве «безусловно злой воли». Но это-то самоопределение и объявляется Кантом «неприменимым» к человеку. Отойдя от *идеи* свободы, Кант так и не приходит к ее практикам, и она оказывается в «Религии» всего лишь произволом, впрочем, все с той же *инструментальной* функцией служить «познавательным основанием»⁴¹ — только уже не морального закона, «познавательным основанием» которого была идея свободы, а добрых *или* злых максим наших поступков.

Глава VIII представляет собой содержательное заключение книги. Она переводит дискурс о свободе, зле, добре и «мятеже против морали» в плоскость политики. Она показывает революцию как *практику свободы*, разрешающую противоречия кантовской философии свободы. Это достигается благодаря тому, что именно в практике революции свобода, действительно, обретает «соответствие своему понятию» в качестве *самоопределения* и *самозаконодательства* людей, а не как всего лишь «создание обязательности по закону», неизвестно откуда возникшему и кем нам данному, как представляет себе автономию Кант.

Кант считает вопрос о том, ведет ли моральный закон «свое начало от человека, от всемогущества его

начального выбора» является именно «дикостью». См.: Кант И. О педагогике. С. 400.

⁴¹ Этим понятием в «Благой вести» Кант обозначает все идеи, постулируемые практическим разумом и делающие присутствие моральности в поступках, представленных в опыте, возможным. См.: Кант И. Благая весть... С. 249.

разума, или он говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна», несущественным настолько, что «быть может, было бы лучше вовсе отказаться от исследования данного вопроса, ибо это вопрос спекулятивный...»⁴². Глава VIII и предназначена показать то, что этот вопрос — не спекулятивный, а именно нравственно-политический. От его решения, но уже не чисто теоретического, а практического, зависит то, *кто* будет обладать *властью* давать нам закон — мы сами или другие лица, сущность которых *перестает* быть «неизвестной», когда мы — вспомним Руссо — начинаем осознать то, что находимся «в оковах», а «рождены свободными».

⁴² Кант И. О вельможном тоне... С. 243, 244.

I. О «Религии в пределах только разума» как конфузе

У многих кантоведов и почитателей Канта, как его, так и наших современников, «Религия в пределах только разума» вызывает чувства замешательства и дискомфорта. Карл Барт точно выразил их суть: те, для кого кантовская моральная философия — это то, что написано в «Основах метафизики нравственности» и «Критике практического разума», меньше всего могли ожидать от Канта тех рассуждений на тему «радикального зла» и свободы, которые мы находим в «Религии в пределах только разума»¹. Если первые два произведения считать представлением «канона» кантовской этики, то «Религия» в их свете будет выглядеть чем-то вроде «апокрифа».

Богатую гамму противоречивых чувств, вызванных кантовской «Религией», Фридрих Шиллер по свежим следам от ее прочтения передает следующим образом: «Работа совершенно заворожала меня... Однако один из самых первых принципов, изложенных в ней, противен моим идеям... Он [Кант. — Б. К.] отстаивает врожденную склонность человеческого разума к злу, которую он называет радикальным злом и которая никоим образом не должна быть смешана с чувственными страстями. В личности Человека как вместилище свободы он помещает ее выше чувственности. <...> Его аргументы невозможно опровергнуть, сколь бы сильно ни хотелось это сделать»².

¹ См.: Barth K. Protestant Thought from Rousseau to Ritschl / transl. B. Cozens. N.Y.: Simon & Schuster, 1969. P. 176.

² Letter to Körner. February 28, 1793 // Correspondence of Schiller with Körner in Three Volumes. Vol. II. L.: Richard Bentley, 1849. P. 217.

В современном кантоведении градус эмоциональности в отношении к кантовской «Религии» заметно ниже, чем у Шиллера, однако степень озадаченности ею едва ли меньше. Сколь показательно в этом плане хотя бы то, что в очень обстоятельной статье о Канте из «Энциклопедии философии» издательства Routledge, в которой немало места уделено рассмотрению полемики по поводу всех «основных» произведений Канта, «Религия» оказывается единственным его трудом, удостоившимся характеристики «спорного» («controversial»)! Создается впечатление, что этот титул она заслужила в первую очередь своей (реальной или кажущейся) «оппозиционностью» по отношению к «главным» сочинениям Канта по этике, к кантовскому «этическому канону». Доктрина «радикального зла», как пишет автор указанной статьи из «Энциклопедии философии», «едва ли с необходимостью вытекает из предшествующей аргументации Канта [по вопросам этики. — Б. К.] и, как представляется, базируется на странной смеси эмпирических свидетельств и все еще сохраняющегося влияния христианского учения о первородном грехе»³.

Конечно, причины замешательства и дискомфорта кантоведов и почитателей Канта в связи с «Религией в

³ Guyer P. Kant, Immanuel // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. 5 / E. Craig (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 1998. P. 180, 192. Специальная комментаторская литература, посвященная «Религии», изобилует описаниями «шока и ошеломления», вызываемых ею у адептов кантовской этики, «тупика», в котором оказываются интерпретаторы «Религии», «безнадежной двусмысленности» ее текста, ставящей перед исследователями сложнейшие экзегетические проблемы, и т.д. и т.п. См.: Cherkasova E. On the Boundaries of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse // The Review of Metaphysics. 2005. Vol. 50. No. 3. P. 571; Firestone Ch.L., Jacobs N. In Defense of Kant's Religion. Indianapolis: Indiana University Press, 2008. P. 1; Muchnik P. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil // Kant's Anatomy of Evil / Sh. Anderson-Gold, P. Muchnik (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 126; и т.д.

пределах только разума» многообразны. У нас нет возможности разбирать многие из них, включая те, которые на отдельных этапах интеллектуальной истории кантовской философии выходили на первый план: например, подозрения в том, что Кант в «Религии» отступил от идеалов Просвещения⁴ и пошел на чрезмерные компромиссы с религиозной ортодоксией, или же в том, что он прямо-таки необъяснимо (или объяснимо, как считают некоторые, сугубо прозаическими причинами) подменил философский способ рассмотрения предметов исследования теологическим⁵. Мы остановимся лишь на тех причинах замешательства,

⁴ Такое отступление видят прежде всего в доктрине «злой природы» человека, занимающей важное место в «Религии». Характерная для Просвещения вера в прогресс и силу разума наталкивается здесь, казалось бы, на непреодолимое препятствие. Однако за рамками *либерального* прочтения кантовской философии в этом «отступлении» от идеалов Просвещения можно увидеть ту начатую стареющим Кантом *критику Просвещения*, которая усматривает в последнем *новый источник зла*, скажем в качестве нового догматизма и нового набора предрассудков, подавляющих свободу мышления. Подробнее об этом см.: *Copjec J. Introduction. Evil in the Time of the Finite World // Radical Evil / J. Copjec (ed.). L.; N.Y.: Verso, 1996. P. viii.*

⁵ О том, что Кант замарал свою философскую мантию «позорным пятном радикального зла», писал уже Иоганн Вольфганг Гёте (в письме Иоганну Готфриду Гердеру от 7 июня 1793 г.), объясняя это банальным стремлением Канта добиться популярности в христианской аудитории. См.: *Fackenheim E.L. Kant and Radical Evil // University of Toronto Quarterly. 1954. Vol. 23. No. 4. P. 340 ff.* Думается, прусские цензоры более тонко, чем Гёте, оценили собственно религиозную составляющую «Религии в пределах только разума», запретив Канту публично выступать по вопросам религии. Подробнее о цензурных преследованиях Канта в связи с «Религией в пределах только разума» см.: *Kuehn M. Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 363–378.* О (якобы имевшей место) подмене философского подхода теологическим в «Религии» и о том, что эту работу следует трактовать как попытку рационализации некоторых элементов христианского вероучения, см.: *Quinn Ph.L. Original*

которые имеют непосредственное отношение к главной теме наших рассуждений — проблематике зла и свободы в кантовской философии.

В плане этой проблематики, как считают многие, в «Религии» свобода предстает в существенно ином свете, чем в «Основах метафизики нравственности» и второй «Критике». Причем даже эта формулировка, возможно, недостаточно отчетливо схватывает новизну подхода Канта к свободе в «Религии». Ведь вопрос, который эта новизна ставит, заключается в следующем: если, как утверждает Кант в «Религии», человек «зол от природы»⁶ и если, что мы уже знаем из «главных» его этических работ, свобода (свободная воля) есть не что иное, как подчинение моральному закону, то разве мыслима свобода *по природе своей* злого человека как таковая? Выразим *тот же* вопрос иначе. Как может свободная воля, которая в силу своего подчинения моральному закону является *доброй* по определению, оказаться «корнем зла», так что — согласно одной из самых «шокирующих» пропозиций «Религии» — «зло возможно по законам свободы»⁷?

Достаточно очевидно, что поставленные таким образом вопросы указывают на даже чисто логически недопустимые противоречия, возникающие при непосредственном сопоставлении определений свободы и свободной воли, взятых из «главных» этических сочинений Канта, с тем, что мы узнаём о свободе и «природе человека» из «Религии». Правда, еще предстоит выяснить, являются ли они *действительными* противоречиями, т.е. взаимоисключающими суждениями *об одном и том же* предмете, или лишь *кажутся* таковыми при том «гуманистическом» истолковании Канта,

Sin, Radical Evil, and Moral Identity // Faith and Philosophy. 1984. Vol. 1. No. 2. P. 188–202.

⁶ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 102.

⁷ Там же. С. 106, 110 (примеч.).

которое сложилось уже как «общий фронт» в кантоведении и которое стремится «очистить» кантовскую философию от кажущейся сегодня столь «несовременной» или даже «абсурдной» метафизики — от всяких «вещей в себе», «трансцендентальной свободы», Бога и бессмертия, определений воли «вне времени и пространства» и т.д. Это «гуманистическое» истолкование и стремится показать мораль Канта, как она представлена в «этическом каноне», в качестве «морали для человека», которую без какого-либо ущерба для глубины мысли можно вышелушить из скорлупы метафизики и вполне удобоваримым образом приспособить к нашему современному (буржуазному, либеральному, отцифрованному, глобальному и т.д.) миру⁸.

Итак, суть «гуманистического» истолкования Канта состоит в убеждении относительно того, что все написанное Кантом о морали является описанием феноменологического опыта в перспективе *человеческого «Я»* как местоимения первого лица единственного числа⁹. Если же признать, что описание свободы в рамках кантовской все же «метафизики нравственности», излагаемой в его «главных» этических сочинениях, относится отнюдь не к человеческому, а к ноуменальному «Я» (к тому самому «я-он-оно», которое появляется еще в первой «Критике» и является ее «протагонистом»¹⁰),

⁸ Проницательную критику такого «гуманистического» истолкования Канта см.: *Ameriks K. Kant and the Fate of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 9 ff.

⁹ Своего рода классический пример такого «гуманистического» прочтения кантовского учения о свободе дает Кристина Корсгард. См.: *Korsgaard Ch. The Sources of Normativity* / O. O'Neill (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 94–97.

¹⁰ Кант совершенно недвусмысленно пишет о том, что «ноуменальное Я» есть «Я, которое даже нельзя назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляется не что иное, как трансцендентальный субъект...» (*Кант И. Критика чистого разума*).

то, похоже, указанные выше противоречия распадаются, поскольку их стороны соотносятся с *разными* предметами: с ноуменальным «Я» — в первом случае и человеком «Я» — во втором. Хотя и то, что именно подразумевает Кант под «человеком» в «Религии» — всякого ли конкретного индивида, носящего имя Петра или Варвары, или «родовое существо» под названием «человек», — нужно воспринимать как открытый вопрос.

Но что могут дать нам в плане обогащения нашего понимания кантовской философии свободы непосредственное сличение ее описания в «главных» этических произведениях Канта с тем, как она представлена в «Религии», и обнаружение несоответствия («противоречий») между первым и вторым? Скорее всего, ничего существенного. Те, для кого «истинная» кантовская концепция свободы изложена в «Основах» и второй «Критике», спишут обнаруженное несоответствие на «второстепенность» «Религии», на неубедительность

М.: Мысль, 1994. С. 243). Смешивать этого протагониста *всей* кантовской метафизики, как спекулятивной, так и практической, с «человеческим субъектом» может разве что чрезмерно пылкое и гуманистическое либеральное воображение. При этом, конечно, следует иметь в виду следующее. *Весь* проект «критической философии» состоит в том, чтобы представить то, что традиционно считалось «первой философией», в качестве «критики», а не метафизики, при этом сдвигая метафизику в область «второй философии». Тем самым впервые в истории западной культуры этика непосредственно вводится в метафизику, и именно *это* дает ключ к пониманию всех тех «Я» и «субъектов», которые возникают в кантовской этике именно как в «*метафизике нравственности*». Подробнее о кантовском «введении этики в метафизику» см.: Carnois B. The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom / transl. D. Booth. Chicago: University of Chicago Press, 1987. P. 40 ff.; Tonelli G. Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: A Possible Newtonian Suggestion? // Philosophy and Civilizing Arts: Essays Presented to Herbert W. Schneider / C. Walton, J.P. Anton (eds). Athens: Ohio University Press, 1974. P. 236–263.

и путаность представленных в ней суждений, вызванных, возможно, старческим увяданием Канта, на то, что «Религия», как и другие его поздние работы, — это, по выражению Артура Шопенгауэра, уже «не произведение этого великого человека, а создание заурядного сына Земли»¹¹. В тех же целях, как мы уже говорили, «Религии» может быть отказано в обладании важным, во всяком случае новым, этическим содержанием, а ее смысл и назначение будут сведены к обсуждению религиозных вопросов (в форме критики религии, с точки зрения одних, в форме «примирения» с религией — с точки зрения других)¹².

Той же логике демонстрации «второстепенности» «Религии» отвечают интеллектуально более тонкие попытки подчеркнуть преемственность взглядов Канта, как они изложены в «этическом каноне» и в «Религии», и отсутствие противоречий между ними. Одну из самых примечательных попыток такого рода предпринял Генри Эллисон. Суть ее заключается в том, чтобы

¹¹ Шопенгауэр А. Приложение. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М.: Наука, 1993. С. 602.

¹² Яркой иллюстрацией сказанного является отношение к «Религии» Эрнста Кассирера. С его точки зрения, «Религия» не может рассматриваться в качестве «самостоятельной части кантовской системы», «не может быть измерена той же меркой, как главные, основные произведения Канта». Хотя Кант в этой работе и ведет речь о некоторых «особых моментах... понятия свободы», но в целом «Религия» не содержит ничего принципиально нового по сравнению с «главными произведениями» и вообще является не столько философским, сколько педагогическим сочинением. См.: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. С. 342–348. О неоригинальности этической составляющей «Религии» и о преобладании в ее содержании обсуждения религиозных вопросов (в виде критики религии) см.: Yovel Y. Kant and the Philosophy of History. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1980. P. 202.

показать Wille — свободную и добрую волю, тождественную практическому разуму, какой она выступает в «главных произведениях», в качестве «законодательствующей воли» по отношению к Willkür — свободно-му произволу «Религии» как «исполнительной воле» (Эллисон при этом подчеркивает, что Willkür появляется уже во второй «Критике», и это само по себе должно свидетельствовать о преемственности взглядов Канта.)¹³ Но при этом возникает дилемма, которая, похоже, проходит мимо внимания Эллисона. Если Wille, действительно, та добрая воля, которая описывается в «Основах» и второй «Критике», то по отношению к Willkür она выступает в «Религии» не законодательным, а в лучшем случае «совещательным органом», рекомендации которого «исполнительная воля» может принять во внимание, а может и проигнорировать. Ведь согласно «Религии» свободный произвол сам «устанавливает себе [правила] для применения своей свободы»¹⁴. Если же законодательство Wille, как и считает Эллисон, заключается в том, что она предписывает Willkür и категорические, и гипотетические императивы, то, во-первых, это уже не Wille «главных» кантовских сочинений по этике, во-вторых, это законодательство противоречиво настолько, что вообще не может быть исполнено даже самым покорным «исполнительным органом» (скажем, оно может требовать не лгать ни при каких обстоятельствах, законодательствуя категорический императив, и требовать лгать, если ложь выгодна, законодательствуя гипотетический императив). Можно также постараться показать, как описание свободы (в связи со злом), представленное в «Религии», поддается инкорпори-

¹³ См.: Allison H. Kant's Theory of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 130 ff., 147. См. также: Myskja B. The Sublime in Kant and Beckett. Berlin: Walter de Gruyter, 2002. P. 179 ff.

¹⁴ Кант И. Религия... С. 91.

рованию в «более общую» концепцию свободы, изложенную в «этическом каноне»¹⁵. Но такие попытки находятся уже за рамками моего понимания, и я их комментировать не могу.

В то же время те (сравнительно немногие¹⁶), кто не считает кантовское изложение этики в «Основах» и второй «Критике» законченным или удовлетворительным, именно в «Религии» находят «наиболее проработанное и систематическое описание воли и свободы человека, которое... проясняет всю его [Канта] систему этики»¹⁷. При таком подходе центральные идеи «Религии» предстанут уже не «нелепым отростком» на стволе кантовской практической философии, а тем, что относится к его сердцевине¹⁸. Более того, проекция такой интерпретации «Религии» на «главные» этические произведения Канта необходима именно для того, чтобы с надлежащей тонкостью и глубиной расшифровать и развить содержащиеся в этих произведениях недостаточно проработанные понятия кан-

¹⁵ См.: *Drogalis Ch. Kant's Change of Heart: Radical Evil and Moral Transformation (Doctoral Dissertation)*. P. 42–43. Accessed at: <http://ecommons.luc.edu/luc_diss/512http://ecommons.luc.edu/luc_diss/512>.

¹⁶ Шарон Андерсон-Голд и Пабло Мучник подчеркивают, что вследствие «чрезмерного влияния» «Основ метафизики нравственности» на англо-американское восприятие Канта его рассуждения о зле в «Религии» были в основном проигнорированы в комментаторской литературе. См.: *Anderson-Gold Sh., Muchnik P. Introduction // Kant's Anatomy of Evil*. P. 2. Думается, с небольшими поправками то же самое можно сказать и о других национальных школах кантоведения.

¹⁷ *Silber J.R. The Ethical Significance of Kant's Religion // Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone / transl. Th.M. Greene, H.H. Hudson. N.Y.: Harper Torchbooks, 1960. P. lxxx.*

¹⁸ См.: *Muchnik P. Kant's Theory of Evil: An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lanham (ME): Lexington Books, 2009. P. xvii.

товской практической философии, делая ее таким образом действенной и конструктивной¹⁹.

Однако как сам Кант понимал место и роль «Религии в пределах только разума» в развертывании проекта своей философии в качестве целого? Видел ли или хотя бы допускал ли он сам ее *расхождения* с «главными» этическими сочинениями?

Как известно, еще в первой «Критике» Кант формулирует три главных философских вопроса, в которых *объединяются* «все интересы моего разума», т.е. разума человека: «1. *Что я могу знать?* 2. *Что я должен делать?* 3. *На что я могу надеяться?*»²⁰. Эти три вопроса он называет, объясняя характер каждого из них, соответственным спекулятивным, практическим и прагматическим. Первые два вопроса, целиком принадлежа чистому разуму, *не являются* специфически человеческими: их сила, так же как убедительность и значение ответов на них, определяются именно тем, что они относятся ко *всем разумным существам*, лишь особым видом которых выступает человек. Это — самая принципиальная установка кантовской спекулятивной и практической философии, которая для своей реализации и требует при рассмотрении этих вопросов отвлечься от всякой «антропологии», т.е. *от всего специфически и характерно человеческого*²¹. К собственно человеку как человеку относится только третий, прагматический вопрос. Именно поэтому ответ на него, коим выступает «прагматический закон», не может не основываться на «эмпирических принципах», т.е. на том *знании* о человеке (знании его «склонностей» и средств их удовлетворения), которое *проистекает* из *опыта*²².

¹⁹ См.: Firestone Ch.L., Jacobs N. Op. cit. P. 233.

²⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 471.

²¹ См.: Там же. С. 474–475; Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 223, 291 и др.

²² См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 472.

Вместе с тем по отношению к человеку как человеку ответы на первые два вопроса, которые и дает «критика чистого разума», — и это Кант настойчиво и неоднократно подчеркивает — имеют сугубо *пропедевтическое* значение²³. Иными словами, все труды по поиску ответов на эти вопросы есть лишь необходимая *подготовительная* работа, оправданная и имеющая смысл только в качестве создания «задела» для решения третьего, прагматического вопроса «на что я могу надеяться?». Вся кантовская философия, таким образом, выстраивается с прицелом на данный прагматический вопрос, и *только благодаря этому* она становится философией как «*мировым понятием*», т.е. не просто «системой знания», которая в качестве таковой есть всего лишь «школьное понятие» философии, а именно — «*отношением* всякого знания к существенным целям *человеческого разума*» (курсив мой. — Б. К.)²⁴.

В этом и выражается и этим обуславливается кантовское *обмирщение* философии, ее «низведение до земного» (чему *критика* разума и, соответственно, развенчание традиционной метафизики служат в первую очередь)²⁵. «В принципе вся философия прозаична», — заключает Кант²⁶. И действительно, она не может не быть «прозаичной», *если* во главу угла ее поставлен человек и его надежды, по отношению к которым *все* самое возвышенное и даже святое (включая Бога и бессмертие) выступает всего лишь *условиями* их (возможного) осуществления.

Однако человек как человек — не только «конечный пункт» всего философского проекта Канта, «пункт», в котором дается ответ на самый важный для человека

²³ См.: Там же. С. 490, 495 и др.

²⁴ Там же. С. 489.

²⁵ См.: Кант И. О вельможном тоне... // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 242.

²⁶ Там же. С. 245 (примеч.).

вопрос, но и «отправная точка» этого проекта. В самом деле, методологически критика чистого разума может *отправляться* только от некоторой *данности*. Такой данностью *не* может быть метафизика при всех ее претензиях на познание разума, какой она была до Канта, поскольку вследствие своего догматизма она пребывает в столь жалком состоянии (в состоянии «обветшавшего, изъеденного червями догматизма»²⁷), что не «заслуживает того, чтобы ее признавали действительно существующей». У критики чистого разума *нет* другой данности в качестве ее «отправного пункта», кроме *metaphysica naturalis*, *природной склонности* человека метафизически размышлять о «метафизических предметах». Соответственно, *главным* вопросом критики чистого разума как таковой, определяющим всю ее «теоретическую логику», является следующий: «*как возможна метафизика в качестве природной склонности*, т.е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?»²⁸. Таким образом, получается, что — в буквальном смысле — критика чистого разума *выводится из природы* (из чувственного опыта, природной данности склонностей человека) и *возвращается к природе* в своем конечном пункте, давая ответ человеку на важнейший для него вопрос о том, на что он может надеяться.

Поэтому, конечно же, «напрасно было бы притворяться *безразличным* к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе»²⁹. Поэтому философское знание, принципиально чуждое всякой эзотерике, является и должно быть *только* систематизацией и прояснением содержания обыденного рассудка: «в вопросе, касающемся

²⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 8.

²⁸ Там же. С. 42.

²⁹ Там же. С. 8.

всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе, как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку»³⁰. Но ведь это и означает то, что три главных вопроса философии *объединяются* в одном *центрально*м для нее вопросе: «Что такое человек?».

Кант со всей отчетливостью формулирует эту мысль в своих позднейших работах³¹. Именно *антропология*, точнее, «антропология с *прагматической* точки зрения»³², а отнюдь не спекулятивная или практическая философия оказывается, таким образом, завершением и кульминацией всего философского проекта Канта³³. Антропология является таким завершением и кульминацией именно потому, что она, во-первых, непосредственно посвящена «самому главному предмету в мире» — человеку; во-вторых — как раз в качестве *прагматической* — исследует его «природу», т.е. регулярное и закономерное в его деятельности, а не описывает «случайные» и многообразные проявления этой деятельности; в-третьих, она берет человека в качестве *субъекта*, «свободного действующего суще-

³⁰ Там же. С. 486.

³¹ См.: Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 г. // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Мысль, 1994. С. 280.

³² Четыре основных значения понятия «прагматический» как определения кантовской антропологии см.: Wood A. Kant and the Problem of Human Nature // Essays on Kant's Anthropology / B. Jacobs, P. Kain (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 40–42.

³³ Арсений Гулыга тонко и глубоко показывает это. См.: Гулыга А.В. Кант сегодня // Кант И. Трактаты и письма. С. 8. Фундаментальное значение антропологии для всей философии Канта впервые убедительно показал Мартин Хайдеггер. См.: Heidegger M. Kant and the Problem of Metaphysics / transl. J. Churchill. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1962. P. 214.

ства», творящего самого себя, а не *объекта* творения природы; в-четвертых, беря его таким образом, она становится «мироведением» (!), в центре которого — уже не некий абстрактный человек, а «человек как *гражданин мира*»³⁴.

Все сказанное выше и объясняет то место, которое Кант отводит «Религии в пределах только разума» в общей архитектонике своего философского проекта. «В... работе *“Религия в пределах только разума”*, — пишет Кант, — я пытался решить третью задачу моего плана..., т.е. ответить на важнейший и *специфически человеческий* вопрос «На что я смею надеяться?»³⁵. Решение этого вопроса, конечно, предполагало опору на ту пропедевтическую работу, которая была проведена в трех «Критиках», и в то же время являлось поворотным пунктом к «самому главному предмету в мире», которым должна была непосредственно заняться «антропология с прагматической точки зрения» в качестве венца всего философского предприятия Канта.

Можно спорить о том, насколько удалось или не удалось Канту решение этого третьего главного вопроса философии в «Религии», о том, в какой мере полезной или бесполезной для этого решения оказалась пропе-

³⁴ См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Введение // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 351–352. Конечно, и в антропологии Кант подчеркивает огромные трудности, стоящие на пути познания человека, каким он предстает в качестве ее предмета, и они таковы, что успех всего проекта никак нельзя считать гарантированным (см.: Там же. С. 353). Однако эти трудности ставит сама *природа*, а не *разум* с его склонностью, которую критика должна обуздать, впадать в «иллюзии трансцендентальной рефлексии», проникающие в наши умозаключения, вводящие в заблуждение, вызывающие неправильное толкование «эмпирических понятий» и т.д. и т.п. См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 204–205, 223, 307, 353, 359, 400, 435 и др.

³⁵ Кант — Штейдлин. 4 мая 1793 г. // Кант И. Трактаты и письма. С. 554.

девтическая работа, проведенная в трех «Критиках», наконец, о том, что́ именно дало это решение в качестве разворота всей кантовской философии к человеку и к «антропологии с прагматической точки зрения» как ее итогу. Но то, что представляется совершенно недопустимым, — это третирование «Религии» в качестве второстепенной работы, как того, что наряду с «Антропологией» «не представляет собой части его философской системы в том смысле, как это можно сказать о его метафизике нравов или метафизических началах естествознания», пользуясь формулировкой редакторов шестого тома отечественного издания «Сочинений» Канта³⁶. Ведь за такой формулировкой лежит представление, прямо противоположное кантовскому пониманию логики развертывания его философского проекта, о том, будто три «Критики» образуют ядро «системы» Канта (а не являются подготовительным этапом ее конструирования). Соответственно, к этой «системе» можно отнести только то (или только те сочинения Канта), *что* позволяет рассматривать себя в качестве «применения (sic!) принципов трансцендентального идеализма к определенной эмпирической области познания»³⁷.

Стратегия моей интерпретации «Религии», сфокусированная на содержащемся в ней учении о свободе в ее связи со злом, нацелена на то, чтобы осмыслить это произведение именно как попытку Канта развернуть свою философию к человеку. Она ориентирована стремлением понять это учение как попытку захватывающе смелую, опираясь на пропедевтику «главных» этических сочинений и вместе с тем разрешая некоторые противоречия, обнаружившиеся в изложенной в них этической доктрине, применить этику к человеку. Можно сказать и так, что «Религия» была призвана заполнить лакуны в этике Канта, которые обнаружива-

³⁶ См.: *Кант И. Сочинения*: в 6 т. Т. 6. С. 688.

³⁷ Там же.

лись ее применением к человеку. Эти лакуны не только делали кантовскую «метафизику нравственности» «незаконченной», но и, хуже того, оставляли ее в положении всего лишь *метафизики*, т.е. того, что, по выражению Шопенгауэра, не позволяет проникнуть «в подлинное значение этического содержания поступков»³⁸, иными словами, того, что не может превратиться в *теорию нравственности в перспективе человека* — в отличие от перспективы «ноуменального Я». Эта смелая попытка во многом, как мне кажется, оказалась неудачной, что, скорее всего, и вызвало частичный откат Канта на более ранние позиции, характерные для «этического канона», в его позднейших произведениях, таких как «Метафизика нравов в двух частях»³⁹. Но уроки смелой попытки, предпринятой в «Религии», столь значительны, что она заслуживает самого пристального внимания.

³⁸ Шопенгауэр А. Указ. соч. С. 602.

³⁹ Так, если взять лишь самые яркие и непосредственно относящиеся к нашей теме примеры, в «Благой вести» (1796 г.) Кант восстанавливает идею *производности* категорического императива от понятия свободы, которая не только невозможна в «Религии», но и, по существу, была отставлена им уже во второй «Критике»; в лекциях по логике он вновь безоговорочно подчиняет человека как *Promissarius* (принимającego обязательство) практическому разуму как *Promittent* (налагающему обязательство) и т.д. и т.п. См.: Кант И. Благой вест о близком заключении договора о вечном мире в философии // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 249; Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 г. // Там же. С. 326 (примеч.).

II. Парадоксальность связей между добром, злом и свободой в «этическом каноне» Канта

Любая философия нравственности, поскольку она не может не быть учением о добре (как бы оно ни понималось), должна включать в себя (какое-то) учение о зле. Дело не только в том, что добро и зло — это те парные категории, которые даже чисто логически полагают (через отрицание) друг друга, так что определение одной из них невозможно без референции к другой. Саму эту формально-логическую взаимосвязанность добра и зла необходимо объяснить и представить *функционально*, т.е. в качестве того, что обусловлено реализацией ими неких функций по отношению друг к другу в рамках понятийного аппарата философии нравственности, а также по отношению к *действительности*, становящейся действительностью *осмысленной* и поддающейся оцениванию и критике только вследствие схематизации ее при помощи категорий добра и зла.

Что касается первого, т.е. функциональной сопряженности добра и зла в качестве элементов понятийного аппарата философии нравственности, то добро есть ценность, которая, как и любая ценность, осуществляет функцию ранжирования — наделения степенями соответствия себе соотносимых с ней предметов¹. Ясно, что получаемая таким образом

¹ См.: Schmitt C. The Tyranny of Values / transl. and ed. S. Draghici. Washington, DC: Plutarch Press, 1996. P. 7 ff.

шкала степеней добра должна завершиться некоей нулевой отметкой (то, что за ней может последовать и ряд отрицательных величин, — вопрос, которого мы сейчас не касаемся). Этический ригоризм Канта *верен* в отрицании нравственной нейтральности: нулевая отметка означает не безразличие к добру и злу, а именно окончательное упразднение добра, ликвидацию даже предельно малых его величин, и такая ликвидация есть зло само по себе. До нулевой отметки зло проявляется только как *отсутствие*, как нарастающее убавление добра, если двигаться вниз по шкале, верхний предел которой задан самой категорией добра.

Несомненно, что у Канта и до «Религии» было понимание этой функциональной связи добра и зла, т.е. присущности категории добра функции ранжирования, которая даже с логической необходимостью предполагает зло в качестве нулевой отметки добра, позволяющей выстроить шкалу степеней убавления добра, характерных для различных явлений и форм бытия. Поэтому в «Лекциях о философском учении о религии» — курсе, прочитанном буквально накануне публикации «Основ метафизики нравственности»², Кант уверенно определяет зло как «*неполноту* развития того начала, которое ведет к добру. Зло не имеет особого начала, поскольку оно есть лишь *отрицание* и может заключаться только в *ограниченности добра*». Вполне в духе прогрессизма Просвещения Кант объясняет такое зло как *неполноту*, поскольку оно проявляется в людях и их совместной жизни недостаточностью их нравственного и культурного развития, что и открывает свет-

² О датировке и истории «Лекций о философском учении о религии» см.: Крыштон Л.Э. Послесловие переводчика. От первой «Критики» ко второй: к истории формирования учения о постулатах // Кантовский сборник. Вып. 4 (38). Калининград: Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 2011. С. 95–98.

лую перспективу безграничного совершенствования рода человеческого³.

Если же говорить о функции добра и зла по отношению к действительности, осуществление которой делает последнюю осмысленной, то следует отметить, что орудием критики действительности выступает именно категория *добра*. Именно она производит *оценивание* различных явлений действительности, вскрывает степени их «неполноты» *в соответствии с собой* как стандартом оценки, в чем и состоит работа критики. *Зло* как общее понятие (появляющееся на нулевой отметке шкалы оценок) и как степень «неполноты» различных предметов действительности, обнаруживаемая оцениванием, представляет собой лишь необходимый дериват добра. Или иначе: на языке лакановского психоанализа добро можно описать в качестве «господствующего обозначающего», которое организует дискурс (философии нравственности), метонимически и метафорически «притягивая» к себе другие обозначения (зло — в первую очередь) и ставя их в зависимость от себя⁴. Эта организация дискурса работает безотносительно того, каким онтологическим статусом наделяется добро, поскольку его дискурсивной действительностью, как и действительностью любой ценности, является именно оценивание и, соответственно, классифицирование предметов «объективной» (в кантовском смысле) действительности. Лишение Кантом Бога как высшего стандарта

³ См.: *Kant I. Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion*. 28:1078 // *Kant I. Religion and Rational Theology* / A. Wood, G. di Giovanni (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 411; Там же. 28:1079. P. 412.

⁴ О такой организации дискурса «господствующим обозначающим» см.: *Bracher M. Lacan, Discourse and Social Change: A Psychoanalytical Cultural Criticism*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1993. P. 49–50 ff. См. также: *Campbell K. Jacques Lacan and Feminist Epistemology*. L.; N.Y.: Routledge, 2004. P. 118.

добра какого-либо онтологического статуса⁵, т.е. превращение Бога в постулат разума, лишь представляет эту организацию дискурса *в чистом виде*. Иными словами, лишение добра онтологического статуса превращает добро в ценность в том ее значении, в каком она присутствует в современной философии, выступая ее характерной чертой⁶. «Категорический императив осуществляет понятие Бога», — отчеканивает Кант⁷. Но здесь и обнаруживается *лакуна* в кантовской моральной философии.

Эта лакуна заключается в том, что в практической философии, как она изложена в «Основах» и второй «Критике», Канту *не* удастся зафиксировать зло в качестве категории, *парной и однопорядковой* по отношению к категории добра, представленного в виде чисто формального категорического императива, т.е. в виде долга и его исполнения только и исключительно как долга, без какой-либо (даже самой «человеколюбивой») мотивации помимо уважения законосообразности и безотносительно к каким-либо — самым пагубным для человечества или самым благотворным для него — следствиям⁸.

⁵ В «Opus Postumum» (посмертно опубликованных поздних заметках Канта) читаем: Бог «не есть существо, существующее *вне* рассуждающего субъекта... а есть лишь идея чистого разума, который исследует свои собственные принципы» (*Kant I. Opus Postumum*. 22:52 / E. Förster (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1993. P. 212).

⁶ Об этом современном значении ценности см.: *Schmitt C. Tyranny of Values*.

⁷ *Kant I. Opus Postumum*. 21:51. P. 242.

⁸ Несомненно, у Канта постоянно присутствует *импликация* того, что безусловное исполнение морального долга даст *благотворные* для человечества следствия. Все его примеры тестирования возможных максим поступка на универсальность, какие мы находим, скажем, в «Основах метафизики нравственности» (некоторые из них мы обстоятельно рассмотрим позже), говорят именно об этом.

В докантовской философии и в бесчисленных теодицеях, т.е. до той деонтологизации Бога и добра, которая свела их только к ценности (в современном ее понимании), добро и зло выступали парными и однопорядковыми категориями, поскольку относились к *единой* действительности «реального» мира, будучи характеристиками различных звеньев цепи бытия, включая ее божественное первоначало. Конечно, онтологическая парность и однопорядковость добра и зла ставила перед философами и теологами, поскольку они стремились дать *рациональную* «картину мира», сложнейшие логические и концептуальные проблемы, главной из которых было непротиворечивое совмещение трех пропозиций: «бог существует, и он всемогущ», «бог всеблаг» и «зло существует (в мире, созданном и направляемом всемогущим и всеблагим богом)». Многие полагали и полагают рациональное (непротиворечивое) решение этой проблемы *невозможным в принципе* и поэтому считают то, что Джон Лесли Мэки назвал «позитивной иррациональностью», неотъемлемой чертой любой рациональной теодицеи⁹.

Однако логического и концептуального доказательства необходимой связи между безусловным исполнением морального долга и благотворными его следствиями для человека у Канта не только нет, но и *в принципе не может быть* — уже вследствие деонтологического характера его этики. Весьма примечательно то, что этот «синдром» имплицитруемого, но недоказуемого блага, следующего за исполнением морального долга, полностью воспроизводится в современных либерально-деонтологических концепциях «приоритета права над благом», так или иначе идущих в фарватере «теории справедливости» Джона Ролза. Подробнее об этом см.: Sandel M. A Response to John Rawls // Sandel M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Arneson R.J. The Priority of the Right over the Good Rides Again // *Ethics*. 1997. Vol. 108. No. 1. P. 169–196.

⁹ См.: Mackie J.L. *Evil and Omnipotence* // The Problem of Evil / M.M. Adams, R.M. Adams (eds). Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 25–37. См. также: Ricoeur P. *Evil: A Challenge to*

Однако, пусть и ценой такой «позитивной иррациональности», докантовская философия и теология были в состоянии представить добро и зло как парные и однопорядковые категории, выполняющие описанные выше функции по отношению и друг к другу, и — как смыслообразующие — к действительности. Как мы видели, еще в «Лекциях о философском учении о религии» 1783/84 г. Кант отдает дань этой логике традиционных теодицей и не особенно оригинален в представлении добра и зла и связи между ними. Интерпретационная проблема, которая стоит перед нами, заключается в том, чтобы понять, что привело его к 1793 г., когда появилась «Религия», к вызывающе неординарной формулировке «зло могло возникнуть только из морального зла»¹⁰. Ведь эта формулировка, строго говоря, невозможна даже логически! В ней общее понятие (зло) представляется *производным* от особенного понятия (моральное зло), которое, конечно же, может получить свое определение — согласно правилу *genus proximum et differentia specifica* — только от общего понятия (зло), логически *предшествующего* ему.

Неужели мы имеем здесь удивительный проблеск того, что позднее воплощается в гегелевской диалектической логике развития понятий (и «реального мира»), описывающей то, как из некоторого *особенного* (каковым оно было в *старой* системе понятий и «реального» мира) возникает целое (новой системы понятий и «реального» мира), схватываемое новым общим, точнее, всеобщим понятием? Но предположить такой «гегелевский» ход мысли в кантовской «Религии» — это уже слишком большая вольность.

Однако ранний звоночек, сигнализирующий о готовящемся расставании Канта с традиционным для теодицей представлением добра и зла, мы слышим в том

Philosophy and Theology / transl. J. Bowden. N.Y.: Continuum, 2007. P. 33 ff.

¹⁰ Кант И. Религия... С. 114.

же году, когда он читал свои «Лекции о философском учении о религии». Рецензия Канта на книгу профессора И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» (1783 г.) в целом посвящена полемике с детерминизмом, не способным и не желающим найти в «картине мира» место *свободе*. При этом выясняется, что то представление о связи добра и зла, на основе которого выстраивается шкала степеней убавления добра, а зло интерпретируется как отсутствие или некая мера «неполноты» добра, является характерным элементом критикуемой Кантом детерминистской философии и находится в ее лоне. Пересказывая взгляды Шульца, Кант пишет: «Морально доброе или злое означает не что иное, как более высокую или более низкую степень совершенства. Люди порочны по сравнению с ангелами, а ангелы — по сравнению с богом». В этой схеме *нет места свободе* (ведь все степени несовершенства даны и детерминированы природой) и, соответственно, невозможны понятия ответственности и вменяемости. Получается, пишет Кант, что «всякое наказание как возмездие не справедливо»¹¹. Но философия нравственности, не способная обосновать понятия ответственности и вменяемости, обнаруживает свою несостоятельность именно как этическое учение.

Вердикт Канта об отсутствии свободы в классификационной схеме или шкале степеней совершенства/порочности «люди — ангелы — бог» есть, по сути дела, смертный приговор всем «учениям о нравственности», подобным шульцевскому. Кант обнаруживает: *без установления связи между свободой и добром и злом никакое учение о нравственности существовать не может. Онтологические представления о добре и зле, которые только и доступны спекулятивному разуму, ничего не дают моральной философии, задача*

¹¹ Кант И. Рецензия на книгу И. Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 215–216.

которой — судить о добре и зле в поступках и мыслях людей. Кант завершает рецензию остроумным примером «самого решительного фаталиста», остающегося таковым в спекулятивных рассуждениях, но неизменно *действующего* так, «как если бы он был свободен». Предметом моральной философии, заслуживающей такого названия, должно быть именно это последнее — действия реального человека в реальном мире «как если бы он был свободен». Поэтому, занимаясь ей, как с иронией пишет Кант, «трудно совершенно сбрасывать со счетов человека»¹². Запомним эту очень многозначительную фразу! Она, впрочем, должна быть соотнесена с другим знаменательным высказыванием Канта, сделанным в *тот же* период его философской карьеры (в лекциях по естественному праву, прочитанных осенью 1784 г.): «Если рациональные существа и могут быть целями сами по себе, то это [возможно] потому, что они обладают свободой, а не потому, что у них есть разум. Разум есть только средство» (курсив мой. — Б. К.)¹³.

Установка моральной философии на человека и соответствующее этой установке превращение свободы в центр такой философии, которые Кант декларирует в рецензии на книгу Шульца, конечно, находятся в согласии с идеями опубликованной несколько раньше «Критики чистого разума». Припомним, что в ней речь идет о том, что чистый разум *в своем практическом применении* содержит принципы возможного опыта, понимаемого именно как *свершение реальных поступков* согласно нравственным предписаниям. Эти принципы *способны* порождать «свободные поступки», хотя и не по «законам природы». Умопостигаемым, т.е. всего лишь идеей, является только «моральный мир» как *систематическое единство*, сопоставимое с система-

¹² См.: Кант И. Рецензия на книгу И. Шульца. С. 217, 218.

¹³ Цит. по: Guyer P. Kant, Immanuel // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. 5 / E. Craig (ed.). L.; N.Y.: Routledge, 1998. P. 189.

тическим единством «природы», а отнюдь не поступки людей в реальном мире, и сама эта идея «морально-го мира» имеет смысл и оправдание *лишь постольку, поскольку* она «действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее»¹⁴.

Но если весь проект моральной философии, адресованной *человеку*, оказывается завязан на свободу, то первым шагом его осуществления, как полагает Кант, является прояснение самого понятия свободы, причем именно как «практической свободы». Этим он и занимается в «Основах» и второй «Критике», и занимается *метафизически* — посредством отвлечения от всего «эмпирического», т.е. от всех мыслимых условий и препятствий, с которыми может сталкиваться и которые могут сопровождать морально ориентированное действие человека или которые (в качестве целей) могут даже побуждать к нему. Результатом такой операции стало отвлечение от *самого человека*, формирование *чисто метафизического* понятия свободы, не имеющего к («эмпирическому») человеку никакого отношения и подставляющего на его место в качестве референта свободы (язык не поворачивается сказать — «агента свободы») некое «ноуменальное Я».

С точки зрения установки моральной философии на «влияние на чувственно воспринимаемый мир» возникает парадокс несовместимости свободы и («эмпирического») человека, при том что все исследование свободы вроде бы и предпринималось исключительно для того, чтобы показать, каким образом и благодаря чему даже «самый решительный фаталист» может действовать и хотя бы иногда реально действует «как если бы он был свободен».

Однако что же выступает в качестве зла как парной и однопорядковой категории по отношению к

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 473.

добру, понимаемому как «свободное» — в смысле не-обусловленности какой-либо «эмпирической» причинностью — подчинение долгу, которое конгениально «ноуменальному Я»? Сама постановка этого вопроса ставит нас в *тупик*: никакого зла в умопостигаемом мире, в котором «обитает» никак «эмпирически» не обусловленное «ноуменальное Я», не может быть по определению. Следовательно, никакого понятия *зла*, парного и однопорядкового понятию *добра*, конгениального «ноуменальному Я», мы заведомо найти не сможем.

Как минимум, из этого вытекает то, что «свободное» подчинение долгу, принимавшееся нами за определение добра, не может быть понято именно в качестве *добра*, которое ведь вообще *неопределимо* без соотношения со злом, т.е. без противопоставления и противостояния злу¹⁵. Неопределимость добра вследствие ис-

¹⁵ Не нужно думать, будто этот вывод — лишь «философский трюк», ничего не значащий для «реального содержания» кантовской моральной философии, ибо вроде бы само собой ясно, что исполнять долг даже вопреки всем чувственным побуждениям «хорошо», т.е. является «добром». Адольф Эйхман, один из главных исполнителей Холокоста (хотя и не один из тех, кто принимал о нем ключевые решения), во время следствия и суда в Иерусалиме в 1961 г. неоднократно уверял, что он сознательно строил свою жизнь согласно требованиям кантовского категорического императива, имея в виду прежде всего безусловное выполнение долга, *незвизрая на следствия и без какой-либо специфической «человеческой» мотивации* (включая отсутствие антисемитских побуждений и чувств). См.: Pearlman M. The Capture and Trial of Adolf Eichmann. L.: Weidenfeld and Nicholson, 1963. P. 222. Ханне Арендт, присутствовавшей на процессе, эйхмановское толкование кантовской этики показалось вполне адекватным для непрофессионала, хотя и не свободным от существенных, с ее точки зрения, упущений. См.: Arendt H. Eichmann in Jerusalem. N.Y.: Viking, 1965. P. 136. Не будем сейчас останавливаться на обсуждении характера и степени серьезности этих упущений, однако отметим, что само по себе безусловное исполнение долга (из чувства уважения к законосообразности как таковой) *ничего* не говорит нам о нравственном качестве поступков. Для суждения об

чезновения парной и однопорядковой ему категории зла приводит к коллапсу всей шкалы оценок явлений действительности, выстроенной по признаку присутствия в них той или иной степени добра, что, разумеется, эквивалентно присутствию в них соответствующих степеней зла (исчезнувшего у нас как понятия). Над яркой и богатой картиной мира, объемлющей бесконечные вариации сочетаний добра и зла, опускается уныло однотонный серый занавес кантовской *гетерономии*. Его единственное назначение — *показать* нам (ведь любой занавес, исполняющий свое предназначение, не скрывает, а показывает нечто), что *весь мир*, который он скрывает, есть нечто отличное от чистого безусловного долга, понимание которого *как добра* хоть и предписано нам, но, по существу дела, *в принципе* невозможно.

Однако без понятий добра и зла никакая моральная философия существовать не может, и Кант отлично знает это. Поэтому, развивая свою версию моральной философии, он *вынужден* восстановить эти понятия,

этом нам нужно, как минимум, *конкретно*, т.е. содержательно («эмпирически»), знать *характер источника* предписаний долга. Только тогда мы сможем прийти к выводу о том, является ли безусловное исполнение долга добром, или же оно, если «эмпирическим» источником предписаний долга выступает *Führerprinzip*, является злом. Но кантовская философия чистого практического разума категорически *не позволяет* нам пойти таким путем в суждениях о добром или злом характере безусловного исполнения долга. Вопрос об «эмпирическом» его источнике закрыт раз и навсегда: долг как таковой не имеет «авторства» (к этому важнейшему вопросу мы вернемся позднее). В то же время отвлечение от чувственных побуждений само по себе *никак* не гарантирует тождество безусловного исполнения долга и добра. Как резонно пишет один из комментаторов, проблема с кантовским безусловным долгом состоит в том, что придание ему абсолютной власти над желаниями «неизбежно ведет к абсолютной коррупции самого разума» (*Ranasinghe N. Ethics for the Little Man: Kant, Eichmann, and the Banality of Evil // The Journal of Value Inquiry. 2002. Vol. 36. No. 2–3. P. 311*).

сколь бы неопределимыми и даже фиктивными они ни казались с точки зрения его «метафизики нравственности». Если говорить о кантовском «этическом каноне», то наиболее значительное усилие в этом направлении он предпринимает во второй главе «Аналитики практического разума» второй «Критики».

В ней добро и зло объявляются аж «*единственными объектами практического разума*» (курсив мой. — Б. К.)¹⁶! Это объявление тут же, разумеется, сопровождается утверждением (развернутым в дальнейшем) о том, что скрытый занавесом гетерономии «эмпирический» мир не имеет *никакого отношения* к образованию этих объектов и что никакой опыт не в состоянии дать определения добру и злу (вопреки уверениям всяческих версий эвдемонистической этики), поскольку такие определения *могут быть только абсолютно бессодержательными*, т.е. они должны представлять добро «само по себе», вне каких-либо отношений к чему-либо принадлежащему чувственно воспринимаемому миру. В высшей мере примечательно, что Кант говорит это *только* о добре. Нигде не упоминается аналогичное *чистое определение зла* «самого по себе» (ибо такое определение невозможно даже логически), хотя оно, как говорится, *напрашивается* — не только всем предыдущим мировым опытом философствования о добре, но и собственным *кантовским* объявлением добра и зла в качестве *единственных* объектов практического разума. Объявление, таким образом, оказывается *вводящим в заблуждение*: Кант по-прежнему не в состоянии сказать о зле что-либо вразумительное, хотя он *знает*, что *должен* что-то сказать о нем, если собирается говорить о добре, — отсюда и упоминание *обоих* в качестве «единственных объектов практического разума».

Согласно Канту, «истинные» понятия добра и зла (das Gute в противоположность das Wohl и das Böse в

¹⁶ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 380.

противоположность *das Übel*) относятся к доброму и злему *в поступках*, а отнюдь не к благам и несчастьям (злу) как *состояниям* людей¹⁷. Сразу отметим следующее: сказанное означает, что кантовские категории добра и зла в принципе *не* применимы к общественным институтам, законам, нормам и всему остальному в таком роде, *что* в решающей мере определяет и от чего самым непосредственным образом зависит *состояние* людей. В рамках предложенной Кантом логики рассуждений мы *не* можем, к примеру, сказать, что колониальное угнетение народов или даже нацистские концентрационные лагеря или ГУЛАГ являются *злом*. Все это — лишь некие состояния людей, тогда как о добре или зле мы вправе говорить лишь применительно к отдельным поступкам, которые люди совершают или не совершают, находясь в тех или иных состояниях, от рассмотрения которых Кант в обычном порядке в рамках его «метафизики нравственности» *уклоняется* (об этом мы поговорим, рассматривая его примеры тестирования на универсальность возможных максимумов наших поступков).

Мы увидим далее, что эта стратегия, этот способ оперирования понятиями добра и зла создадут для Канта очень специфические проблемы, когда он перейдет к исследованию макроявлений и макропроцессов общественной жизни, таких как разные формы государственного устройства, революция и контрреволюция, институты собственности, брака и т.д. и т.п. Но отметим то, что кантовские уроки этического формализма и вытекающей из него «чистой процедурности» были очень хорошо усвоены многими *правыми* теоретиками последующих веков, даже если они, отдавая дань Канту, причисляли себя к другим философским традициям. К примеру, Фридрих фон Хайек — в его бескомпромиссной апологии капитализма (так называемого *спонтанного порядка*) и беспощад-

¹⁷ См.: Там же. С. 382.

ном крестовом походе против «миража социальной справедливости» — в ключевом пункте своих рассуждений делает совершенно «кантовский» ход: понятия «справедливого» и «несправедливого» относятся *только* к «поведению человека» — их ни в коем случае нельзя распространять на «положение дел»¹⁸. Скажем, таких «дел», как распределение богатства в обществе, функционирование механизма ценообразования, состояние рынка труда (и масштабы безработицы) и т.д. и т.п. Однако вернемся к Канту.

В *поступках*, считает Кант, можно стремиться к добру *единственно* вследствие приверженности идее добра¹⁹. Вновь обратим внимание на то, что об *аналогичном* стремлении к злу (вследствие приверженности идее зла) речи, характерным образом, *нет*. Получается, что все кантовское рассуждение о добре (надо думать, и о зле) зависит от определения этой *идеи*, и Кант передает ее так: «высшим условием всего доброго» как доброго «самого по себе» является *непосредственное* определение воли моральным законом²⁰.

Наверное, самым шокирующим в этом определении идеи добра является то, что оно не содержит *ни йоты* нового содержания по сравнению с тем, которое имелось в *уже* данных Кантом определениях «воли», «свободной воли», «святой (божественной) воли» и всем прочем, о чем шла речь не только в предыдущих разделах второй «Критики», но даже в «Основах метафизики нравственности». Кант продолжает вращаться в замкнутом круге, который задан тем, что он не может ни волю (в моральных ее проявлениях), ни добро *как-либо* отличить от практического разума. Мы уже знаем, что «воля есть не что иное, как практиче-

¹⁸ См.: Hayek F.A. Law, Legislation and Liberty. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1978. P. 31 ff.

¹⁹ См.: Кант И. Критика практического разума. С. 382.

²⁰ См.: Там же. С. 385.

ский разум»²¹. Кант уже сообщил нам, что «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же»²². Мы уже слышали от него то, что и «святая (божественная) воля» есть воля, необходимым образом согласная с «объективным (моральным) законом воления»²³. Теперь же мы узнаём то, что и доброе есть непосредственное определение воли моральным законом. Кант выстраивает цепочку тождеств, у которой, похоже, нет ни начала, ни конца.

Возможно, заимствуя этот термин у Мишеля Фуко, точнее было говорить о цепочке «подобий». У «подобий» — в отличие от «сходств» — нет «хозяина», т.е. того «первоначального элемента, по отношению к которому выстраивается порядок и иерархия тех все более отдаленных копий, которые можно с него снять». Имея такого «хозяина», «сходства» подчинены логике *репрезентации*, тогда как «подобия» служат лишь пронизывающему их *повторению*. «Подобия» разворачиваются сериями, которые не имеют ни начала, ни конца, и их можно пробегать в том или ином направлении, не меняя ничего (скажем, в нашем случае начать можно было со «святой воли» и закончить «волей вообще», или «добром», или чем угодно еще, принадлежащим этой серии, как, впрочем, и начать «пробегание» можно было с любого другого элемента и закончить также чем угодно). Одно «подобие» связано с другим через *неопределимую и обратимую* связь, которая есть не что иное, как симулякр²⁴. Таково и есть кантовское определение «идеи добра», которое мы получаем в его второй «Критике». Абсолютная пустота кантовского определения добра имеет своим корреля-

²¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 250.

²² Там же. С. 290.

²³ Там же. С. 252.

²⁴ См.: Фуко М. Это не трубка / пер. И. Кулик. М.: Художественный журнал, 1999. С. 56–57.

том зло, а именно — *обозначающую* зло пустоту, его *отсутствие как понятия*, созданного согласно принципу «высшего условия всего злого», который был бы аналогичен принципу «высшего условия всего доброго», лежащего в основе идеи добра, также оказывающейся *пустотой*.

Однако что же трансцендентальная философия все-таки *может* сказать о зле несмотря на его упорное ускользание от каких-либо (возможных в ее рамках) определений? Оказывается, нечто весьма любопытное. И это очень любопытное рассуждение о зле развертывается Кантом под весьма примечательной вывеской «парадокс метода». Итак, *«понятие доброго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только (как здесь и бывает) согласно ему и им же»*. «...Только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго...», а соответственно, как следует думать (но Кант вновь молчит об этом), и злого²⁵.

Буквально это означает то, что никаких добрых и злых свойств у явлений чувственно воспринимаемого мира нет и быть в принципе не может. Это моральный закон своей властью «назначает» одни из них быть «добрыми», а другие — «злыми» (чем он и придает *смысл* «картине мира»). Мы склонны интуитивно и спонтанно думать, будто моральный закон существует для того, чтобы неким образом *регулировать* проявления доброго и злого начал в нашей жизни (поощряя первые и противодействуя вторым). Но такое представление — лишь очередной «докритический» предрассудок²⁶. Моральный закон *творит* (а не регулирует) и добро, и зло — конечно, не в смысле

²⁵ См.: Кант И. Критика практического разума. С. 386, 387.

²⁶ Подробнее о понятии предрассудка у Канта и в философии Просвещения в целом см.: Капустин Б.Г. Просвещение как критика // Вестник РУДН. Серия «Политология». 2015. № 4.

создания «материи» поступков, а в смысле придания этой «материи» соответствующей *нравственной формы*, но именно она и имеет решающее значение и для самосознания человека как «культурного существа», и для общения таких существ. Моральный закон, таким образом, трансформирует, к примеру, уничтожение в «убийство», но не уничтожение вообще и как таковое, а лишь некоторые строго *отобранные* законом случаи уничтожения, или соитие — в «прелюбодеяние», и опять же речь идет только о некоторых специально *установленных* законом случаях соития, и т.д. и т.п. По сути дела моральный закон и есть не что иное, как *такая операция селекции, классификации и «назначения» отобранного чего-то быть добром или злом*. Поэтому Кант и пишет (вполне обоснованно) о том, что добро и зло никак не могут предшествовать моральному закону, они в строгом смысле слова — *его продукты*, причем *важнейшие* продукты, т.е. *единственные* его объекты, сотворенные им самим. Именно *это* трансцендентальная философия может сказать о *зле* (то же самое она говорит и о добре, но о добре она способна сказать и нечто другое), но это очень небольшое сказанное ею о *зле* чрезвычайно важно.

Конечно, нельзя сказать, что все это — целиком и исключительно великое открытие Канта. Уже в Послании к Римлянам святого апостола Павла говорится о страстях, *обнаруживаемых в качестве греховных* законом. «Неужели *от* закона грех? — спрашивает апостол. — Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мертв» (7:5, 7–8). Но в том-то и дело, что у апостола Павла и закон, без которого «грех мертв», и трансформация (невинной самой по себе) страсти в «грех», и обольщение «меня» *созданным таким образом «грехом»*, вследствие чего «я умер», и освобождение от «греха» / возрождение к новой жиз-

ни посредством того же закона и *в соответствии с ним* — все это происходит в онтологии единого действительного мира (пусть, так сказать, на разных его уровнях) и принадлежит ему.

У Канта меняется именно это. Моральный закон «назначает» нечто в действительном мире быть добрым или злым, занимая позицию «вне мира», т.е. сохраняя статус чистой интеллигибельности²⁷. Эта позиция «вне мира» и делает его подобным тому монарху кантовского «правильного» гражданского общества, который «имеет в отношении подданных одни только права и никаких обязанностей» и о вердиктах которого никто «не может и не должен судить иначе, чем это угодно нынешнему главе государства»²⁸. Такая абсолютистность власти морального закона, как и монарха²⁹, только тем и обеспечивается, что оба они *ставят*

²⁷ Стоит лишний раз подчеркнуть то, что под позицией «вне мира» имеется в виду нечто трансцендентальное, а не трансцендентное — в соответствии с кантовским различием и противопоставлением этих понятий. См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 216–217. Быть «вне мира» в трансцендентальном смысле не означает находиться «по ту его сторону», вставать на, как выражается Кант, некую «совершенно новую почву, не признающую никакой демаркации» («пограничными столбами» возможного опыта). Быть «вне мира» в трансцендентальном смысле означает *относиться* к миру (данному в опыте) так, как если бы он не определял ключевые категории, идеи и схемы нашего мышления, а, напротив, определялся бы ими (в том виде, в каком он предстает в опыте). Именно в этом трансцендентальном смысле позиция «вне мира», как мы будем говорить дальше, определяет и отношение кантовского монарха к гражданскому обществу: монарх, разумеется, не находится в буквальном (или трансцендентном) смысле вне общества, но *относится* к нему определенным (трансцендентальным) образом.

²⁸ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 240, 241.

²⁹ Проведение нами параллели между моральным законом и монархическим деспотом, думается, оправдано, помимо прочего, прямым указанием Канта на то, что формула

себя вне мира, «эмпирического» вообще или только социально-политического, присваивая себе тем самым права, отсоединенные от каких-либо обязанностей. В политической теории правá без обязанностей есть формула тирании. Об этом мы подробнее поговорим в заключительной главе книги. Сейчас же сделаем два поясняющих замечания.

Во-первых, трансцендентальная позиция «вне мира», на которую себя ставит моральный закон и с которой он «назначает» нечто быть добром или злом, не является чем-то самоочевидным, бесспорным и тем более естественным. Это позиция сконструированная, установленная, *выбранная*, в бесспорность и даже (квази)естественность которой нам *надлежит* верить. В одном из блестящих фрагментов «Критики чистого разума» Кант совершенно недвусмысленно говорит об этом: «Не определяется ли, однако, сам разум в этих поступках, через которые он предписывает законы, *другими влияниями* и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для *более высоких и более отдаленных действующих причин* опять же *природой* — этот вопрос не касается нас в практической области, где мы прежде всего ищем у разума лишь *правила* для поведения, тогда как упомянутый вопрос чисто спекулятивный и мы можем оставить его в стороне, пока речь идет о нашем поведении» (курсив мой везде, кроме слова «правила», выделенного Кантом. — Б. К.)³⁰. Иными словами, вполне возможно, что сам чистый разум, со всеми своими правилами, включая моральный закон, — *природное* явление в ряду других явлений. Возможно, достаточно глубокая философская спекуляция была бы способна это показать. Но нам *не* следует этим зани-

«несть власти аще не от бога» есть непосредственное выражение «принципа *практического разума*» (курсив мой. — Б. К.). См.: Там же. С. 241.

³⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 470.

маться. Лучше оставить все это в стороне и принять *выбранную* Кантом (или самим чистым разумом?) точку зрения, согласно которой разум — в трансцендентальном смысле — стоит «вне» природы, декларирует *безусловные* для исполнителя законы и именно в таком их исполнении состоит *добро*.

Единственная бросающаяся в глаза шероховатость всего этого рассуждения заключается в том, что поиск более высоких и отдаленных природных причин, которые могут обуславливать чистый разум, без каких-либо объяснений объявляется делом, заведомо *бесполезным и неинтересным* с точки зрения установления правил нашего поведения. Непонятно также и то, *почему* это будто бы бесполезное и неинтересное дело закрепляется именно за спекулятивным разумом. Возможно, как раз для нашего понимания нравственности обнаружение таких «высоких и отдаленных причин» имело бы огромное значение, сопоставимое с тем, какое для политического сознания может иметь открытие происхождения власти. Доискиваться до истоков власти Кант, как известно, безапелляционно запрещает³¹. Может быть, этот запрет объясняет и то, почему мы *должны* поверить, что чистый разум в трансцендентальном смысле стоит «вне мира», избегая исследования его «отдаленных» природных причин?

Во-вторых, некоторые исследователи, пытаясь как-то справиться с трудностями, вызванными интерпретацией кантовской концепции зла (какой она представлена в «главных» этических сочинениях Канта), пришли к нетривиальному выводу о том, что, так сказать, в конечном счете зло означает трагический и неустранимый разрыв «мира человека» между приро-

³¹ Кант пишет: «Происхождение верховной власти в практическом отношении непостижимо для народа, подчиненного этой власти, т.е. подданный не должен действовать, умнячая по поводу этого происхождения как подлежащего еще сомнению права в отношении обязательного повиновения». (Кант И. Метафизика нравов... С. 240).

дой и свободой, сущим и должным и т.д. Этот разрыв образует саму сердцевину опыта человека и, «говоря метафорически, означает то, что в этом мире мы никогда не будем у себя дома. Признание этого заставляет нас жить со смесью страстного желания, тоски и негодования, которую мало кто может вынести»³². Эта мука, точнее, обреченность на нее и есть зло.

Мне кажется, что это изобретательное и нетривиальное прочтение Канта произведено сквозь призму гегелевского примирения сознания с действительностью (посредством осуществления добра в мире таким образом, чтобы оно было в себе и для себя³³) — в смысле трагической невозможности такого примирения в кантовской философии. Но я не хочу здесь развивать эту тему в историко-философском ключе и остановлюсь на другом. Проблема такой интерпретации кантовского зла состоит в том, что этот разрыв «мира человека» *установил сам моральный закон*, заняв *господствующую* позицию «вне мира». Разрыв — *необходимое условие безусловности* его предписаний и *абсолютности* их обязательности для всех (разумных существ), кому они адресованы. Узурпировав добро

³² См.: Neiman S. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2002. P. 80. См. также: Rossi Ph.J. Kant's "Metaphysics of Permanent Rupture". *Radical Evil and the Unity of Reason // Kant's Anatomy of Evil*. P. 14 ff. В менее «экзистенциалистском» виде и оставаясь ближе к кантовской проблематике разума, по сути то же самое можно передать указанием на трагедию или «странную судьбу» разума, заключающуюся в его неспособности дать целостную картину природы и свободы, в его «осаде» вопросами, от которых он не может уклониться, но на которые он не в состоянии ответить. См.: Кант И. *Критика чистого разума*. С. 7. Развитие этой темы Онорой О'Нил см.: O'Neill O. *Reason and Autonomy in Grundlegung III // O'Neill O. Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 61.

³³ См.: Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 399.

его отождествлением с самим собой, моральный закон *не* может относиться к трагическому разрыву «мира человека» как к злу. Бесспорно, этот разрыв *есть* зло с точки зрения человека. Но «главные» этические произведения Канта написаны с точки зрения не человека, а «ноуменального Я». Человек в них — лишь объект (именно так!) предписаний, «эмпирические» блага и страдания которого, его счастье или несчастье, строго говоря, не имеют никакого значения с точки зрения добра, отождествленного с безусловностью исполнения долга. В этом-то все и дело!

Подведем итоги и зафиксируем те основные нестыковки и пробелы, которые делают освещение связей между добром, злом и свободой в «главных» этических произведениях Канта по меньшей мере проблематичным, что, как мы увидим в дальнейшем, и попытается исправить «Религия в пределах только разума».

Первое. По большому счету весь проект «критического» переосмысления этики предстает реакцией на неудачу традиционных теодицеей (можно сказать, докантовской этики в целом) обосновать понятия вменяемости и ответственности за зло, вызванную тем, что зло понималось в них всего лишь как онтологическая «неполнота» («несовершенство») различных явлений действительности, детерминированная самим устройством мироздания. Однако та деонтологизация добра и зла, которую мы находим в кантовском «этическом каноне», неминуемо ведет к тому, что Льюис Уайт Бек точно назвал «апорией Канта»³⁴. Если аморальные или имморальные поступки, игнорирующие моральный закон или отклоняющиеся от его предписаний, причиняются *естественными* склонностями и побуждениями людей, т.е. *природой*, то они столь же мало могут быть *вменены* человеку, как любое сти-

³⁴ См.: Beck L.W. Five Concepts of Freedom in Kant // Stephan Körner — Philosophical Analysis and Reconstruction: Contributions to Philosophy / J.T.J. Szrednicki (ed.). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 38, 42.

хийное бедствие — «совершающей» его природе. Невозможность создать деонтологическую концепцию зла, аналогичную деонтологической концепции добра (тоже, впрочем, абсолютно пустой), о чем мы говорили выше, по сути оборачивается *тотальной безответственностью* людей за любые совершенные ими злодеяния. Таким образом, задача, которую стремилась решить кантовская критика традиционных теодицей, осталась нерешенной.

В то же время добро, поскольку оно отождествляется с безусловным исполнением морального закона, а наша воля — в качестве «свободной воли» — не может не совпадать с этим законом, тоже предстает чем-то вроде *природного явления*, нравственные оценки которого (не говоря уже о понимании его в категориях свершения, достижения и т.д.) столь же невозможны, как и оценки явлений зла. Добро и зло как бы растворяются в природе: в первом случае — в «моральной природе», во втором — в физической, но *свободы* нет и не может быть ни в той, ни в другой³⁵. Это нельзя назвать иначе, как катастрофой моральной философии.

Второе. Как говорилось выше, ключевой функцией кантовского морального закона является «назначение» чего-либо быть добром или злом. Однако эту ключевую свою функцию кантовский моральный закон и не

³⁵ Иоганн Готлиб Фихте, который, как считал Шопенгауэр, вообще имел тенденцию доводить мысль Канта до крайности, поясняет это так: поскольку наша воля в высших ее проявлениях отождествляет себя с моральным законом, постольку раз и навсегда уничтожается *свобода* как самоопределение человека. Уже не индивид живет в согласии с моралью, а моральный закон живет в индивиде и посредством его. Поэтому жизнь такого индивида становится не свободой, а именно *природой*. См.: *Фихте И.Г. Факты сознания* // Фихте И.Г. Сочинения: в 2 т. Т. 2. СПб.: МИФРИЛ, 1993. С. 753–754. Именно это я и назвал «моральной природой», в которой растворяется добро, — в отличие от физической природы (наших естественных склонностей), в которой растворяется зло.

в состоянии выполнять, причем именно вследствие его *чистоты и безусловности*, т.е. того, что и делает его в глазах Канта *моральным законом*. С одной стороны, полнота узурпации моральным законом «идеи добра», т.е. полнота отождествления добра с безусловным исполнением морального закона, даже чисто логически требует видеть *во всем обусловленном*, т.е. во всем действительном мире как таковом, *сплошное зло*. Кантовским эвфемизмом для этого, как мы знаем, является «гетерономия». Ясно, что рассмотрение всего мира как сплошного зла совершенно *обесмысливает* добро и зло в качестве классификаторов явлений этого мира с точки зрения их нравственного качества. С религиозной же точки зрения это есть воистину *высшее богохульство* в отношении Творца и его Творения.

С другой стороны, абсолютно бессодержательный моральный закон, предписывающий лишь «исполнять долг (сугубо) ради долга», и соответствующая ему столь же бессодержательная идея добра и *не могут* ни при каких условиях *сами по себе* классифицировать нечто в действительном мире в качестве доброго или злого. Они слишком пусты для этого. Поясним сказанное с помощью уже приводившегося примера убийства.

Моральный абсолютный запрет убийства предполагает отбор некоторого ряда случаев уничтожения жизни, получающих обозначение (запрещаемого) убийства. Не попадающие в этот ряд случаи уничтожения жизни убийствами не считаются и, соответственно, не запрещаются. Напротив, мораль может даже *требовать* уничтожения жизни в тех случаях, которые не отнесены ею к ряду убийств. Классическим примером этого являются аутодафе и публичное (в чем-то даже карнавальное) сожжение еретиков, которое ведь и есть не что иное, как «акт веры», т.е. *высшее* проявление нравственности (какой она представляла в некоторых европейских культурах). Совсем непонятно, почему сожжение еретиков не могло бы пройти и кантовский тест на универсальность — хотя бы по аналогии с тем,

как этот тест, нужно думать, отлично проходит «погибель всех плутов в мире» (кантовская идиосинкразическая версия «Fiat iustitia, pereat mundus»)³⁶.

Реальная функция классификации одних случаев уничтожения жизни как зла, а каких-то других — как добра, конечно, предполагает действие гораздо более тонкого и интересного механизма вынесения суждений, чем *сам по себе* достаточно пустой и малозначащий абсолютный запрет убийства. Точнее говоря, запрет убийства приобретает действительное значение и наполняется очень важным содержанием *посредством исключений*, которые из него делаются.

Получается так: «вообще говоря», убивать нельзя, но убивать еретиков (кантовских «плутов», евреев, коммунистов, цыган и прочих в нацистской Германии, «врагов народа» в сталинском СССР и т.д. и т.п.) не только можно, но даже *нужно*. Пустой сам по себе абсолютный запрет убийства наполняется реальным содержанием постольку, поскольку его референцией становится *некоторым образом описанная* категория «нормальных и хороших людей» и описание это делается именно *посредством исключения* из нее тех, кто определяется в качестве «ненормальных и нехороших людей». Следовательно, нужны очень конкретные и содержательные критерии *установления исключений* для того, чтобы абсолютный запрет убийства приобрел какой-то смысл и как-то «заработал» в действительности. Такие критерии *никоим образом* из чистого морального закона и соответствующей ему бессодержательной идеи добра быть выведены не могут. Возвращаясь к нашему примеру, для того чтобы решить, является ли данное уничтожение жизни убийством (злом) или «актом веры» (добром), нам необходимо знать не абстрактный запрет убийства, а *конкретное определение ереси*. Если моральный закон уже предпо-

³⁶ См.: Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 299–300.

лагает (имплицитно) такое определение ереси («плутства», «врагов народа» и т.д.), то с остальным он справится легко и, конечно же, вынесет свой неоспоримо верный и подлежащий безусловному исполнению вердикт о том, *что* в данном случае требует чистый долг. Если же такого определения у него нет или у него есть иное, чем официальное, определение ереси, то моральный закон может оказаться в очень сложном положении и даже привести самого того, кто вещает от его имени, на костер.

Откровенное признание полной неспособности чистого морального закона «назначать» что-либо добром или злом (что означает неспособность кантовской этики сказать что-либо осмысленное о добре и зле) мы находим, к примеру, в следующем рассуждении Канта: «...истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении... Что в поступках есть чистый результат свободы и что результат одной лишь природы, а также имеющихся не по нашей вине недостатков темперамента или его удачных свойств — никто не может раскрыть и потому не может судить об этом со всей справедливостью»³⁷. Но если мы *никогда* ничего определенного не можем сказать о нравственном качестве каких-либо поступков людей, то для чего вообще существуют понятия добра и зла (и существуют ли они?) и *как* они участвуют в образовании «понятного» человеку нравственного мира? Никак. Они просто бесполезны для человека, стремящегося осмыслить свой мир с нравственной точки зрения и желающего действовать в нем нравственно.

Третье. Канту очевидно, что обосновать вменяемость и ответственность, без чего немислима никакая моральная философия, можно только через свободу.

³⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 337 (примеч.). Вариации этого рассуждения рассыпаны по «главным» этическим произведениям Канта.

В «главных» этических сочинениях он постоянно и говорит об условиях *мыслимости* свободы, но ничего сколь-нибудь внятного об условиях *практики* свободы сказать не может. Само понятие «практическая свобода» оказывается в кантовской философии грандиозным примером вводящего в заблуждение наименования. В философском мире Канта ее просто *негде* практиковать. В мире гетерономии «практической свободы», само собой разумеется, быть не может. Говорить о свободе «ноуменального Я» или о свободе в «интеллигибельном мире» еще абсурднее, чем искать ее в мире гетерономии, — какая может быть свобода там, где *нет времени*, где ничего не начинается и ничего не происходит?! Как афористически сформулировала эту проблему Арендт, если разум командует волей, то «воля уже не будет свободной, а окажется под диктатом разума. Разум только и может сказать воле [если она остается свободной]: это — благо по понятиям разума, если ты хочешь этого достичь, то ты должна действовать соответствующим образом. Но такое, по терминологии Канта, представляет собой гипотетический императив или даже совсем не императив»³⁸. Однако гипотетический императив есть нечто *чуждое* практическому разуму и моральному закону, а их собственный *категорический* императив означает диктат, а не свободу.

«Религия в пределах только разума» и явилась героической попыткой выбраться из этих трех трудностей или даже ловушек, в которые загнал себя кантовский «этический канон».

³⁸ Arendt H. Some Questions of Moral Philosophy // Social Research. 1994. Vol. 61. No. 4. P. 760.

III. Попытка устранить парадоксальность связей между добром, злом и свободой в «Религии в пределах только разума»

Общей направленностью предпринятой в кантовской «Религии» попытки преодолеть присущую «этическому канону» парадоксальность связей между добром, злом и свободой стало стремление создать нравственную философию «в перспективе человека» — в отличие от перспективы «ноуменального Я». Исходным условием создания нравственной философии «в перспективе человека» был переход с позиции «разумных существ» (вообще) на позицию «разумного и чувственного существа», т.е. собственно человека¹. Иными словами, желания и страсти — в их возмож-

¹ Стоит вновь подчеркнуть, что в «этическом каноне» Кант совершает противоположный ход — он абстрагируется от *всего человеческого*, от всего «принадлежащего к антропологии». Все, что не применимо к «другим разумным существам», т.е. к *нелюдям*, не может иметь места в «чистой моральной философии». Другие, *нечеловеческие* разумные существа потому и становятся *важнейшей категорией* кантовского «этического канона», что *только* ориентация на них позволяет совершить ход, определяющий этот «канон» как таковой, а именно — *отказаться от «природы человека»* как основы обязательности и всех нравственных законов вообще. Для всей докантовской этики это, действительно, нечто немислимое и неслыханное. См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 223, 245 и др. Само собой разумеется, то, откуда Кант узнал о «других разумных существах» и что именно они собою представляют (какова их «нечеловеческая природа»), остается тайной за семью печатями.

ной оппозиции моральному закону — должны быть с *самого начала* учтены при рассмотрении формирования свободной воли, а не появляться задним числом — в качестве *псевдообъяснений* того, почему «эмпирическая воля» людей отклоняется от морального закона, отождествляемого со свободной волей. Отметим, что вследствие этого отождествления и считалось, будто свободную волю можно описать *в чистом виде*, т.е. отвлекаясь от всяких страстей, что, в свою очередь, делало необходимым *контрабанду* страстей в «чистую моральную философию» (для объяснения отсутствия тождества между «эмпирической волей» и «чистой волей»). Эта-то контрабанда и придавала «чистой моральной философии» какую-то видимость связи с действительным миром. Теперь же, поскольку принята «перспектива человека», меняется само направление поиска того, *где* можно найти свободу.

«Перспектива человека» обуславливает то, что свободу (человека) можно найти только *в гетерономии*, что гетерономия не антитеза или антипод свободы, а форма, модальность, условие существования свободы, поскольку она может быть свободой *человека*². По сравнению с тем, что написано в «главных» этических произведениях, это тянет на *революцию* в этике Канта.

Попутно отметим, что некоторые предзнаменования этой революции можно обнаружить уже в самих «главных» этических произведениях. Так, в «Критике практического разума» мы находим чрезвычайно любопытное *определение* добродетели как «морального образа мыслей в *борьбе*»³. «Моральным состоянием человека» оказывается именно *борьба*, а отнюдь не «мнимое обладание полной *чистотой* намерений воли», само допущение возможности которого (в виде

² См.: Silber J. Kant's Ethics: The Good, Freedom, and the Will. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. P. 66.

³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 411.

«святости») означает впадение в претенциозный и пагубный «этический фанатизм» (sic!)⁴. Получается, что если думать, будто «Основы» написаны о нравственности *человека* и «в перспективе человека» (как данную работу трактует либеральная «гуманистическая» интерпретация этики Канта), то можно прийти к выводу, что Кант *сам* в этой книге занимался пропагандой отвратительного «этического фанатизма» (уже потому, что «святая воля» ничем по сути не отличается от «свободной воли», практического разума и всех остальных элементов той серии «подобий», о которой мы говорили в предыдущей главе). Однако затем он вдруг решает дезавуировать собственную пропаганду и начинает разоблачать «этический фанатизм».

Конечно, отвергая «гуманистическую» интерпретацию «Основ», мы никогда не сделаем такое предположение и увидим в приведенном определении добродетели, напротив, некий ранний всполох той моральной философии «в перспективе человека», развернутое представление которой Кант попытается дать в «Религии». Однако уже сейчас зафиксируем то *главное* для «перспективы человека», что высветил этот ранний ее всполох: философия морали *о* человеке и *для* человека (а не о «разумных существах» и для «разумных существ») может быть только философией *борьбы*, философией свершения *трудных актов выбора*, а отнюдь не философией безусловного подчинения воли моральному закону⁵.

⁴ См.: Кант И. Критика практического разума. С. 411.

⁵ Конечно, это — далеко не единственный всполох моральной философии «в перспективе человека» в «главных» этических сочинениях Канта. В конце концов, само представление о *принудительности* долга необходимым образом предполагает то, что исполнение долга наталкивается на сопротивление, оказываемое «эмпирической» волей человека, что у нее есть достаточная для такого сопротивления *сила* и что, следовательно, говорить о долге *вне контекста борьбы* не имеет ни малейшего *практического* смысла.

Кантовскую «Религию в пределах только разума» можно прочесть как решительную реабилитацию Творения (и соответственно Творца). Ничего «злого» в «природных» склонностях и побуждениях человека как таковых нет. *Не они* сами по себе противостоят моральному закону, и он *не может и не имеет права «назначать»* их в качестве «злых». «...Основание злого, — пишет Кант, — находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произвол через влечение, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т.е. в некоторой максиме»⁶. Не Творение само по себе, а *наш свободный выбор* в пользу того *отношения* к Творению (отношения, выражающегося в принимаемом нами правиле), которое противоречит соблюдению морального закона, есть зло. В этом смысле мы *выбираем* быть злыми.

Конечно, этим сразу решается проблема ответственности (за злые максимы и поступки) и вменяемости, с которой не справились «главные» этические сочинения Канта. Но присмотримся к тем *условиям*, которые позволили Канту решить ее в «Религии», чтобы понять и оценить, насколько удачным можно считать предложенное решение этой проблемы.

Первое, что обращает на себя внимание, — это то, что моральный закон из абсолютного монарха, безоговорочно повелевающего свободной волей, превращается, так сказать, в выборного президента. Лишь только если мы выбираем моральный закон, кладя его в субъективную максиму поступков, он будет вести нас по стезе добродетели. В противном случае у него

⁶ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 91. Сравните это с описанием конфликта морального закона с «патологически» (чувственно) определяемой волей (Willkür), лишь *противодействие и подчинение* которой позволяет осуществлять повеления категорического императива. См.: Кант И. Критика практического разума. С. 349–350.

не будет власти над нами. Ведь не только чувственные побуждения, но и «чистый моральный образ мыслей» не воздействует на нас «прямо». «...В определении наших физических сил через свободный произвол, выступающий в действиях, [мы] можем действовать как вопреки закону, так и в его интересах...»⁷.

Однако не все так просто. Создается впечатление, что в кантовской «Религии» моральный закон и до его избрания нашим «президентом» имеет некоторую власть над нами. Он имеет *власть* устанавливать различие между добром и злом, власть отождествлять себя с первым, а неповиновение себе — с последним. Он имеет власть определять характер самого нашего выбора, причем этот выбор воистину является «предложением, от которого невозможно отказаться», цитируя бессмертную фразу из «Крестного отца» Марио Пьюзо. Как убедительно показывает Онора О'Нил, суть любого *принуждения*, тем более — *искусного* принуждения, заключается в том, чтобы поставить нас в ситуацию *неизбежного* выбора, тогда как показателем действительной свободы является возможность отказаться от «предложенного» выбора совсем⁸. Кантовская «Религия» ясно дает понять, что *уйти от выбора*, определенного моральным законом, мы никак не можем. Очевидно, что свободная воля (Willkür), выбирая «первое субъективное основание максим» (Gesinnung) между подчинением моральному закону (добром) и отступлением от него в пользу чувственных побуждений (злом), не столь уж свободна, как ее изображает Кант, — она *изначально подчинена* моральному закону самой *неизбежностью* выбора и его конкретными параметрами (между чем и чем нам *приходится* выбирать). Таким образом, даже не будучи законно из-

⁷ Кант И. Религия... С. 242 (примеч.).

⁸ См.: O'Neill O. Which Are the Offers You Can't Refuse? // Violence, Terrorism, and Justice / R.G. Frey, Ch.W. Morris (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 170–195.

бренным «президентом», моральный закон уже в состоянии «назначать» добро (себя в качестве добра) и зло (любое неповиновение себе), а также делать выбор *обязательным*, и Кант лишь констатирует это обстоятельство, заявляя, что «моральный закон *предшествовал* здесь [в ситуации выбора] как запрет» (курсив мой. — Б. К.)⁹.

Внимание исследователей уже привлекло то обстоятельство, что в тех местах «Религии», в которых Кант рассуждает о «предшествовании» морального закона выбору, который вроде бы свободно делается в пользу этого закона, он обильно использует образы и тропы Священного Писания. Гордон Майкелсон метко назвал их «образными заполнителями концептуальных лакун»¹⁰. И действительно, у Канта нет никаких теоретических ресурсов, позволяющих объяснить то, *каким образом* мы оказываемся уже подчинены тому, подчинение чему *еще* только должны, точнее — *можем*, свободно избрать. Не говоря уже об объяснении того, чего стоит (похожая на мнимую) свобода такого выбора. Здесь и выступает на первый план метафорика Адама, в котором «все согрешили и теперь грешим» и который *необъяснимым образом* «начал с сомнения в строгости заповеди, исключаяющей влияние всякого другого мотива, а затем умствованиями (sic!) низвел повиновение ей... до чисто условного средства, из-за чего в конце концов в его максиме чувственные побуждения получили перевес над мотивами из закона, и таким образом стал грешить»¹¹.

Конечно, «сомнения» и «умствования» Адама, которым он предавался *до* того, как вкусил от «древа по-

⁹ Кант И. Религия... С. 113.

¹⁰ См.: Michelson G.E. Kant, the Bible, and the Recovery from Radical Evil // Kant's Anatomy of Evil / Sh. Anderson-Gold, P. Muchnik (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 58.

¹¹ Кант И. Религия... С. 113.

знания», превращают это рассуждение в своего рода философскую шутку, и только безудержный просветительский пыл критиков Канта мог принять ее за его «уступку» ортодоксальной религиозности¹². Однако для нас гораздо интереснее те философские проблемы, которые отчасти обнажаются, а отчасти скрываются такой библейской метафорикой.

Задумаемся над тем, *как* возможен сам выбор между добром и злом, понятый именно в качестве *универсальной и неизбывной* проблемы всего человечества, а не как некая *особая* проблемная ситуация, в которой может оказаться не очень твердый в своих нравственных принципах индивид. Для того чтобы такой выбор был возможен вообще, добро и зло должны предстать парными *однопорядковыми* понятиями — либо трансцендентальными, либо «эмпирическими». В противном случае мы вернемся к схеме «главных» этических произведений Канта, не способных решить проблему ответственности за зло и вменяемости зла¹³. Но именно с представлением добра и зла в качестве однопорядковых категорий у Канта возникают самые большие трудности.

С одной стороны, может сложиться впечатление, что Кант рассматривает выбор между добром и злом на ноуменальном уровне¹⁴ и что, соответственно, сами

¹² В «Лекциях о философском учении о религии» Кант прямо говорит о том, что только неспособность людей в *старые времена* объяснить наличие зла в мире, созданном всеблагим Богом, заставила их сделать предположение об Искусителе, который оторвал часть творения от святого первоначального источника добра. См.: *Kant I. Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion*. 28:1077 // *Kant I. Religion and Rational Theology* / A. Wood, G. di Giovanni (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 410.

¹³ Ведь если они являются *разнопорядковыми*, скажем принадлежа разным «мирам», то мы не можем между ними *выбирать*.

¹⁴ Ряд исследователей и делают именно такое заключение. См., к примеру: *Guyer P. The Crooked Timber of Mankind* //

категории добра и зла должны выступать как умопостигаемые. Да, Кант пишет о том, что «человек по природе добр», как и то, что он «по природе зол»¹⁵. Но нужно иметь в виду, что в «Религии» понятия «природы» и «естественного» получают *радикальное переосмысление* по сравнению с тем значением, которое они имели в «главных» этических сочинениях Канта: оба они *перестают* означать «эмпирическое». «...Под природой человека, — пишет Кант в «Религии», — подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под [властью] объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами»¹⁶. Что касается «естественного», то им «называется то, что с необходимостью возникает по законам определенного порядка (в том числе и морального, а не только физического). Ему противостоит неестественное, которое может быть либо сверхъестественным, либо противоестественным»¹⁷.

Мы не будем останавливаться на том, *что* именно заставило Канта столь радикально переработать оба этих понятия, однако зафиксируем следующее: их использование в контексте «Религии» указывает на *априорность* предметов, которые ими характеризуются, или как минимум на то, что эти предметы поддаются их априорному истолкованию. Таким образом, когда Кант говорит о том, что человек «по природе зол» (или «по природе добр»), он этим *никак* не описывает некую «эмпирическую» детерминацию характера всей совокупности живших или живущих на Земле людей и еще в меньшей мере — характера отдельных особо «злюб-

Kant's "Idea of Universal History with a Cosmopolitan Aim": A Critical Guide / A. Oksenberg Rorty, J. Schmidt (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 148.

¹⁵ См.: Кант И. Религия... С. 91.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 285 (примеч.).

ных» (или особо «добрых») индивидов. Равным образом и его понятие *универсальной* «склонности ко злу» есть не описание некой «эмпирической» тяги людей к плохому, а характеристика *возможности* ориентации на зло, возможности зла «укорениться... в моральной способности произвола»¹⁸. Другое дело, что такая возможность является универсальной настолько, что от нее нет иммунитета даже у *самого лучшего* человека — даже он в *некоторых обстоятельствах* может перевернуть «правильную» нравственную субординацию мотивов, поставив закон себялюбия выше морального закона¹⁹.

Вывод об универсальности такой возможности не может быть «эмпирическим» и тем более — индуктивным обобщением. Нельзя сделать индуктивное обобщение относительно *скрытой от созерцания* возможности. Более того, никакое «эмпирическое» обобщение не вправе претендовать на *универсальность*. Суждение об универсальной «склонности ко злу» может быть только априорным²⁰, точнее, оно похоже на то «рефлектирующее суждение», которое описывает третья «Критика» и которое является регулятивным, а не конститутивным²¹. Более того, Кант упорно подчеркивает: под «склонностью» следует понимать «*предшествующее всякому действию субъективное основание определения произвола*». Если такое определение и

¹⁸ Кант И. Религия... С. 101.

¹⁹ См.: Там же. С. 107.

²⁰ См.: Muchnik P. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil // Kant's Anatomy of Evil / Sh. Anderson-Gold, P. Muchnik (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 126.

²¹ См.: Kemp R. The Contingency of Evil: Rethinking the Problem of Universal Evil in Kant's Religion // Rethinking Kant. Vol. 3 / O. Thorndike (ed.). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011. P. 114 ff. О регулятивном, а не конститутивном суждении см.: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 424.

называть «действием», то это будет именно «интеллигибельное действие, познаваемое только разумом без всякого условия времени». Само происхождение зла есть «*происхождение в разуме*», не имеющее никакого отношения к «*происхождению во времени*»²². И т.д. и т.п. Все это и заставляет думать о том, что выбор между добром и злом в самом деле мыслится Кантом на ноуменальном уровне, а добро и зло есть нечто сугубо умопостигаемое.

Но, с другой стороны, такая интерпретация поднимает ряд очень неудобных для Канта вопросов и вступает в противоречие с другими цепочками его рассуждений в «Религии» (не говоря уже об «этическом каноне»).

Начнем со следующего. Если выбор между добром и злом, описанный в «Религии», действительно мыслится происходящим вне времени на ноуменальном уровне, то как я — в качестве «эмпирического» человека — могу знать, что это *мой* выбор? Вне времени может обитать только «ноуменальное Я», и с какой стати *его* выбор мне следует считать *своим* и нести за него какую-либо ответственность, если он окажется выбором *зла*? «Проклятые вопросы» ответственности и вменяемости, похоже, вновь встают во весь рост (и оказываются неразрешимыми) при предположении, что выбор между добром и злом происходит вне времени на ноуменальном уровне.

Более того, кажется, что и сам Кант не в состоянии мыслить выбор как происходящий вне времени, причем даже *выбор добра*, не говоря уже о выборе зла. В «Религии» он со всей уверенностью заявляет: «...из того, что какое-то существо обладает разумом, еще не следует, что оно имеет и способность определять произвол безусловно, одним лишь представлением о пригодности его максим в качестве всеобщего законодательства, и, таким образом, само по себе может быть

²² Кант И. Религия... С. 101–102, 110.

практическим... Самое разумное существо в мире все еще могло бы нуждаться в каких-то мотивах, которые у него проистекали бы от объектов влечения, чтобы определять свой произвол...»²³. Конечно, это задним числом подтверждает наше толкование «главных» этических сочинений Канта, согласно которому они написаны *не* о людях, в принципе не способных, сколь бы они ни были разумны, как сейчас заявляет Кант, подчиняться моральному закону сугубо из уважения к его законосообразности. Им *всегда* необходимы «эмпирические» мотивы — для того, чтобы быть и добрыми, и злыми. Но откуда могут взяться такие мотивы даже для выбора добра, если выбор происходит априорно вне времени?! Это — абсолютно *неразрешимый* для кантовской философии вопрос.

Дело обстоит еще хуже (хотя возможно ли такое?), если мы говорим об априорном выборе зла. Предполагая такой выбор, мы должны мыслить не просто присутствие, а триумф низких «материальных» мотивов *на уровне чистого разума* — той единственной «сферы», в которой только и может существовать априорное. Для кантовской философии это уже настоящий нонсенс. Но именно к нему *необходимым* образом ведет представление об однопорядковости добра и зла, без которого лишается всякого смысла сама идея «свободного выбора», а на ней и зиждется вся концепция «Религии в пределах только разума» в ее отличиях от «этического канона»!

На фоне этого нонсенса, видимо, малопримечательным покажется следующее обстоятельство. Попробуем хотя бы эксперимента ради представить себе априорный выбор между добром и злом в *чистом виде*, в каком ему, согласно Канту, и *надлежит быть*. Такой выбор способна сделать только *чистая свободная воля*, не замутненная никакими «эмпирическими влияниями» (для чего такой выбор и должен происходить *вне*

²³ Кант И. Религия... С. 96 (примеч.).

времени). Задумаемся о том, что́ эта воля может выбрать в своем априорном выборе. Она может выбрать добро, т.е. моральный закон, а значит — свободу (поскольку она отождествляется с исполнением морального закона). Иными словами, свободная воля может выбрать саму себя, какой она была и до выбора.

Такой выбор *не меняет ничего*, он *не событие*, а *пустая тавтология*, лишенная малейших признаков содержательности и существенности. Однако считается, что свободная воля способна выбрать и зло, которое есть несвобода. Иными словами, она может выбрать *добровольное рабство*. Этот выбор очевидным образом происходит *вопреки* «природе» свободной воли, т.е. вопреки тому, какой она была до ужасного выбора добровольного рабства. Этот выбор не может иметь *никаких* мотивов, оснований и причин, поскольку, как мы знаем, он происходит вне времени. Такой беспричинный выбор рабства, попирающий собственную «природу» свободной воли, способна сделать только воистину *безумная* воля. Однако само ее безумие делает ее *несвободной* по определению. Но каким образом безумная и несвободная воля могла появиться на ноуменальном уровне и что-то решать априори и почему Кант называет ее «свободной» — эти вопросы лучше не поднимать. Что, впрочем, Кант и советует нам сделать — ведь «первое основание принятия добрых или принятия злых (противных закону) максим» «непостижимо для нас»²⁴. Вопрос, таким образом, закрыт.

В довершение ко всему совершенно непонятно, какое значение априорный выбор того, что Кант называет «высшей максимой»²⁵, имеет для свободы конкретных поступков «эмпирического» человека, для выбора специфических максим таких поступков. Замечание Канта о том, что конкретные поступки «относительно объектов произвола» «будут совершаться сообраз-

²⁴ Там же. С. 91.

²⁵ Там же. С. 102.

но с этой [высшей] максимой»²⁶, вроде бы заставляет думать, что априорный выбор *предопределяет* нравственный характер всех выбираемых «эмпирическим» человеком специфических максим своих поступков. Коли так, то и говорить об их «выборе» некорректно и свободы у «эмпирического» человека нет никакой. Получается, что нравственный или безнравственный характер *моих* конкретных поступков предопределен «от века и до века» некими (кем-то) принятыми вне времени априорными решениями, к которым я как «эмпирическое» существо, конечно же, никакого отношения не имел и иметь не мог²⁷.

Мы видели, что интерпретация выбора между добром и злом как вневременного априорного решения свободной воли сталкивается с огромными трудностями

²⁶ См.: Кант И. Религия... С. 102.

²⁷ Вопрос о том, предопределяет ли или насколько и как предопределяет априорный вневременной выбор «высшей максимы» поступки «эмпирического» человека, является предметом особой дискуссии кантоведов. В свое время еще Эмиль Факенхайм, пытаясь спасти свободу «эмпирического» человека, писал: «...мотивом, движущим отдельным действием [человека], может быть уважение к закону, и тем не менее оно может вытекать из всеобщей максимы, которая может включать в себя уклонение от долга в других случаях» (*Fackenheim E.L. Kant and Radical Evil // University of Toronto Quarterly. 1954. Vol. 23. No. 4. P. 349*). Признаюсь, мне не вполне ясна логика этого рассуждения и, главное, то, что именно оно дает для понимания того, каким образом «высшая максима» влияет на наши «отдельные действия». Похоже, получается так, что мотивы, движущие последними, существуют сами по себе и потому, как пишет далее Факенхайм, могут быть частично добрыми, частично злыми и частично морально нейтральными, а «высшая максима» — сама по себе и потому *в принципе* не может быть частично доброй или злой или тем более морально нейтральной. О дальнейшей дискуссии по этим вопросам см.: *Timmons M. Evil and Imputation in Kant's Ethics // Jahrbuch für Rech und Ethik. Annual Review of Law and Ethics. Bd. 2. Berlin: Duncker & Humblot, 1994. Esp. p. 135.*

ми и, похоже, неразрешимыми противоречиями²⁸. Но верно ли то, что сам Кант понимал этот выбор таким образом? Можем ли мы пройти мимо того, что Кант уже с *первых строк* «Религии» обозначает антропологический (в его понимании) угол зрения на проблему зла и ставит ее рассмотрение *в перспективу человека*? Предисловие к первому изданию «Религии» открывается рассуждением о «вине самого человека»²⁹. Это — очень странная «вина». Похоже, она не связана с тем,

²⁸ Попутно стоит отметить, что посткантовская трансформация немецкого идеализма, у истоков которой стоит не кто иной, как влиятельнейший популяризатор Канта Карл Леонгард Рейнгольд (его Иоганн Готлиб Фихте считал «самым изобретательным мыслителем нашего времени»), началась именно с полагания Willkür в качестве *исходной и фундаментальной* категории философии как системы. У Рейнгольда она получает обозначение «изначальной свободы воли», принадлежащей сущности *человечества* как такового. Она отличается от «нравственной свободы» как относящейся к сущности *человечности* и приобретаемой в ходе «воспитания». «Нравственная свобода» *предполагает* «изначальную», поскольку последняя состоит в способности решать — в пользу добра или зла — и как таковая отличается и от способности разума, и от способности желания. См.: The Fundamental Concepts and Principles of Ethics: Deliberations of Sound Common Sense, for the Purpose of Evaluating Moral, Rightful, Political and Religious Matters, by Karl Leonhard Reinhold. Para. 41, 42 // Roehr S. A Primer on German Enlightenment. Columbia (MO); L.: University of Missouri Press, 1995. P. 181–182. Ясно, что все это предполагало отказ от того отождествления свободы с практическим разумом, которое характерно для «этического канона» Канта. Известно, что Кант энергично протестовал против такого «искажения» его философии. См.: *Кант И. Метафизика нравов...* С. 135. Правда, если сам по себе выбор *не* есть свобода, то не совсем понятно, чем занимается *свободная* воля, вне времени и априорно выбирающая между добром и злом в кантовской «Религии», и в каком смысле она *свободна*. Однако кантовский отказ отождествлять выбор как таковой и свободу имеет очень веские основания, и к ним мы еще вернемся в дальнейшем.

²⁹ См.: *Кант И. Религия...* С. 78.

о чем в «Религии» пойдет речь дальше, т.е. о вине, обусловленной *выбором* в пользу зла. Вина человека, обусловленным которой открывается предисловие к «Религии», состоит в том, что человек всегда нуждается в «других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот [моральный] долг исполнить». Обратим внимание: речь идет о *вине за выбор добра* (выбор исполнять долг), но за такой выбор добра, который осуществляется *не* по понятиям чистой философии морали, требующим, чтобы долг исполнялся из одного уважения к закону.

Перед кем или перед чем человек виноват в том, что он не может исполнять долг из одного только уважения к закону? Разумеется, не перед собой, другими людьми или всем человечеством — ведь в отношении всех их он *исполняет долг*, т.е. служит добру! Виноват он только и исключительно перед «моралью», точнее, перед кантовской «метафизикой нравственности». И вина его состоит в том, что он не может безоговорочно, без рассуждений, *абсолютно* повиноваться ей. Иными словами, человек виноват перед «моралью» тем, что она *не способна править им как абсолютный деспот*.

Говоря языком «главных» этических произведений Канта, для человека как человека моральный долг *ни в коем случае* не может быть безусловным — даже его исполнение, не говоря уже об уклонениях от него, *всегда обусловлено* чем-то сверх и помимо долга. В этом и состоит «базисная» вина человека (перед чистой моральной философией), с рассуждения о которой Кант начинает свою «Религию». «Радикальное зло», привлекавшее, пожалуй, наибольшее внимание комментаторов «Религии» в пределах только разума» и выражающееся в «переворачивании» субординации мотивов (поступка) таким образом, что мотивы себялюбия становятся условием соблюдения морального закона (а не наоборот)³⁰, есть лишь *радикальное* представление той же «базисной»

³⁰ См.: Кант И. Религия... С. 107.

вины человека. *Нерадикальным* ее представлением, т.е. «нерадикальным злом», будет добро, свершаемое благодаря мотивам, отличным от чистого уважения к долгу. С этой точки зрения «злым» оказывается, разумеется, «даже лучший» человек³¹. Или скажем так: добро «в перспективе человека» есть зло — как «нерадикальная» версия зла, парной и однопорядковой категорией которой является «радикальное зло».

Конечно, спасая «безусловность» морального закона и отыгрывая назад к своим «главным» этическим произведениям, Кант тут же пишет о том, что субординация мотивов *должна быть* другой: моральный закон «как *высшее условие* удовлетворения первого [мотива себялюбия] должен был бы быть принят во всеобщую максиму произвола как единственный мотив»³². Но кому адресовано *это* долженствование? Неужели людям? Неужели *они* могут субординировать мотив себялюбия и мотив долга иначе — в отличие от той субординации, к которой они действительно способны и в которой себялюбие присутствует *на обоих уровнях* — и долга, и его неисполнения, так что мы в *лучшем случае* получаем субординацию *себялюбивого исполнения долга и себялюбивого же его неисполнения*? Ведь сам Кант, как мы уже знаем, объяснил нам то, что *самый разумный* человек *не будет* исполнять долг без каких-то мотивов, проистекающих от «объектов влечения»³³.

Пусть моральный закон *дан* нам (сами мы никогда не смогли бы его создать), пусть он сообщает нам *сознание* свободы от всех других мотивов. Но *практический* вопрос заключается совсем в другом: можем ли мы в качестве людей *на деле* руководствоваться моральным законом, если он не получает поддержки от мотивов, не имеющих к нему как к таковому никакого отноше-

³¹ См.: Там же.

³² Там же.

³³ Там же. С. 96 (примеч.).

ния? На этот *ключевой* для моральной философии вопрос Кант, как мы уже знаем, дает в «Религии» отрицательный ответ (его и выражает понятие «базисной» вины человека). И именно поэтому ему необходим Бог (и бессмертие), без идеи которого невозможно примирение счастья (в качестве внеморального мотива) и долга, а без этого примирения *самые разумные* люди исполнять моральный долг *не* будут. К этому явлению Бога в кантовской философии как «примирителя» счастья и долга мы еще вернемся, а сейчас попытаемся резюмировать сказанное выше посредством обрисовки характера той *проблемной ситуации*, которая становится предметом исследования в «Религии» и которая обусловлена признанием *невозможности* абсолютно деспотического (т.е. безусловного) управления людьми со стороны морального закона.

Итак, основные характеристики данной проблемной ситуации таковы. Во-первых, это специфически *человеческая* ситуация. Как таковую ее создает именно невозможность редуцировать человека к «ноуменальному Я», исполняющему моральный долг автоматически (что и образует цепочку тождеств или серию «подобий» воли, свободной воли, «святой воли», практического разума, добра и т.д. в «этическом каноне», которую мы рассматривали в предыдущей главе). Эта невозможность впервые признаётся Кантом в качестве самостоятельной и серьезной проблемы. Как он прямо пишет, «разум никак не может быть безразличным к тому», что человеку — в отличие от «ноуменального Я» — нужна для свершения добра (исполнения долга) некая цель, включающая в себя долг, но не сводимая к нему³⁴. Только в «Религии» брошенное ранее профессору Шульцу ироническое замечание — «трудно совершенно сбрасывать со счетов человека» — *закладывается в фундамент* собственной этико-философской работы Канта.

³⁴ См.: Кант И. Религия... С. 80.

Во-вторых, это есть ситуация *неустранимой* свободы. Неповиновение диктату морального закона или неполнота такого повиновения *есть* свобода, и Кант честно признаёт ее в качестве таковой. Это признание, как мы уже говорили, выражается в представлении о выборе *свободным* произволом добра или зла. Вновь обратим внимание на то, что свобода проявляется не только в зле как *неповиновении* моральному закону, но и в добре как *неполноте* повиновения ему, которая в качестве таковой и требует своего *восполнения* внеморальной мотивацией (мотивацией «счастья»), являющейся *специфически человеческой* по определению. Вследствие неполноты повиновения добро, как мы уже говорили, тоже есть зло, хотя и «нерадикальное».

В-третьих, это есть ситуация *неискоренимости* зла. Оно неискоренимо по той же причине, по какой в данной ситуации неустранима свобода. Можно кратко сказать: зло — это и *есть* свобода как неповиновение или неполное повиновение диктату морального закона. *Всеобщий* характер склонности ко злу, никак не выводимый *теоретически*, т.е. не выводимый из знания о природе, включая природу человека, есть априорно-синтетический коррелят *антропологического* заключения о неустранимой свободе человека как невозможности его *безусловного* повиновения долгу. Вновь подчеркнем, что *всеобщность* склонности ко злу нельзя суживать и толковать как нечто *особенное*, относя ее *только* к предпочтению зла в смысле неповиновения моральному закону. Нет, она проявляется и в предпочтении *добра*, поскольку оно — в качестве предпочтения, а не безусловного повиновения — стало возможным вследствие неабсолютности власти морального закона над нами³⁵.

³⁵ В свете сказанного можно согласиться с суждением Ричарда Бернштейна о том, что у Канта *нет* содержательной концепции зла — оно есть лишь фиксация отклонения от морального закона. «Предположительно, введение концепции радикального зла имеет своей целью объяснить, *почему*

Показательно то, что из трех кантовских «источников морального зла» — хрупкости человеческой природы, недобросовестности и злонравия — *только последний* является, строго говоря, источником зла как неповиновения моральному закону. Два первых — и в особенности недобросовестность — способствуют всего лишь «неправильному» *принятию добра*, т.е. его принятию не в соответствии с требованиями чистой морали³⁶.

В-четвертых, это есть ситуация *неустанной* работы морали по утверждению своего господства над *неисправимо* строптивым, постоянно сопротивляющимся ей, а потому «злым по природе» человеком. Главным орудием такой работы выступает идея «высшего блага» как «конечной цели», и здесь-то — в логике этой работы — в кантовской философии появляется Бог (и бессмертие).

Зачем «высшее благо» и все, что его «обосновывает», т.е. делает мыслимым (Бог и прочее), нужны Канту? Только и исключительно для того, чтобы *подчинить* мотив счастья, без которого невозможно повиновение людей моральному закону, безусловному долгу, впрочем, *уже признавшему* свое бессилие в отношении «эмпирических людей». В третьей «Критике» мы находим любопытнейший фрагмент, дающий понять, о чем здесь в самом деле идет речь. В нем Кант

(с практической точки зрения) мы отклоняемся от следования моральному закону. Мы не всегда следуем моральному закону, *потому что* — в качестве человеческих существ — мы имеем врожденную склонность ко злу. Наша воля коррумпирована в самом своем основании. Но есть ли это “потому что” реальное объяснение чего-либо? Выполняет ли оно какую-то теоретическую работу? Я не думаю так. В своей сути оно лишь повторяет тот факт, что человеческие существа, осознающие моральный закон, иногда (свободно) отклоняются от него» (Bernstein R. Radical Evil: A Philosophical Interpretation. Cambridge: Polity Press, 2002. P. 33).

³⁶ См.: Кант И. Религия... С. 100.

берет в качестве примера ни много ни мало Спинозу и подобных ему «честных людей», которые убеждены, что Бога нет, и в то же время «бескорыстно» делают то доброе, к чему их побуждает моральный закон. Кант уверен, что «их стремление [к добру] ограничено». В самом деле, разве могут они в нравственно испорченном мире постоянно стремиться к добру, зная, что цель, которая движет ими и которая может состоять только в счастье, согласном с законами нравственности, недостижима? Хуже того: признание этой «идеальной конечной цели» «недействительной» может *умалить уважение*, которое нравственный закон должен внушать всем для послушания ему³⁷.

Это рассуждение Канта зиждется на нескольких психологических, нравственных (отличающихся от моральных) и даже политических посылках, хотя бы важнейшие из которых нужно эксплицировать для того, чтобы понять кантовскую логику введения «высшего блага» в теорию морали.

Первой такой посылкой является презумпция психологической неустойчивости и нравственной слабости человека. Кант *не может* вообразить себе человека, начавшего и упорно продолжающего борьбу с окружающим его злом даже без (иллюзорной или просчитываемой) надежды на победу. Он не может представить себе действия в логике лютеровского (или приписываемого Мартину Лютеру) «на том стою и не могу иначе» или гамлетовское восстание против мира зла, которое в существующих условиях только и позволяет *оставаться человеком* — «быть честным при том, каков этот мир, это значит быть человеком...». Кантовскому «благонамеренному человеку», напротив, необходима *иллюзия* достижимости (где-то в вечности) «конечной цели», без которой он не в состоянии оставаться «благонамеренным». Еще в меньшей мере способен он быть *борцом*, постигшим гётевский «конечный вывод мудрости зем-

³⁷ См.: Кант И. Критика способности суждения. С. 488–489.

ной», состоящий в том, что «лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день идет за них на бой!».

У гётевского Фауста тоже есть *соразмерность* счастья и долга, только и первое, и второе трактуются совершенно иначе, чем у Канта: счастьем оказывается «жизнь в свободе», а не «блаженство» как полная независимость от склонностей и потребностей³⁸ (благодаря, нужно думать, их полному удовлетворению, сообразному с долгом), а долгом — освобождение «моего народа», а не безусловное подчинение моральному закону. Соответственно различается и то, как воспринимаются конечность человека и бессмертие. Фауст готов «остановить мгновение» в момент и ради кульминации единства счастья и долга, как он их понимает, тогда как для кантовского «благонамеренного человека» допущение своей конечности равнозначно погружению «в бездну бесцельного хаоса материи»³⁹. Нужно ли особо пояснять то, что эта равнозначность (своей конечности и бесцельного хаоса) *самоочевидна* только для фундаментально *аполитичного* человека? Характерное для него нравственное отчуждение от политической ассоциации, к которой он формально принадлежит, делает *немыслимым* увязывание своего индивидуального «бессмертия» с жизнью своего народа, позволившее Никколо Макиавелли «не похристиански» написать: я «люблю мою родину больше, чем собственную душу»⁴⁰.

Но если «быть достойным счастья» можно по-разному, если соразмерность счастья и долга — в соответствии с их разнообразными пониманиями — устанавливается *различными способами*, то почему Кант считает, что *единственно верным* путем достижения этой соразмерности является тот, который описывает

³⁸ Кант И. Критика практического разума. С. 451.

³⁹ Кант И. Критика способности суждения. С. 488.

⁴⁰ Макиавелли Н. Письмо к Франческо Веттори от 16 апреля 1527 г.: <http://vk.com/topic-32674725_25667156>.

его философия морали и который состоит в привязывании стремления к счастью — к исполнению долга посредством «высшего блага» как «конечной цели»? Ответ нам подсказывает сам вопрос: *в рамках кантовской философии* морали стремление к счастью может быть привязано к исполнению долга только таким путем, т.е. только так можно сохранить диктат морального закона в отношении «эмпирического человека», хотя этот путь сохранения диктата заставляет кантовскую мораль *идти на существенные уступки* своему строптивому подданному и даже кое в чем поступаться собственными принципами⁴¹. Что сие означает и как сие достигается?

Ранние явления «высшего блага» мы находим еще в «главных» этических сочинениях Канта. Так, во второй «Критике» уже достаточно конкретно описываются его основные функции. Главная из них — представить в качестве мысленно *возможной* (хотя, само собой, непознаваемой и непостигаемой) «естественную и необходимую связь между сознанием нравственности и ожиданием соразмерного с ней счастья»⁴².

Сразу обратим внимание на главное: ставится задача сделать *естественность* и *необходимость* атрибутами того, что Кант лишь собирается представить как

⁴¹ Те способы установления соразмерности счастья и долга, которые мы рассматривали в предыдущем абзаце и которые можно условно назвать соответственно гамлетовским, фаустовским и гражданственно-политическим (чтобы не отождествлять последний исключительно и непосредственно с Макиавелли), предполагают ту или иную версию того, что Макс Вебер называл «этикой ответственности». См.: Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения / под ред. Ю.Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 696–697. «Этика ответственности», разумеется, не тождественна беспринципности и отнюдь не отменяет «этику убеждений» как таковую, но характерное для нее понимание счастья и долга, а также корреляции между ними, действительно, противоположно их трактовкам Кантом.

⁴² Кант И. Критика практического разума. С. 451.

возможно *мыслимое*. Ясно, что понятие «естественности» здесь приобретает смысл, чуждый тому, который ему придавала первая «Критика», — оно утрачивает отношение к природе⁴³. Уже это заставляет нас поставить вопрос: о «естественности» в каком смысле или, так сказать, с какой точки зрения и *для чего* идет речь? Уйти от ответа на этот вопрос с помощью указания на то, что здесь имеется в виду «естественность» *самого* практического разума, скажем, в том же смысле, в каком «иллюзии трансцендентальной рефлексии» были «естественными» в «чистом теоретическом разуме» (согласно первой «Критике»⁴⁴), у нас не получится. Сам практический разум, поскольку его содержанием являются долг и обосновывающие и развертывающие его понятия, *ни в каком понятии цели, «конечной» или какой-либо иной, не нуждается*. Более того, в качестве *чистого* практического разума он *должен отвлечься* от любой мыслимой цели, и любая из них, будучи включенной в его сферу, приводит, так сказать, к замутнению его чистоты⁴⁵. Кантовский ответ на вопрос, по-

⁴³ О переосмыслении Кантом «естественного» и «природы» в поздних его произведениях мы уже говорили выше. Ссылки на соответствующие места «Религии» см. в примеч. 16, 17 на с. 79.

⁴⁴ См.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 205, 217, 353, 359, 435 и др.

⁴⁵ В более поздних произведениях Кант со всей решительностью проводит эту мысль. «...Законы повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка... Все люди... могли бы довольствоваться этим, если бы они (как они и должны были бы) придерживались только предписаний чистого разума в законе. Зачем им знать результаты своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей? Для них достаточно того, что они исполняют свой долг, что бы ни было с земной жизнью и даже если бы в ней, быть может, и никогда не совпадали счастье и достоинство» (Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Сочинения: в 6 т.

чему существует идея «высшего блага» как «конечной цели», строится в логике рассуждения о том, *для чего* практический разум к ней прибегает, а не о том, каков *суть* практический разум.

Вторая «Критика» ограничивается в этом рассуждении указанием на то, что, во-первых, только с помощью идеи «высшего блага» как «конечной цели» нравственность может утвердить себя в качестве «*верховного* блага» по отношению к счастью, во-вторых, практический разум должен «делать все возможное» (sic!) для «осуществления» этой идеи на деле⁴⁶. «Все возможное», несомненно, включает в себя изображение чего-то лишь мыслимого возможным в качестве «естественного и необходимого».

Эти сюжеты получают значительное развитие в позднейших сочинениях. Главные моменты такого развития заключаются в следующем. Из «Критики способности суждения» мы узнаём, что «высшее благо» является *собственным* продуктом практического разума. С его помощью моральный закон *a priori* определяет «для нас» цель, к которой *он* обязывает *нас* стремиться. Эта цель содержит в себе, конечно же, «субъективное условие» (счастье), которому, строго говоря, в практическом разуме *не должно быть места* совсем (в своем чистом виде он знает только «объективные условия»). Однако такое *замутнение* чистого разума совершенно необходимо для того, чтобы человек как *слабое* существо мог «в моральном отношении последовательно мыслить».

Введением идеи «высшего блага» существование Бога (как и предметов других постулатов практиче-

Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 11 (примеч.)). Но в том-то и дело, что человек *слаб*, и его главная слабость состоит в том, что он «ищет что-то такое, что он может *любить*» (Там же). Из-за этой «любовной» слабости человека моральному закону приходится как-то изловчиться или исхитриться, чтобы заставить человека повиноваться себе.

⁴⁶ Кант И. Критика практического разума. С. 451.

ского разума), само собой, не доказывается — о нем вообще нельзя философски или теоретически сказать что-либо вразумительное. Бог, так сказать, лишь необходимый элемент фигуры «последовательного» морального мышления *слабого* человека, который *заведомо не в состоянии мыслить в моральном отношении правильно*, т.е. мыслить сугубо в категориях долга. Бога можно считать фиктивной компенсацией слабости морального мышления человека, продуктом некоей «игры» с идеями (sic!), которую ведет сам разум и единственный смысл которой состоит в «подкреплении моральных основоположений, которые иначе были бы совсем пусты (но в конечной цели всех вещей приобретают объективную практическую реальность)»⁴⁷. Именно поэтому, как Кант не устает подчеркивать в различных своих произведениях, «мораль неизбежно ведет к религии»⁴⁸.

Однако поскольку речь идет о человеке (а не о «ноуменальном Я»), то и это выражение является не вполне точным. «Мораль неизбежно ведет к религии»

⁴⁷ Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 284. Аленка Зупанчич тонко подмечает отличия постулатов практического разума от трансцендентальных (психологической, космологической и теологической) регулятивных идей и значение первых для морали. Она же убедительно показывает то, что постулат бессмертия как условие (мыслимости) бесконечного прогресса в направлении полного соответствия воли моральному закону может относиться *только к телу*, а не к душе, поскольку после освобождения последней от брэнного обличья она не может отклоняться от морального закона (вследствие отсутствия того, что вызывает такие отклонения) и потому применительно к ней понятие «бесконечного прогресса» не имеет ни малейшего смысла. См.: Zupančič A. Ethics of the Real: Kant, Lacan. L.; N.Y.: Verso, 2011. P. 75–77, 80. Постулат «бессмертия тела» является, на мой взгляд, одним из ярких доказательств того, что включающая его конструкция морали предназначена именно для слабых людей.

⁴⁸ Кант И. Об изначально злом в человеческой природе. С. 12.

только в логике кантовского перехода от его «основных» этических произведений к тем, которые обращены к нравственной проблематике человека (таким, как «Религия»). Для самого же человека мораль, согласно Канту, может выступать только *как* религия, т.е. только при условии компенсации его неизбежно «непоследовательного» морального мышления фигурой Бога, производимой «играми» практического разума.

В лекциях «О педагогике» мы находим более точную формулировку: «Религия — это закон, живущий в нас, насколько он оказывает на нас свое воздействие благодаря Законодателю и Судии, это мораль, обращенная к познанию бога»⁴⁹. Поскольку о познании Бога, конечно же, речи быть не может, постольку данную формулировку можно адаптировать следующим образом: религия есть мораль, подкрепленная идеей Бога. Все дело состоит в том, чтобы эта идея служила аргументом, «субъективно достаточным для моральных существ»⁵⁰. Критерий «субъективной достаточности» — это, несомненно, ключевая характеристика политической экономии практического разума, т.е. политической экономии производства условий его господства над сопротивляющимся, но полагаемым слабым и остающимся при всех своих слабостях «моральным» существом. При «подкреплении» Богом и при ориентации на «высшее благо» и «конечную цель» «эмпирический» человек может выбрать добро, а не зло.

Мы получили, таким образом, «эмпирический» аналог того вневременного априорного выбора свободной волей добра или зла, о котором говорили выше и который столкнул нас с огромными и, похоже, непреодолимыми трудностями интерпретации. Весьма любопытным и примечательным фактом является то,

⁴⁹ Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. С. 499.

⁵⁰ См.: Кант И. Критика способности суждения. С. 485–486.

что в «Религии» соседствуют оба варианта «свободного выбора» между добром и злом, «эмпирический» и априорный, причем они *не* связаны друг с другом логически или концептуально необходимым образом. Иными словами, можно философски последовательно описать априорный выбор, совсем не обращаясь к «эмпирическому», и противоречия в таком описании будут возникать лишь в том случае, если мы попытаемся «вписать» его в моральную психологию «эмпирического» человека (что, впрочем, побуждает нас делать цель всего предприятия — обоснование нравственной ответственности человека за выбор зла).

Равным образом при введении понятий «высшего блага» и «конечной цели» и соответственно идеи Бога можно дать последовательное описание «эмпирического» выбора между добром и злом, никак не обусловленного концепцией вневременного априорного выбора. По существу, единственной философской платой за такое «эмпирическое» описание выбора будет утрата практическим разумом своей первозданной (явленной в «этическом каноне» Канта) чистоты — он вынужден замутить себя включением в свою сферу «субъективного условия» стремления к «конечной цели», т.е. счастья. Эту хитроумную операцию, позволяющую морали сохранить господство над *слабым* человеком, Кант описывает как «*расширение*» *практического разума за пределы морального закона*, как в общем-то *незаконное* с точки зрения его собственных строгих принципов присоединение к моральным обязанностям их *следствия* (соразмерности и единства счастья и исполнения долга) для создания мотивации добрых поступков и решений⁵¹.

Наличие этих двух вариантов «свободного выбора» в «Религии» создает впечатление, что данное произведение, переводя кантовские рассуждения о свободе на

⁵¹ См.: Кант И. Религия... С. 82 (примеч.); Кант И. Об изначально злом в человеческой природе. С. 11 (примеч.).

качественно новый уровень благодаря тому, что в их центре впервые (за весь «критический» период) оказывается человек, а не «ноуменальное Я», оставляет Канта на распутье между метафизикой, еще определяющей описание вневременного априорного выбора, и антропологией, доминирующей в концепции «эмпирического» выбора. Показательно, что в частях «Религии», следующих за первой, в которых Кант сосредоточивается на социально-политической стороне религиозной жизни, антропологическое начало неуклонно нарастает и уверенно выходит на первый план.

Здесь-то и выясняется то, что *индивидуальная* добрая воля, будь она результатом априорного или «эмпирического» свободного выбора, совершенно *ничего не решает* в плане противодействия злу. Люди остаются «орудиями зла, губят моральные задатки друг друга даже при наличии у каждого в отдельности доброй воли, поскольку отсутствует единый объединяющий всех принцип»⁵². Без него их уделом останется «война всех против всех», даже если она примет форму «*публичной* взаимной вражды принципов добродетели» (sic!)⁵³. Формирование и институционализация этого «объединяющего всех принципа» в виде государства и сообщества, а вовсе не «стремление отдельного человека к его собственному моральному совершенству» есть залог осуществления «высшего нравственного блага»⁵⁴. Таким залогом и была в давние времена (иудейская) теократия, а ныне им является церковь (разумеется, в протестантском, а не католическом ее виде).

Более того, и *индивидуальное* продвижение к моральному совершенству в действительности невозможно вне такого государства и сообщества и без их поддержки. В самом деле, выбор добра никогда не

⁵² Кант И. Религия... С. 165.

⁵³ Там же. С. 166.

⁵⁴ Там же.

бывает окончательным, добро, поскольку речь идет об «эмпирическом» человеке, никогда не существует в изоляции от зла. Быть добрым значит быть в *непрерывной борьбе* (так воскрешается тема *морали как борьбы*, о проблесках которой во второй «Критике» мы говорили выше), значит *освобождаться* от господства злого принципа, и такое *никогда не завершаемое* освобождение и есть *единственный способ существования свободы* (от зла)⁵⁵.

В этой борьбе «люди могут найти защиту для своей нравственности» только в «свободном государстве», понимаемом как государство, основанное на нравственных принципах, на «господстве над душами» как условии «господства над обстоятельствами»⁵⁶. Иными словами, добрый принцип может защитить «свои законные притязания на господство над людьми, [только] создав форму правления, основанную на исключительном почтении к его имени...»⁵⁷. Это уже *сугубо антропологическое* описание условий возможности господства доброго принципа, необходимым образом перетекающее в историко-политическое исследование, определит основной характер трудов Канта завершающего периода его творчества.

⁵⁵ См.: Кант И. Религия... С. 160–161. Конечно, такая трактовка добра как непрерывной борьбы заставляет еще раз усомниться в том, что вневременной априорный выбор «первого субъективного основания максим», который вроде бы предопределяет все наши «последующие» «эмпирические» выборы, имеет какое-либо отношение к действительному человеку.

⁵⁶ См.: Там же. С. 152–153. Само собой разумеется, такое «свободное государство» нельзя путать с «правовым гражданским обществом», каким оно предстает в так называемых историко-политических трудах Канта. Последнее основано на легальности, а не на моральности, т.е. именно на отрегулированном «господстве обстоятельств» (нашей «недоброжелательной общительности», нашего характера, подобного неисправимо «кривой тесине», и т.д.).

⁵⁷ Там же. С. 149.

IV. О «невозможности» «мятежа против морали»: этические аргументы

Если доводы, приведенные в предыдущей главе, не совсем лишены оснований, то *краеугольным камнем* моральности человека (в кантовском ее понимании), т.е. его подчинения моральному закону, выступает его *слабость*. Человек *должен быть* в достаточной мере слаб для того, чтобы поддаться иллюзии соединения счастья и долга в вечности при посредстве идеи «высшего блага» и благодаря этой иллюзии все же принять «правильную» субординацию долга и счастья, тем самым подчиняясь моральному закону, которому он *естественным* образом (не будучи ни святым, ни «ноуменальным Я») сопротивляется. Но такое рассуждение наталкивается на вполне закономерный вопрос: а что если человек *не* окажется слаб и *не* поддастся этой иллюзии (как тот же Спиноза из приведенного выше примера самого Канта)? И что если он будет слаб, но поддастся *другой* иллюзии (состоящей, скажем, в том, что зло *должно* править в мире)? Нужно ли понимать кантовское обоснование (условного) торжества морали слабостью человека в том смысле, что эта слабость, причем именно в кантовском ее описании, есть *родовая* черта человека, т.е. так, что речь идет не о каком-то *специфическом типе* человеческих существ, а о человеке вообще, о человеке как родовом существе?¹ И самое главное, не ведет ли отсутствие

¹ Говоря о типах человеческих существ, я имею в виду, как минимум, нечто вроде ницшеанского различения сильных и слабых натур как «типов». См.: Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 358 и др.

слабости человека или *другое* проявление его слабости к отвержению морали (в кантовском ее понимании), к, так сказать, «мятежу» против нее?

В «Религии» рассуждение Канта по этим вопросам предельно лаконично и укладывается буквально в несколько строк. Кант *задается* вопросом о том, может ли человек восстать против морали. Такое восстание, будь оно возможно, означало бы сознательный выбор уже не «радикального зла» как *неисполнения* морального долга (ради удовлетворения «патологических» склонностей), а именно «дьявольского зла». Оно может заключаться только в установлении *в качестве долга* противодействия моральному закону безотносительно к чувственным соблазнам (и, если потребуется, даже вопреки им). Однако для человека, считает Кант, такое невозможно. «Человек (даже самый худший), — пишет он, — каковы бы ни были его максимумы, не отрекается от морального закона, так сказать, как мятежник (с отказом от повиновения)». Почему? Потому, что восставший против морального закона человек стал бы «*дьявольским существом*», а это «не применимо к человеку». Потому, что моральный закон «в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо»².

По существу, это и есть *вся* аргументация Канта по данному вопросу. Обратим внимание на то, что, по мысли Канта, «дьявольским существом» не в состоянии стать не какой-то определенный тип человека, а человек вообще и как таковой. Ханна Арендт (как и некоторые другие авторы) может сколь угодно много указывать на хрестоматийные персонажи произведений Шекспира, Мильтона, Мелвилла, Достоевского и т.д., вроде бы являющиеся «дьявольскими» носителями того, что Кант именует «злым разумом» как разумом, «освобождающимся от морального закона»

² См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 106.

и кладущим зло в качестве универсальной максимы поступков (не говоря уже о философской рефлексии «злого разума» у Кьеркегора, Ницше и др.)³. Для Канта такие люди *не* существуют. В мире, каким представляет его Кант, даже самый «отъявленный злодей» горюет о своей неспособности следовать нравственным образцам (если ему являют их)⁴ и самые большие преступления совершаются всего лишь по причине «ослабляющих разум склонностей»⁵. Слабость человека в самом деле полагается его родовой характеристикой, что и *спасает* кантовскую мораль в качестве универсальной: будь человек не настолько слаб, как его описывает Кант, «мятеж против морали» был бы возможен.

Конечно, можно сказать, что Кант здесь очень неоригинален. Эти его рассуждения полностью соответствуют той идущей (по крайней мере) от Сократа традиции моральной философии, которая не верила в возможность *сознательного* выбора человеком зла, в желание зла ради зла. Но не должны ли мы задуматься

³ См.: Arendt H. Some Questions of Moral Philosophy // Social Research. 1994. Vol. 61. No. 4. P. 762–763.

⁴ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 299.

⁵ См.: Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 318. Более того, персонажи кантовского повествования о нравственности слабы настолько, что они «неохотно» нарушают моральный закон — «ведь нет такого нечестивого человека, который, нарушая этот закон, не ощущал бы в себе сопротивления и не чувствовал бы отвращения к себе, при котором он должен принуждать самого себя» (Там же. С. 313 (примеч.)). Здесь уже, похоже, Кант заходит настолько далеко, что центральные пропозиции его «главных» этических сочинений переворачиваются с ног на голову. Уже не моральный долг с суровой строгостью принуждает служить ему *без всякой охоты* с нашей стороны, а, напротив, нечестье. Моральный же долг, нужно думать, мы исполняем *охотно*, т.е. в силу естественных склонностей.

над тем, почему творец «коперниковской революции» в философии столь тривиален именно в этом элементе своего учения о морали?

Вероятно, самым простым ответом на этот вопрос было бы указание на то, что над сознательным «мятежником» против морали практический разум не может господствовать даже при помощи тех ухищрений и компромиссов, которые мы рассматривали в предыдущей главе и благодаря которым он сохраняет контроль над слабым и *потому* остающимся моральным человеком (включая кантовского горюющего о своем нравственном несовершенстве «отъявленного злодея»). Мораль в условиях «мятежа» против нее оказывается лишь *одной из сторон* конфликта и потому в принципе не может стать в нем арбитром. Разрешить такой конфликт, неизбежно оборачивающийся *политической* схваткой, может только *сила*, вернее, то, что Вальтер Беньямин называл «божественным насилием»⁶, материализующим свою победу в виде нового «объективного» разума, т.е. в виде новой господствующей системы нравственности (и правопорядка). Как говорит мильтоновский Сатана, этот хрестоматийный «мятежник» против господствующей морали, «Он [Бог] всемогущ, а мощь всегда права. Подальше от него! Он выше нас не разумом, а силой; в остальном мы равные»⁷. А потому новый бой как столкновение двух равноправных разумов не только возможен, но, по сути дела, *необходим*.

Такой простой ответ, может быть, и правилен, но явно неполон. В самом деле, нужно еще уяснить, что может означать «мятеж против морали», тем более — против кантовской морали («мятеж», поднять кото-

⁶ Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подоби. Медиаэстетические произведения / под ред. Я. Охонько. М.: РГГУ, 2012.

⁷ Мильтон Д. Потерянный рай // Мильтон Д. Потерянный рай. Возвращенный рай. М.: Эксмо, 2014. С. 121.

рый кантовские *слабые* люди не в состоянии). Ведь кантовская мораль сугубо *формальна*, по сути, она не требует от нас ничего, кроме *законосообразности* мышления о максимах наших поступков, т.е. того, чтобы эти максимы могли мыслиться в качестве универсального закона для всех (включая нас самих). Законосообразность есть вообще-то свойство рационального мышления, без которого оно не существует как таковое (это было показано уже в первой «Критике»). Поэтому и практический разум есть не что иное, как сам чистый разум, обращенный на поведение человека (и, увы, вынужденный заниматься — в отличие от чистого спекулятивного разума — некоторыми трюками, чтобы удержать человека в своем подчинении). Как же возможен «мятеж» против законосообразного мышления, против самого разума (пусть в его практическом применении)? Такое в самом деле *нельзя* себе представить! Еще можно вообразить то, как в зло впадают (зло выбирают, злом соблазняются и т.д.) те *слабые* кантовские человеческие существа, у которых «патологические» склонности *ослабляют* разум⁸. Но как понять выбор зла теми, у кого разум не только не ослаблен, но, напротив, *возвышен* и даже возвышен до равномоности божественному разуму, как у того же мильтоновского Сатаны?

⁸ Вновь см.: Кант И. Метафизика нравов... С. 318. Связь между ослаблением разума и предпочтением зла обычно обсуждается в кантоведческой литературе под рубрикой «иррациональности» наших «злых» решений и поступков, остающихся (в логике «Религии в пределах только разума») свободными. См.: Timmons M. Evil and Imputation in Kant's Ethics // Jahrbuch für Rech und Ethik. Annual Review of Law and Ethics. Bd. 2. Berlin: Duncker & Humblot, 1994. P. 113 ff. Впрочем, имеет хождение и суждение о том, что зло есть *ограничитель* (или предел) свободы, так что «дьявольское существо», воплощающее зло или находящееся в его власти, *нельзя* рассматривать как свободное. См.: Carnois B. The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom / transl. D. Booth. Chicago: University of Chicago Press, 1987. P. 108 ff.

Однако верно ли мы поняли смысл и характер «мятежа против морали»? Разве против *законосообразности* мышления о поведении человека, включая требование мыслить предполагаемую максиму поступка в качестве универсального закона для всех, бунтуют самые непримиримые «мятежники» против морали?

Возьмем «неистового ратора» из приписывавшейся одно время Дени Дидро статьи «Естественное право» в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. «Я не настолько несправедлив, — заявляет «ратор», — чтобы мог требовать от другого жертвы, которой я не хочу принести ему сам». «Если для моего счастья требуется, чтобы я избавился от всех надоевших мне жизней, то и всякий другой индивид, кто бы он ни был, также может потребовать уничтожения меня... Этого требует разум, и я под этим подписываюсь»⁹. Несомненно то, что «неистовый ратор» выдвигает подлинно универсальную максиму поступка, которая — в полном соответствии с требованием справедливости, предъявляемым разумом, — распространяется на всех (включая его самого), а потому, как пишет Кант в «Основах метафизики нравственности», *может «стать всеобщим законом природы»*. Кант, конечно, возразит на это, сказав (как он и говорит при тестировании на универсальность максимы самоубийства, о чем у нас пойдет речь ниже), что природа, законом которой было бы уничтожение жизни, «противоречила бы самой себе». Из чего будто бы и следует то, что максима «неистового ратора» (как и максима самоубийства) не может быть «всеобщим законом природы», т.е. что она отягощена противоречием самой себе¹⁰.

Однако этот аргумент Канта совершенно несостоятелен. Он зиждется на невозможной *подмене по-*

⁹ Дидро Д. Естественное право // Дидро Д. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. М., Л.: Гослитиздат, 1939. С. 202.

¹⁰ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 261–262.

нятий, а именно — на подмене понятия природы понятием жизни. «Закон природы», как он *понятийно* и последовательно определяется в «Критике чистого разума», не только не сводится к «закону сохранения жизни», не только не предполагает его, но и вообще *говорит совсем о другом* — о необходимых формах *мыслимости* порядка явлений. «...Закон природы, — пишет Кант в первой «Критике», — состоит именно в том, что ничто не происходит без достаточно определенной *a priori* причины»¹¹. В более развернутом виде «закон природы» описывается так: «Закон природы гласит, что все происходящее имеет причину, что каузальность этой причины, т.е. *действие*, предшествует во времени и в отношении возникшего во времени результата сама не могла существовать всегда, а должна быть *произошедшим* событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке; этот закон, лишь благодаря которому явления составляют некую *природу* и делаются предметами опыта, есть рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений и исключений для какого бы то ни было явления...»¹².

Признаюсь, мне совсем не понятно, почему универсальная максима поведения, отстаиваемая «неистовым ритором», не отвечает *таким образом* понятию закону природы, который — в отличие от чисто «эмпирического» и совершенно *нефилософского* «закона сохранения жизни» — и есть фундаментальная категория кантовской «критики». Говоря прямо, непонятно, почему природа как тотальная событийная причинность *не может мыслиться без живой жизни* и почему в эту тотальность *не может включиться событие* уничтожения жизни. Даже исходящее от «здраво-

¹¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 280.

¹² Там же. С. 332; см. также с. 338 и др.

го смысла» возражение на это, указывающее на то, что при уничтожении живой жизни *некому* будет мыслить природу как тотальную событийную причинность (и таким образом закон природы «исчезнет»), *не* срабатывает в контексте именно кантовской метафизики (включая метафизику нравов).

Дело не только в том, что для Канта существуют «другие разумные существа», помимо людей, для которых также действительны все законы чистого разума¹³, но которые — по причине то ли своей бестелесности, то ли внеземного способа существования — могут оказаться недостижимы для смертоносной максимы нашего «неистового ритора». С философской точки зрения более существенным является то, что Кант нигде внятным образом не проясняет, *кто* именно мыслит по законам чистого разума¹⁴.

Конечно, всю «критическую философию» можно интерпретировать как «философию Я». Но, как справедливо отмечает Роберт Пол Волф, парадокс заключается в том, что в кантовских сочинениях нельзя обнаружить сфокусированное и хоть в какой-то мере систематическое обсуждение того, каким образом соотносятся между собою *несколько* «Я», о которых он ведет речь в различных частях своих трудов, прежде всего «трансцендентальное Я», «ноуменальное Я», «практическое (или моральное) Я» и «эмпирическое Я». Непроясненность отношений между ними, выражающаяся то в их акцентированном разведении, то в совершаемом как бы исподтишка совмещении, вызывает чрезвычайные трудности в толковании «критиче-

¹³ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 223, 269.

¹⁴ Можно сказать, что для Канта не существует проблемы, которая становится центральной в гегелевской традиции и которую Александр Кожев передает таким образом: «Я мыслю, следовательно, я существую; но кто есть я?» (*Kojève A. Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* / A. Bloom (ed.). N.Y.: Basic Books, 1980. P. 33).

ской философии» именно потому, что весь ее проект, и в особенности его «практическая» часть, зависит от установления связей между этими «Я»¹⁵. Увязывая сказанное непосредственно с нашей темой, скажем так: свободу «эмпирического Я», т.е. действительного человека, невозможно понять без объяснения того, каким образом в нем «присутствует» и на него воздействует «моральное Я» и как именно свобода последнего обосновывается спонтанностью «трансцендентального Я», т.е. в конечном счете все зависит от возможности *персонализации* в данном «эмпирическом Я» универсального и «обезличенного» «трансцендентального Я».

Но как раз для такой персонализации кантовская философия не дает практически никаких ресурсов. Их отсутствие обусловлено уже *исходным* для всего кантовского проекта определением «трансцендентального Я» (или «трансцендентального субъекта»), как мы уже говорили, в качестве «Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит»¹⁶. Вилфрид Селларс точно называет это мыслящее «Я-Он-Оно» «ноуменальным механизмом», действующим рутинным образом по собственной логической программе¹⁷. Назвать это «Я-Он-Оно» субъектом означает всего лишь использовать эвфемизм, лишенный какого-либо категориального содержания и философского смысла. Но если это понятийно невыразимое Нечто для Канта существует, то почему мы не можем представить себе мыслимый этим Нечто закон природы *и в отсутствие* каких-либо мыслящих «эмпирических» живых существ?

¹⁵ См.: Wolff R.P. The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. N.Y.: Harper & Row, 1973. P. 9–15, 208 (note 8).

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 243.

¹⁷ См.: Sellars W. "...This I or He or It (the Thing) Which Thinks..." // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1970–1971. Vol. 44. P. 5–31. Esp. p. 24.

Однако вернемся к нашим «мятежникам» против морали. Нетрудно показать, что они или, во всяком случае, многие из них повинуются именно *долгу* (справедливости), а не чувственным соблазнам¹⁸, что отстаиваемые ими максимы непротиворечиво мыслимы в качестве «всеобщего закона природы»¹⁹ и даже что их максимы отнюдь не обязательно разрушительны для живой жизни, т.е. *в содержательном плане* они могут существенно отличаться от универсальной максимы «неистового ритора». Более того, «иммориализм» «мятежников» может быть даже направлен на *оживление* морали посредством ее переориентации на иные, чем в христианской или кантовской морали, *субстанциальные* цели. Именно такую задачу атаки на мораль выражает знаменитый афоризм Ницше: «Наносим ли мы, имморалисты, вред добродетели? Так же мало, как анархисты царям. Только с тех пор, как их начали подстреливать, они вновь прочно сидят на своем троне. Мораль: *нужно подстреливать мораль*»²⁰. Коли так, то в чем же может заключаться «мятеж *против* морали»?

Он действительно невозможен против морали как некоторой совокупности принципов, организованной вокруг центрального понятия долга, которое означает

¹⁸ Как пишет Ницше, только «болваны» говорят, будто имморалисты — «это люди без чувства долга» (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 347).

¹⁹ Жак Лакан великолепно показывает это в отношении максимы маркиза де Сада: «я имею право наслаждаться твоим телом, каждый может сказать мне, и я буду использовать это право без каких-либо ограничений, останавливающих меня в причудах требований, которые мне заблагорассудится насытить». Эта максима, имеющая все основания претендовать на авторитет категорического императива, в действительности противоречит не морали (понятой по-кантиански формально), а только *позитивным законам*. См.: *Lacan J. Kant with Sade* // October. Winter 1989. Vol. 51. P. 58 ff.

²⁰ Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствовать молотом // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 561.

по сути *формальное* требование исполнять долг (т.е. тавтологию «долг исполнять долг»). Как выразительно пишет Аленка Зупанчич, «если оппозиция [такому чисто формальному] моральному закону возведена до максимы или принципа, то она перестает быть оппозицией моральному закону — она становится самим моральным законом. На этом уровне никакая оппозиция невозможна. Нельзя противопоставить себя моральному закону *в принципе* (т.е. по причинам, не являющимся «патологическими»), не превращая себя в моральный закон»²¹.

Однако этот формальный моральный закон, эта тавтология «долга исполнять долг», поскольку они адресованы «эмпирическому» человеку (а не «ноу-менальному Я»), всегда находящемуся в некоторой специфической исторической ситуации, должны быть погружены в ее материю, должны быть так или иначе соотнесены с образующими ее проблемами, обстоятельствами и регулятивными механизмами. Однако моральный закон-тавтология не только не содержит никаких позитивных предписаний относительно того, что именно я должен делать (в чем именно состоит долг, который я обязан исполнять), но и не указывает на то, максимы *каких* моих (возможных) поступков и действий должны тестироваться на универсальность. Ясно, что тестировать таким образом каждый мой шаг, каждое мое возможное действие в отношении бесчисленных явлений, обстоятельств, отношений, поступков других людей и т.д., которые образуют неисчерпаемо богатую реальность моей жизненной ситуации, совершенно невозможно, да и бессмысленно, если *ничто меня к этому не побуждает*. Ясно, что огромное большинство моих действий совершаются, так сказать, инстинктивно и автоматически, в соответствии с установленными ритуалами и правилами существующих форм жизни, которые я принимаю за

²¹ Zupančič A. The Subject of the Law // Jacques Lacan: Critical Evaluations. Vol. II / S. Žižek (ed.). L.: Routledge, 2003. P. 77.

данность и нечто *самоочевидное*, не подвергая их никакому вопрошанию, и менее всего размышляю о том, каковы максимы моих актов, соответствующих этим ритуалам и правилам, и можно ли их мыслить в качестве всеобщего закона природы. Будь это не так, я потерял бы способность *как-либо* действовать и *что-либо* совершать²².

Но коли так, то перед нами и встает в качестве *первоочередного* вопрос о том, каким образом тавтологический моральный закон соотносится с бесчисленными элементами моей жизненной ситуации. *Нравственно* бездумный характер моего отношения к огромному их большинству говорит о том, что моральный закон *никак* не соотносится с ними. В их *нормальном* состоянии, или, скажем так, при нормальном для моей жизненной ситуации ходе дел, они остаются морально «нейтральными» — не вызывающими и не навлекающими на себя моральную рефлексию. В нормальной ситуации, собираясь на лекцию в университет, я завязываю галстук и надеваю пиджак, не размышляя об этих действиях в нравственных категориях добра и зла. Но о тех же самых действиях я стал бы думать именно в нравственных категориях, если бы собиравшись читать мою лекцию в условиях «студенческой ре-

²² Однако если отождествлять «эмпирического» человека с моральным субъектом, если моральное сознание считать постоянно действующим в его душе началом, то нам не останется ничего иного, как принять тот *фантастический* образ «сознательной личности», который у Карла Леонгарда Рейнгольда выступает единственно адекватным носителем кантовской морали, т.е. «человеком вообще»: «Обычным состоянием его ума является тщательная рефлексия. Он стремится поддерживать это состояние посредством свободы и знает, как использовать свободу посредством рефлексии. Он испрашивает вердикт сознания в отношении *каждого* свободного действия, которое должно быть свершено. И в своей абсолютной готовности действовать в соответствии с таким вердиктом он с очевидностью зрит реальность своей собственной свободы» (курсив мой. — Б. К.) (*Reinhold K.L. Op. cit. Para. 38. P. 179–180*).

волюции» конца 60-х годов прошлого века, когда мой галстук и пиджак, воспринимаемые в качестве символов «буржуазности», трактовались бы как знаки моей политической позиции, как знаки того, «на чьей я стороне».

Не сами по себе мои действия как некая совокупность физических манипуляций с физическими объектами требуют проверить на универсальность свои возможные максимы. Действия сами по себе, взятые разрозненно, вообще ничего, помимо материальных условий своего свершения и желания действующего лица их свершить, не требуют и требовать не могут. Их нравственного оценивания может требовать только *ситуация*, в которой они происходят, поскольку только она способна придать им некий нравственный смысл. Однако такой смысл может быть беспроблемным, так сказать, «слипшимся» с соответствующими действиями в ситуации, остающейся нормальной и привычной. Вопросов относительно «слипшегося» с действиями смысла не возникает, и, соответственно, до установления максим таких действий дело в *обычном порядке* не доходит. Но в других ситуациях смысл наших действий *может* проблематизироваться. Тогда автоматизм их исполнения уступит место нравственной рефлексии, и она будет рефлексией именно о возможных максимах поступков. Нечто может стать предметом рефлексии, т.е. (применительно к тому, о чем мы ведем речь) стать максимой в собственном смысле, только в том случае, если этому «нечто» есть (хотя бы как мыслимая) альтернатива. Беспроблемный («слипшийся» с данного рода действиями) смысл по необходимости существует в *единственном числе*. Максима как максима никогда не существует в единственном числе — она существует только как *спор максим*.

В свете сказанного выше мы уже можем сделать кое-какие выводы касательно того, каким образом тавтологический моральный долг соотносится с элементами моей жизненной ситуации.

Первый из них заключается в следующем. Это *не* моральный закон как активное начало (и соответственно не «моральный субъект» как его предполагаемый носитель) *соотносит себя* с теми или иными элементами жизненной ситуации «эмпирического» человека. Напротив, это *жизненная ситуация* некоторыми своими специфическими свойствами — своими разломами, противоречиями, конфликтами, своим «раскоординированным характером», как сказал бы Джон Дьюи, — *вызывает применение к себе*, точнее, к отдельным своим элементам, *ставшим проблемными*, морального закона. Афористически Никлас Луман выразил это таким образом: «В конце концов, в нормальной повседневной интеракции мораль в любом случае не нужна, она всегда есть симптом появления патологий»²³. Можно сказать и так: человек, столкнувшись с проблематизацией некоторых элементов его жизненной ситуации — с утратой ими самоочевидности, с возникновением их смысловой амбивалентности, *может* использовать моральный закон, который *всегда* находится в досягаемости как элемент арсенала наличной культуры²⁴, для определения своего отноше-

²³ Luhmann N. The Reality of Mass Media / transl. K. Cross. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000. P. 79. Луман обстоятельно показывает и то, что квалификация тех или иных тем в качестве моральных (или не имеющих к морали отношения) не зависит от этических принципов самих по себе. *Что* относится и *что* не относится к морали, может объяснить только социологический анализ данной ситуации, а не чистая моральная философия. См.: Luhmann N. Social Systems / transl. J. Bednarz, Jr. Stanford (CA): Stanford University Press, 1995. P. 238.

²⁴ Моральный закон «всегда» находится в арсенале наличной культуры в качестве одной из тех «истин», которые, по выражению Пьера Бурдьё, «производятся историей, но не сводятся к истории», т.е. образуют «трансисторический аспект» истории, ее «общее историческое трансцендентальное». См.: Bourdieu P. Pascalian Meditations / transl. R. Nice. Cambridge: Polity Press, 1998. P. 109, 114, 175. Само собой

ния к этим ставшим проблемными элементами своей жизненной ситуации. Такое определение и будет состоять в нравственной рефлексии о максимах его возможных действий.

Второй вывод. То, что человек, сталкивающийся с проблемными элементами его жизненной ситуации, прибегнет к моральному закону для установления своего отношения к ним, ничем не предопределено и не гарантировано. Вернемся к приведенному выше примеру: я могу под каким-то благовидным предлогом (скажем, симулируя недомогание) вообще не явиться на лекцию, избегая манифестации политической позиции выбором моей одежды и тем самым *выбирая не делать выбор*. Конечно, мой выбор *не* делать выбор на *нравственном основании* (как выбор встать на ту или иную сторону конфликта вследствие так или иначе понятого долга) будет продиктован чем-то из разряда того, что Кант называл «патологическими мотивами», скажем мотивом *страха* вызвать недовольство какой-либо из конфликтующих сторон. И вместе с тем само введение долга как некой величины в то уравнение, которое я пытаюсь решить и которое в конечном счете я решаю в пользу «патологической мотивации», делает мое подчинение страху результатом *свободного выбора*. Я действительно *мог* решить побороть страх и перейти на более высокий уровень определения максимы моего возможного поступка уже *на нравственной основе*, т.е. с помощью так или иначе понятого долга.

Если описание Кантом в «Религии в пределах только разума» «первоначального» выбора между добром и злом, в котором устанавливается «высшая максима»,

разумеется, что это «историческое трансцендентальное» существует не в потустороннем «мире ценностей», а только и исключительно будучи инкорпорированным в материю конкретных исторических ситуаций, в соотнесенности с их *проблемными* элементами, т.е., говоря обобщенно, стихией его существования являются конфликт и борьба, не прекращающиеся в истории и не отделимые от нее.

неким образом определяющая все последующие выборы максим наших конкретных поступков, имеет какое-то отношение к «эмпирическому» человеку и содержит какое-то зерно истины, то всем этим данное описание обязано своему подобию описанной нами выше ситуации «выбора выбирать», т.е. выбора между рефлексией с помощью категории долга и избеганием ее.

Конечно, наряду с некоторым подобием есть и огромная разница между кантовским описанием «первоначального» выбора и нашим. Ведь, в отличие от кантовского, наш «первоначальный» выбор происходит не «вне времени», а, напротив, в очень специфический момент времени, и осуществляется он не «в разуме», а в совершенно конкретной исторической ситуации, в которой *данный* совершающий его «эмпирический» человек своим выбором определяет *себя* (а не некую анонимную волю). Этим «первоначальным» выбором он покидает ту исходную нравственную «нейтральность», в которой пребывал в качестве беспроblemного элемента беспроblemной *нормальной* жизненной ситуации, и *сам* определяет себя в качестве либо «природного существа» (существа, выбравшего повиноваться «патологическим» склонностям), либо «нравственного существа» (существа, способного выбирать принципы своих действий на нравственной основе понимания долга).

Итак, делая второй шаг в рассмотрении того, каким образом моральный закон соотносится с жизненной ситуацией «эмпирического» человека, мы обнаруживаем, что тавтология «долг исполнять долг» в *контексте* такой ситуации первоначально выступает в виде другой тавтологии — «выбирания выбора». Но эта тавтология (как и «долг исполнять долг») *не* является пустой. Напротив, она несет богатое содержание, которое, правда, обнаруживается не на уровне движения чистых категорий мысли, а на уровне материальной жизни — на уровне *нравственной трансформации человека*, который, выбирая или не выбирая выбор, осно-

вательно меняет себя в ту или другую сторону. Можно даже сказать так, что, выбирая выбор, человек создает предпосылку *стать* субъектом (тем, что существует в свободном действии и через него). Иными словами, он создает необходимое, но еще не достаточное условие для того, чтобы *быть* субъектом.

В этом и только в этом смысле Кант *прав*, заявив, что «способность выбора» еще *не* дает «дефиницию свободы»²⁵. Отметим также то, что «выбор не выбирать» свойственен именно *слабому* человеку, который может возвыситься до морали (до выбора на основе так или иначе понятого принципа, а не «патологического» мотива), действительно, лишь благодаря неким «высшим» соображениям о сочетании долга и счастья, будь они религиозного характера или светски *утилитарными*. «Дьявольщина» «дьявольских существ» состоит как раз в том, что им не нужны такие «высшие» соображения и они «выбирают выбор» *из принципа* и из принципа же — уже на втором уровне осуществления выбора максимы поступка — выбирают *зло* как отрицание того, что в рамках статус-кво считается *добром*.

Третий вывод. Выход на уровень нравственной рефлексии, на уровень определения своего отношения к проблемному элементу ситуации посредством морального закона еще *не* предопределяет то, что именно я установлю в качестве максимы моего поступка, мыслимой как всеобщий закон природы. Иными словами, мне предстоит сделать выбор и на этом уровне, выбор того, *как* применить моральный закон. Этот вопрос «как?» сразу ставит нас в оппозицию к Канту. Можно сказать, что вся суть кантовской метафизики морали состоит в том, что на этом уровне (в отличие от уров-

²⁵ См.: Кант И. Метафизика нравов... С. 135. Мы первый раз подошли к этому сюжету, рассматривая критику Кантом Рейнгольда (см. примеч. 28 на с. 85). Тогда мы обещали вернуться к нему позднее и рассмотреть его более обстоятельно.

ня «первоначального» выбора между добром и злом) свободы нет и быть не может. Ее нет и не может быть потому, что, как считается, выбор в пользу морального закона *уже* определяет все остальное — способ его применения и даже следствия, к которым он не может не привести. Как со всей отчетливостью выражает Кант свою позицию по этому вопросу в третьей «Критике», «там, где говорит нравственный закон, объективно уже нет свободного выбора относительно того, что́ надо делать...». Полагать иное — «это совсем не то, что обнаруживать нравственный образ мыслей...»²⁶.

Теперь мы можем сказать: утверждение свободы на уровне нравственной рефлексии, отстаивание свободы выбора против диктата *кантовского* нравственного закона и есть «мятеж против морали» (как ее понимает Кант). В известном смысле этот «мятеж» даже предопределен нашим *серьезным* отношением к нравственности — пониманием того, что наш выбор руководствоваться моральным законом сам по себе еще не устанавливает то, как, в отношении чего и против чего мы будем применять моральный закон и какие результаты такое применение принесет²⁷. Все это можем и

²⁶ Кант И. Критика способности суждения. § 5. С. 211–212.

²⁷ Скажем, моральный закон *можно* по-кантовски применять так, что из него удастся вывести лишение гражданских прав всех «operarii» — лиц, лишенных собственности и поэтому вынужденных заниматься наемным трудом, а *можно* — вслед за Гракхом Бабефом — считать наемный труд как таковой несовместимым с равенством и (поэтому) с моралью и полагать *восстание* против «системы наемного услужения» в качестве безусловного требования морально-го «неотложного долга». См. соответственно: Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 85; Бабеф Г. Письмо сыну. 2 февраля 1794 г.; Трибун народа. № 31. 28 января 1795 г. // Свобода, Равенство, Братство. Великая французская революция: документы, письма, речи, воспоминания, песни, стихи. Л.: Детгиз, 1989. С. 443–444, 449.

должны установить *мы сами*, без какой-либо возможности укрыться от ответственности за наши решения и действия посредством ссылки на «безусловность» подчинения закону, ссылки вроде «извините, но закон так предписывает...». Признание невозможности погасить *нашу* ответственность за применение морального закона (поскольку его применение определяем мы, а не сам закон) ссылкой на безусловное подчинение закону *уже есть* начало «мятежа против морали» (в понимании Канта).

«Мятеж против морали» не может быть «мятежом» против морального закона как такового (в кантовском его понимании). Он может быть «мятежом» только против того, *что* этот закон предписывает, во всяком случае, против того, *что* он порой предписывает у Канта. А предписывает моральный закон у Канта то, что он предписывает, вследствие *определенного способа* его использования и применения, который отнюдь не является ни «естественным», ни единственно возможным. Этот специфический способ применения кантовского морального закона, как, пожалуй, убедительнее других показал Макс Шелер, обусловлен «самонадеянной» попыткой Канта обнаружить чистый и универсальный разум «в корнях этически и исторически очень ограниченного (хотя превосходного и внушительного) этоса народа и государства в специфический период истории Пруссии»²⁸. Иными словами, кантовский способ применения морального закона обусловлен тем, что он «прилепился» к некоторым предметам²⁹ как частям этого «ограниченного этоса»,

²⁸ Scheler M. Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values / transl. M.S. Fings, R.L. Funk. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1973. P. xviii.

²⁹ «Прилепиться» к предметам — собственное выражение Канта. См.: Кант И. Критика способности суждения. С. 212. Гегель также, хотя под несколько иным углом зрения (*интенциональной* направленности морали на *поступок*), описывает тот же эффект *слипания* морали с неким «природным» и

не позволяя тем, кому он выдает свои предписания, *самоопределиться* по отношению к этим предметам (и их аналогам в других исторических этосах).

«Мятеж» против морали и может состоять только в попытке «отлепить» нравственный закон от этих предметов, воспринятых «мятежниками» в качестве *репрессивных*. Но это «только» по отношению к ставшему *традицией* «слипанию» нравственного закона с определенными историческими предметами и означает «мятеж». «Мятежник» не может не быть безнравственен как свободный человек, ведь «свободный человек безнравственен, потому что во всем хочет зависеть от себя, а не от традиции»³⁰.

В логике шелеровской «материальной этики» можно сказать, что, «отлепившись» от одних исторических предметов, моральный закон непременно «прилепится» к другим, возможно менее репрессивным — хотя бы по меркам того этоса, от имени которого и во имя которого поднимается данный «мятеж» против морали. Ведь внеисторическое существование нравственного закона — в чистом виде в потустороннем «мире ценностей» — невозможно ни при каком исходе таких «мятежей». Однако важно подчеркнуть, что такие операции, благодаря которым моральный закон «отлепляется» от одних исторических предметов и «прилепляется» к другим, ничего не меняя в категориальной тавтологической формуле самого закона, *не* остаются бесплодными. Еще в *большей мере*, чем «первоначаль-

«единичным»: «Даже в самой чистой правовой, нравственной и религиозной воле, которая своим содержанием имеет только свое *понятие, свободу*, заложено в то же время стремление к обособлению, к некоторому *вот этому, природному*» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. § 475. М.: Мысль, 1977. С. 321).

³⁰ Ницше Ф. Утренняя заря // Ницше Ф. Утренняя заря. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре». Переоценка всего ценного. Веселая наука. Минск; М.: Харвест; АСТ, 2000. С. 11.

ный» «выбор выбора», они меняют материю исторической жизни, они дают явления *разных* субъектов действия, они по-своему перестраивают *наш мир*. Мы постараемся показать это в последней главе данной работы, в которой будет предложено более конкретное *политическое* рассмотрение «мятежей против морали». А пока продолжим смотреть на них сквозь призму этики, но сделаем резкое фотографическое увеличение и сосредоточимся на до сих пор не отмеченных деталях того, *каким образом* моральный закон повелевает *слабыми* людьми, делая «невозможным» *их* «мятеж против морали».

V. Самоубийство как моральная проблема, или О том же в миниатюре частной жизни

Имеющееся в «Религии в пределах только разума» сверхлаконичное отрицание возможности человека «взбунтоваться» против морали, которое при самом благожелательном отношении к Канту очень трудно принять за объяснение, заставляет искать если не готовое объяснение этого отрицания, то хотя бы теоретический подход к нему в других кантовских сочинениях. Такой поиск имеет смысл и для того, чтобы лишний раз проверить широко дебатруемую связь «Религии» с кантовским «этическим каноном» — на предмет выявления расхождений или линий преемственности между ними (об этом шла речь в первой главе данной книги).

Предпринимая такой поиск, мысль довольно быстро наталкивается на параллель между «невозможностью» «мятежа против морали» в «Религии» и опять же «невозможностью» самоубийства, о чем идет речь в «Основах метафизики нравственности». Конечно, под «невозможностью» самоубийства здесь имеется в виду отнюдь не невозможность гибели человеческого организма как физического или биологического явления. Речь идет о невозможности свершения самоубийства как *практического* поступка — в том строгом кантовском смысле, который обусловлен его определением *практики* в качестве «такого осуществления цели, какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам»¹. Иными сло-

¹ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 61.

вами, человек *не* может совершить самоубийство *из принципа* — точно так же как согласно «Религии» он не в состоянии *из принципа* освободиться от морального закона, творить зло ради зла и поднять «мятеж против морали». Итак, каким же образом Кант демонстрирует «невозможность» самоубийства в качестве практического поступка?

Обратим внимание на то, что демонстрация «невозможности» самоубийства — это первый из приводимых Кантом в «Основах метафизики нравственности» примеров применения морального закона для определения максимы возможного поступка². Дело выглядит так. Некто поставлен многими несчастьями в отчаянное положение. Используя применявшуюся в предыдущей главе терминологию, можно сказать, что некие специфические тягостные обстоятельства жизненной ситуации несчастного сделали для него *проблемным* само продолжение его жизни, которое *до* их возникновения представлялось ему чем-то самоочевидным и не требовавшим никакой нравственной рефлексии. Не поддавшись «патологическому» импульсу лишить себя жизни (из возникшего отвращения к ней), несчастный *выбирает* нравственную рефлексию в качестве метода установления правильной максимы своего возможного поступка. Как же он рассуждает на этом уровне?

Отправная точка рассуждений — идентификация несчастного в качестве *себялюбца*. О самоубийстве его заставляет задуматься только и исключительно калькуляция его *собственных* ожидаемых от сохранения жизни несчастий и удовольствий. Ничто иное *не* принимается в расчет, во всяком случае Кант не говорит нам *ни слова* о чем-либо ином, что влияет на рассуждения потенциального самоубийцы. В столь полной сосредоточенности исключительно на себе самом кан-

² См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 261–262.

товский персонаж, несомненно, более радикальный и эгоцентричный *утилитарист*, чем носители принципа полезности в философии Иеремия Бентама, социализированные в гораздо большей мере.

В *аналогичном* бентамовском примере в калькуляцию наслаждений и боли самоубийцы, по крайней мере, входит учет страданий, которые самоубийство принесет его домочадцам и друзьям. «Социальные привязанности» (*social affections*) *принимаются* им во внимание, хотя они и не могут перевесить его *эгоистическое* «стремление к смерти»³. Кантовский же потенциальный самоубийца полностью лишен каких-либо «социальных привязанностей» — весь расчет удовольствий и несчастий делается им исключительно применительно к себе как изолированному существу. *Эту* суперэгоистическую максиму Кант (или его персонаж с суицидальной склонностью) и проверяет на то, может ли она мыслиться как «всеобщий закон природы». Разумеется, такую проверку она не проходит⁴.

Но что дает нам такая проверка? Ничего существенного и теоретически интересного. Она не выявляет ничего сверх того, что должно быть известно любому студенту после начального курса истории философии:

³ См.: *Bentham J. From Principles of Penal Code // The Ethics of Suicide: Historical Sources* / M. Pabst Battin (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 445.

⁴ Отметим попутно, что безусловный запрет самоубийства, каким мы находим его в «Основах метафизики нравственности», впоследствии не то что отменяется Кантом, но как бы приглушается, *поскольку* самоубийство приобретает нравственные оттенки и значения, на которые в «Основах» нет и намек. Так, в «Антропологии с прагматической точки зрения» самоубийство при некоторых обстоятельствах (пример Канта — «несправедливое революционное состояние [общества]») может служить выражением *чести и достоинства* человека и быть актом его *свободы* (самоубийство выбирает именно «свободный человек»). См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 505.

строгая деонтология и утилитаризм понятийно несовместимы. Нельзя взять законченного утилитариста (даже более радикального, чем у Бентама) и начать примерять на него одеяния деонтологической метафизики нравственности. Из этого заведомо ничего не получится: они никак не смогут ему подойти. Но великое чудо кантовского примера с самоубийством состоит именно в том, что после такой неудачной примерки его радикальный утилитарист вдруг преображается в кантианца. Он отбрасывает свою утилитаристскую максиму и, безропотно внемля гласу кантовского морального закона, решает продолжить жить.

В чисто логическом же плане кантовское рассуждение о самоубийстве поражает другим. Его отправная точка — вроде бы некое *единичное*. Это некий человек, обладающий специфическими воззрениями (радикальный утилитарист), с редкой — даже для общества, сильно страдающего от (дюркгеймовской) аномии, — степенью отчуждения от других людей, «разумный» (в смысле склонности морализировать), оказавшийся в весьма своеобразных обстоятельствах (в «отчаянном положении») и поэтому чувствующий себя несчастным. И вот это единичное *непосредственно* соотносит себя *со всеобщим* — с универсальным законом. И благодаря такому непосредственному соотносению получает от всеобщего совершенно ясное и конкретное предписание запрета самоубийства. Это предписание — опять же в качестве *универсального* — мыслится обязательным для *любого единичного*, т.е. для любого члена рода человеческого (надо думать, и для нечеловеческих разумных существ). При этом другие члены рода в качестве *единичного* могут *не* обладать ни одной из тех характеристик, при помощи которых Кант описывает своего потенциального самоубийцу, и даже могут (скажем, будучи менее «разумными», чем он) вообще *ни о чем не спрашивать* моральный закон и не быть склонными консультироваться с ним о своих проблемах. Но в качестве *всеобщего* моральный закон

даст предписание и тем, кто его ни о чем не спрашивал и слушать его не хочет. Вот сколь невероятной оказывается его сила (или навязчивость) при *непосредственном* соотнесении единичного и всеобщего!

Но, вероятно, у нас уже возникло чувство, что мы рассуждаем как-то *не так*. В самом деле, может ли «юрисдикция» морального закона (в отличие от юридического закона) простирается на тех, кто его не хочет слушать? Ведь *отличительной чертой* нашего потенциального самоубийцы было именно то, что он «настолько разумен, чтобы спросить себя...» и т.д. А если другой потенциальный самоубийца, некий господин С, не «настолько разумен»? Выводит ли этого человека свойственная ему *меньшая мера* разумности из «сферы юрисдикции» морального закона? А если выводит и господин С совершает самоубийство, умышленно или непредумышленно игнорируя моральный закон, то следует ли нам из этого заключить, что границы «сферы юрисдикции» морального закона и границы понятия рода человеческого (или рода всех разумных существ) *не совпадают*? И не подрывает ли несовпадение границ того и другого — страшно и подумать такое! — *универсальность* кантовского морального долга?

Озаботившись такими вопросами, мы и должны со всей пристальностью обратить внимание на *логическую* конструкцию кантовского рассуждения о запрете самоубийства. В самом деле, как можно единичное *непосредственно* соотносить со всеобщим? Ведь самая элементарная логика говорит нам о том, что такое соотнесение *должно* опосредствоваться *особенным* или, коли мы рассуждаем об индивиде, *видовым* в отношении индивида к роду. Логика требует этого именно потому, что «всеобщность, особенность и единичность, взятые абстрактно (как и берет их формальная логика. — Б. К.), суть то же самое, что тождество, различие и основание». Выпадение особенного означает выпадение категории различия, без которой невозможно не только *понятие как понятие*, ибо «понятие... вы-

ступает в суждении в виде различия», но само *умозаключение* как ключевая фигура логики⁵. Получается, что категорический запрет самоубийства, оглашаемый моральным законом в отношении (якобы любого) единичного, в отсутствии опосредствования особенным с логической точки зрения есть нечто *непонятное* и *не* вытекающее из того, что достойно называться умозаключением.

Кто как, а я не смею думать, что мыслитель калибра Канта мог допустить такую элементарную логическую ошибку непосредственного соотнесения единичного и всеобщего. Исчезновение или *кажущееся* исчезновение особенного (видового) из кантовского рассуждения о моральной недопустимости самоубийства нужно объяснить какими-то более глубокими причинами, уходящими корнями не в логику, а в сердцевину метафизики нравственности Канта, сердцевину, которую он *должен был* защищать *любыми средствами*. Непосредственное соотнесение индивидуального или единичного потенциального самоубийцы с родовым или всеобщим само по себе могло выявить у нашего несчастного лишь наличие тех родовых признаков — прежде всего разумности и смертности, — которые делают самоубийство *возможным* в качестве *специфически человеческого акта*. Но сделать этот акт *необходимым* или, напротив, показать отсутствие такой необходимости могут лишь определенным образом понятые *особенные* (видовые) обстоятельства существования потенциального самоубийцы, которые поддаются обобщению лишь в рамках *некоторого класса* человеческих существ, а отнюдь не как что-то относящееся «ко всем».

Из *возможности* самоубийства, корнящейся в родовых признаках человека, столь же *ошибочно* делать

⁵ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 164 (примеч.), 166 (прибавление) // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 348, 351.

вывод о том, будто лишь добровольно избранная смерть является выражением полноты свободы и, следовательно, полноты существования человека вообще⁶, сколь и переносить на род те или иные нравственные выводы относительно самоубийства, которые могут быть справедливы *только* для данного вида или класса человеческих существ. Если себялюбивая максима кантовского несчастного признаётся правилом, справедливым для *каждого* радикального утилитариста, оказавшегося в «отчаянном положении» и утратившего все привязанности к своим близким, т.е. справедливым для *всего* данного класса человеческих существ, и если даже все существа данного класса скрупулезно осуществляют это правило на деле, то все равно это никак не «уничтожит жизнь» как таковую, т.е. род человеческий, что Кант видит итогом попытки универсализации максимы самоубийства. То, что он видит итог такой попытки *именно в этом* — вопреки результату логически правильно построенного суждения, необходимым образом включающего в себя особенное (видовое), — и нуждается в объяснении, которое обращается к краугольным камням кантовской метафизики нравственности. Мы вернемся к такому объяснению после рассмотрения другого примера рефлексии о самоубийстве, завершившейся реальным суицидом.

16 января 1969 г. студент Карлова университета Ян Палах устроил публичное самосожжение на Вацлавской площади в Праге в знак протеста против оккупации его страны войсками Варшавского договора и подавления цикла реформ, известного как «пражская весна» и инициированного низложенным в ходе оккупации прежним руководством государства. По свидетельству врача, стоявшего у его смертного одра,

⁶ Как пишет Жан Амери, «...факт (sic!) заключается в том, что мы полностью приходим к себе только в добровольно избранной смерти» (*Améri J. On Suicide: A Discourse on Voluntary Death / transl. J.D. Barlow. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1999. P. 149*).

последними словами Палаха были: «В истории бывают времена, когда действие должно быть совершено. Сейчас такое время настало. Через полгода, через год будет уже слишком поздно, поздно навсегда...»⁷. Похороны Палаха 25 января 1969 г. вылились в первую в условиях оккупации массовую демонстрацию протеста. Позднее примеру Палаха последовали еще 26 молодых человек в разных уголках страны. Некоторых из них удалось спасти, другие погибли. Сейчас память Палаха увековечена, ему посмертно присвоена высокая государственная награда, и в своей стране он широко воспринимается как национальный герой.

Как «вписать» случай Палаха в ту схему тестирования максимы самоубийства (а его самосожжение — несомненное самоубийство), которую нам предлагает Кант? Можно сказать, что Палах тоже находил себя в «отчаянном положении». Правда, отчаянность его положения определялась отчаянностью положения всей страны, точнее, всех тех ее обитателей, которые желали видеть Чехословакию независимой и реформированной. Он принадлежал к *тому виду* человеческих существ, *differentia specifica* которого заключалась именно в сохранении (в той или иной степени) *гражданского этоса*. К человеческим существам этого вида Палах — и в том состоит его кардинальное отличие от кантовского потенциального самоубийцы — испытывал очень сильные «социальные привязанности». Надо думать, он дорожил ими настолько, что опасность угасания гражданского этоса, которая в условиях оккупации была для него очевидна, и заставила его действовать столь решительно «здесь и сейчас», поскольку через полгода или год действовать будет уже «поздно навсегда»⁸.

⁷ См.: <www.ataka-zine.narod.ru/Yan_Palah.htm>.

⁸ Конечно, ничто в истории не бывает «навсегда». Но в целом в оценке опасности угасания гражданского этоса Палах не ошибался. В своем знаменитом эссе «Власть безвластных»

Совершенно очевидно, что — вопреки вердикту, оглашенному кантовским моральным законом, — Паллах осмыслил свою самоубийственную максиму как долг и его самосожжение было не чем иным, как абсолютным исполнением абсолютного (для него) долга. Каким образом эту максиму, превращенную в позитивное предписание долга, можно сформулировать *более-менее* в кантовском духе? Наверное, это можно сделать так: «Каждый, кто в сложившейся ситуации не имеет другой возможности защищать независимость своей родины, должен пойти на самопожертвование (включая, если нужно, добровольное принятие смерти)». С одной стороны, эта формулировка, как представляется, звучит вполне по-кантовски — она выражает *универсальное* предписание, адресованное *каждому* находящемуся в такой ситуации и обладающему столь ограниченными возможностями для борьбы, и в то же время это предписание есть *категорически императивное* требование. Его *несоблюдение* означает, что мы, находясь в описанной ситуации, перестаем быть нравственно-разумными существами и обнаруживаем нашу порабощенность «патологическими» мотивами.

Но, с другой стороны, очевидно, что данная формулировка существенно отличается от кантовских представлений всеобщего закона природы, и отличается прежде всего тем, что и универсальность ее, и категорическая императивность относятся к совершенно конкретной исторической ситуации (как типу, а не единичному случаю), только в рамках которой

Вацлав Гавел описывает чехословацкое общество 70-х годов XX в. как в нравственном отношении «сонное», захваченное духом консюмеризма и утилитаристской расчетливостью, которые по определению делают невозможной борьбу в логике «все или ничего», т.е. борьбу, единственно способную революционно трансформировать общество. См.: *Havel V. The Power of the Powerless // The Power of the Powerless. Citizens against the State in Central-Eastern Europe / J. Keane (ed.). Armonk (NY): M.E. Sharpe, 1985. P. 45, 70.*

они имеют смысл и служат *благу*. Иными словами, наша формулировка представляет не абстрактную, а *конкретную* универсалию — как всеобщий принцип преобразования *данной* формы общественной жизни — и не абстрактное, а *конкретное* должествование — как императивный нравственный код программы действий особой группы людей (в нашем примере — тех, кто остаются гражданами и патриотами). Императивность здесь означает лишь то, что без этого кода *данный* вид деятельности (освобождение от угнетения) не осуществится⁹, а без осуществления этого вида деятельности члены *данной* группы не смогут *быть* нравственно-разумными существами и превратятся во что-то меньшее, чем они, — в «рабов», в деполитизированных участников «крысиной гонки» потребления, о которых писал Гавел применительно к родной Чехословакии 70-х годов, и т.д.

В связи с этим нужно обратить внимание на следующее. Некоторые философы, стремясь показать, что формальность и «пустота» кантовского определения долга позволяют изгибать его любым образом, нужным для представления в качестве универсальной какой угодно максимы, явно недооценивают те изменения, которые вносит в понимание этого определения

⁹ Скажем, если код освободительной деятельности будет задан утилитаризмом и соответственно этот код будет состоять в калькуляции, как пишет молодой Бентам, «вероятного вреда от повиновения в сравнении с вероятным вредом от сопротивления», то радикальное преобразующее общество действие, шансы на успех которого *всегда* по меньшей мере неопределенны, просто не состоится. Бентам откровенно признаёт это, утверждая, что *нельзя* найти ответ на вопрос о том, по какому признаку или благодаря какому «общему сигналу» мы сможем определить тот «момент», когда «для всех» становится ясно и понятно, что вред от повиновения превышает вред от сопротивления и, соответственно, для утилитаристов приобретает смысл участие в восстании. См.: *Bentham J. A Fragment on Government* / J.H. Burns, H.L.A. Hart (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 86, 96–97.

его ситуационная контекстуализация, т.е. превращение универсальности в конкретную универсальность, а императивности — в конкретное долженствование. Так, Аласдер Макинтайр хочет проиллюстрировать податливость кантовского определения долга для такого рода манипуляций следующим рассуждением. Второй пример тестирования максим поступка на универсальность, приводимый Кантом в «Основах метафизики нравственности», призван показать, что максима «каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что ему придет в голову, с намерением не сдерживать обещания» не может мыслиться в качестве всеобщего закона природы. Но почему бы нам, если мы заинтересованы в том, не переформулировать тестируемую максиму следующим образом: «я могу нарушать мои обещания, только если...»? После «если» идет описание условия, отвечающего моему интересу и обстоятельствам и исключающего создание затруднительного для меня положения¹⁰.

Но макинтайровское «только если» и *контекстуализирует* определение долга, неразрывно соединяя его с той конкретной ситуацией, которой принадлежат мои специфические обстоятельства и в которой действует мой интерес. Поскольку такая контекстуализация явно выходит на первый план в макинтайровском переформулированном определении долга, главным этическим вопросом становится то, является ли оно (это определение) выражением *действительной конкретной универсалии* данной ситуации или остается на уровне особенного, лишь *обманчиво рядящегося в универсалию* (каким оно будет в случае формулировки, скажем, такого условия: «только если соблазн завладеть чужим имуществом окажется сильнее сдерживающих меня факторов»). Увы, Макинтайр не рассматривает этот *главный* вопрос.

¹⁰ См.: MacIntyre A. A Short History of Ethics. N.Y.: Macmillan, 1966. P. 198.

Однако наше рассуждение, как оно выглядит на данный момент, может создать впечатление, будто основным различием между нашей формулировкой предписания долга и кантовским его представлением выступает различие между *конкретной*, привязанной к некоторой специфической ситуации универсальностью долга и *абстрактной*, оторванной от любых возможных исторических ситуаций и относящейся ко всем людям «вообще» универсальностью кантовского долга. Такую оппозицию кладут в свою основу многие инвективы, адресованные кантовской формальной, или абстрактной, этике (широко понятой) гегелевской традицией в нравственной философии. Однако эта оппозиция абстрактного и конкретного, представленная столь прямолинейно, по меньшей мере неточна или, скажем так, упускает нечто весьма существенное в кантовском «абстрактном» представлении универсальности долга.

Исходящая от гегелевской традиции критика принимает за чистую монету кантовское *прямое* соотношение индивидуального и всеобщего, которое мы рассматривали выше и которое, собственно, производит впечатление «абстрактности» кантовского определения долга. Мы как бы верим Канту на слово, что такое прямое соотношение действительно возможно без опосредствования особенным (видовым). Приняв все это на веру, критика обрушивается на неприемлемый, с ее точки зрения, *результат* операции прямого соотношения единичного (индивидуального) и всеобщего, как будто такая операция и в самом деле возможна, т.е. на абстрактность и формализм кантовского долга. Нашей следующей задачей, таким образом, становится демонстрация того, что Кант и не производит логически невозможную операцию прямого соотношения единичного и всеобщего, что особенное и видовое *присутствуют* на подобающем им месте в его представлении универсальности долга, хотя Кант не эксплицирует это (по причинам, в которых нам еще предстоит разобраться), наконец, что универсаль-

ность кантовского долга является абстрактной, но не в смысле формальной отвлеченности от всего «эмпирического», а именно в гегелевском смысле *абстрактности как односторонности*¹¹.

Вернемся к кантовскому примеру с потенциальным самоубийцей. *Универсальность* запрета самоубийства предполагает, что к моральному закону с соответствующим вопросом («отвечает ли максима самоубийства всеобщему закону природы?») обратился некий «человек вообще», некий — или любой возможный — представитель рода человеческого. Лишь при ответе на вопрос *такого* «человека вообще», не обладающего никакими свойствами, характеристиками и особенностями помимо тех, которые входят в объем понятия «родовые признаки человека», вердикт, произносимый гласом морального закона, будет иметь *универсальное* значение.

Конечно, будь в реальности такое диковинное существо, у него не было бы ни малейших причин даже ставить вопрос о нравственной оправданности самоубийства. Ведь сама его постановка, само размышление о самоубийстве вызывается некими *нарушениями* (нормального) хода жизни, которые ведь и есть «особые обстоятельства» (и потому они не могут входить в родовое понятие человека) и которые предполагают определенную *уязвимость* людей, возможную только вследствие наличия у них неких признаков (возрастных, половых, социальных, культурных и т.д.), отли-

¹¹ В том смысле, в каком Гегель определяет абстрактность как удержание «односторонних определений мысли... в их изолированности», ассоциируя ее с «догматизмом». См.: *Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 32 // Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 139*. Или то же самое, но в более популярном представлении: «...это и называется “мыслить абстрактно” — видеть в убийце только одно абстрактное — что он убийца и названием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо» (*Гегель Г.В.Ф. Кто мыслит абстрактно? // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 392*).

чающих их друг от друга и от «человека вообще». Без обозначения такого *особенного* (в той или иной его конкретизации) любая постановка вопроса о самоубийстве есть чистейший нонсенс.

Такого нонсенса у Канта, конечно же, нет. Именно поэтому он уже в исходном пункте рассуждений обрисовывает своего потенциального самоубийцу как весьма определенный *типаж*. Мы уже обсуждали его основные признаки: радикально-утилитаристские взгляды, полноту отчуждения от социального окружения, «разумность» — в смысле склонности к морализированию и т.д., равно как и обращали внимание на особые обстоятельства («отчаянное положение»), сложившиеся вокруг носителя этого типажа, от *имени которого* ставится вопрос о нравственной оправданности самоубийства.

Но ведь в этом исходном пункте рассуждений, в этой *социально-культурной* зарисовке вопрошателя морального закона на предмет допустимости самоубийства и выстроена логическая цепочка *единичного и особенного*, которую мы раньше *не замечали* и которую только и осталось дополнить *общим*, т.е. моральным, законом, что Кант делает во второй части его рассуждения о самоубийстве. *Единичное* создается «отчаянностью положения», в которое попадает некий господин N и которое обособляет его от других господ, составляющих вместе с ним на основе общих для них социально-культурных признаков, описываемых Кантом, некий тип Z (или некий особый вид людей). Этот тип в качестве *особенного*, необходимого для всего построения суждения, т.е. в качестве понятия, выражающего *различие*, опосредствует связь единичного со всеобщим. Хотя, конечно, поскольку мы имеем дело с тем, что Гегель называл «непосредственным умозаключением», в котором все понятия абстрактны и связаны только внешними отношениями¹², единич-

¹² См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 182. С. 366.

ное господина N можно ассоциировать, скажем, с его морализаторской склонностью (или радикально-утилитаристской ориентацией), выделяющей его из класса всех тех, кто оказался в «отчаянном положении». Но такие перестановки ни на что не влияют.

Таким образом, при *постановке* вопроса (о моральной допустимости самоубийства) логическая цепочка «единичное — особенное — всеобщее» достаточно строго соблюдается. В соответствии с материей нашего примера ее можно упрощенно представить так: «Я — моралист, оказавшийся в *“отчаянном положении”* (спецификация единичного особенным). *Все моралисты нуждаются в правиле, устанавливаемом при помощи кантовского морального закона* (подведение особенного под всеобщее). *Следовательно, я тоже нуждаюсь в правиле и буду устанавливать его при помощи кантовского морального закона* (вывод, выражающий соотнесение единичного со всеобщим посредством особенного)». Пока все совершенно понятно. Странности начинаются при *получении* позитивного ответа на поставленный вопрос, ответа, наделяемого статусом универсальности и выражающего *безусловный* (категорический) запрет на самоубийство.

Отметим прежде всего то, что ответ дается, так сказать, *не тому* адресату, от которого исходил вопрос. Разумно было бы ожидать, что ответ установит правило для моралистов, могущих оказаться в «отчаянном положении», а также обладающих другими общими с кантовским потенциальным самоубийцей социально-культурными признаками, т.е. *для этого класса, типа или вида людей*. Упомянутый несколькими страницами выше господин С, не «настолько разумный», как кантовский потенциальный самоубийца, и не желающий консультироваться с моральным законом относительно того, как ему следует поступать, к данному классу, типу или виду людей никак не относится. Однако ответ, который он и не запрашивал, почему-то предназначается и ему, и таким, как он, и, более того,

считается для всех них *обязывающим*. Кто имеет право обязывать их внимать этому ответу и безусловно следовать тому, что он предписывает?

Но с логической точки зрения самым занимательным является то, что при движении *ответа* от его источника к адресату — в отличие от движения *вопроса* в противоположном направлении — момент особенного (видового) улетучивается совсем. Единичное остается, так сказать, один на один со всеобщим. Но без *спецификации особенным* (различием) единичное как нечто определенное и определяемое исчезает, обезличивается, дематериализуется. Оно превращается в «человека вообще».

Возможно, с точки зрения самого кантовского долга это и не потеря — ведь именно благодаря такому ходу он утверждает свою *универсальность*. Но вот для тех, кто задавал вопрос и кто раздумывает, совершить ли самоубийство в своих *специфических* обстоятельствах и с учетом своих *конкретных* особенностей как *данных* людей, это не очень хорошо. Они попросту не получают *определенного* ответа. Ведь весь смысл ответа состоит в том, чтобы благодаря ему, благодаря *возвращению всеобщего в единичное* самоопределились *они*, а не «человеческие существа вообще», которым и не нужно самоопределяться, и чтобы самоопределились они, используя знаменитое гегелевское выражение, как «единичное... поднимающее себя до всеобщности»¹³, т.е. как нравственно-разумные существа, устанавливающие *для себя* нечто в качестве закона. А так получается, как если бы на вопрос «Не вредно ли мне пить вино?» врач ответил вам: «Вообще-то пиво — слабоалкогольный напиток».

Однако еще интереснее другое: *откуда* моральный закон черпает *позитивное* содержание своего ответа, свой вердикт запрета самоубийства, который есть лишь выраженное через отрицание утверждение «Ты,

¹³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 182. С. 366.

кем бы и каким бы ты ни был, должен жить при любых мыслимых обстоятельствах»¹⁴? Но ведь моральный долг как «долг исполнять долг» не может обнаружить абсолютно *никакого* позитивного содержания! Ему необходимо припасть к полотну «эмпирического» мира, к бесконечно богатому красками и рисунками полотну всемирной истории для того, чтобы позаимствовать у него *некоторое* позитивное содержание. Но припасть к такому полотну как целому совершенно невозможно не только по причине его необъятности, но и потому, что разные его фрагменты несут *разное* — до противоположности! — позитивное содержание в отношении убийства и самоубийства. И такое позитивное содержание объемлет не только различные законы и культурные нормы, регулирующие отношение общества к *тем или иным* видам убийства и самоубийства, но и различное понимание того, *что* является убийством и самоубийством. Ведь убийство и самоубийство — это не голые и самоочевидные «факты», не допускающие многообразных культурно-исторических интерпретаций (отрицанию таких голых фактов, не зависящих от нашего разума, посвящена, можно сказать, вся «критическая философия» Канта), а именно всегда специфически определенные культурные конструкторы.

Летальный исход операции, добросовестно выполненной хирургом, мы не будем считать убийством пациента, даже если знаем, что на более высоком уровне развития медицины аналогичная операция гарантированно завершится благополучным исходом и даже не потребует от врача особого мастерства. Но измени-

¹⁴ В «Критике практического разума» вердикт «должен жить» очень смело представлен как *единственное* основание, на котором или благодаря которому происходит жизнь людей *как таковая*: «Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» (Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 415).

те любой элемент нашего описания этого случая (поменяйте добросовестность хирурга не то что на злой умысел, а просто на небрежность, поставьте на место пациента узника, над которым его мучители проводят медицинский эксперимент, впрочем не имея намерения умертвить его данной операцией, и т.д.) — и вы получите именно убийство. То же самое можно сказать и о самоубийстве. Самоубийца ли Ахилл, идущий в бой, твердо зная (от своей матери богини Фетиды, упрашивавшей его воздержаться от этого), что будет наверняка убит, хотя и останется непобежденным, т.е. будет «низко» убит стрелой в пятю, а не мечом или копьем превзошедшего его доблестью и силой *героического* противника? «Безрассудный, *самоубийственный* поступок», — скажу я как нормальный современный филистер. «Стяжание бессмертной славы», — думал, наверное, нормальный грек, слушая певшего ему об Ахилле аэда.

Очевидно, что припасть к тем фрагментам всемирно-исторического полотна, на которых изображаются миры Ахилла, Яна Палаха и многие-многие другие, кантовский моральный закон, если он хочет категорически запретить самоубийство, никак не может. Припав к таким фрагментам, он, скорее всего, произнесет противоположный вердикт. Но даже *так* сказать будет не точно. В этих мирах в качестве осуждаемого самоубийства будет идентифицировано нечто другое, а то радикально-утилитаристское понимание самоубийства, которое присуще кантовскому несчастному, размышляющему о суициде, в них предстанет сущим вздором.

Любопытно то, что кантовский моральный закон не может припасть и к некоторым из тех миров, нравственное осмысление которых вроде бы категорически запрещает самоубийство. Таков, к примеру, мир абсурда Альбера Камю. Нравственное понимание этого мира, т.е. нравственное самоопределение абсурдного человека в отношении его, требует считать,

что «самоубийство — ошибка»¹⁵. Правда, нарушение этого правила предпочтением максимы самоубийства чревато отнюдь не «уничтожением жизни» и гибелью рода человеческого, как у Канта, а *предательством* абсурдным человеком *самого себя*. Соблюдение же этого правила приводит не к примирению с «жизнью, как она есть», а к «каждодневному бунту» против нее в качестве *единственной* формы существования, в которой человек сохраняет то, что иные философы называют его «родовыми признаками», — сознание и свободу. Добровольная смерть и запрещается потому, что означает «отречение» от них под грубым диктатом «гетерономии», т.е. бессмысленности абсурдного мира¹⁶. Припадая к миру абсурда Камю, кантовский моральный закон вроде бы и может найти искомое позитивное содержание в виде запрета самоубийства, но оно оказывается соединенным с такими *бунтарскими* максимами и со столь радикальной *автономией* человека как бунтаря, что все это, надо думать, повергло бы в ужас кантовского благонамеренного вопрошателя о допустимости самоубийства и представилось бы ему еще более чудовищным попранием морального закона, чем сам суицид.

Осматривая полотно всемирной истории и прикидывая, из какого бы его фрагмента можно было извлечь искомое позитивное содержание ответа на

¹⁵ Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 54.

¹⁶ Конечно, такой диктат — в логике Камю — нельзя толковать как давление на человека сугубо *внешней* ему силы. «Абсурдность» не есть онтологическая характеристика мира, которой он якобы обладает независимо от человека. Онтологически мир всего лишь «неразумен», а не абсурден. Абсурдность, строго говоря, есть свойство не мира, а *отношения* между «неразумным» миром и взыскующим ясности и полноты смыслов человеком. См.: Камю А. Указ. соч. С. 34 и др. Диктат, таким образом, исходит от *отношения* с миром, в котором человек *не может не находиться*.

вопрос незадачливого потенциального самоубийцы, кантовскому моральному закону, действительно, нужно быть очень осторожным и избирательным. Но как же он производит свой выбор и какими критериями при этом руководствуется? Ответ прост: он *не* выбирает и никакими критериями *не* руководствуется. *Соответствующий* фрагмент всемирной истории дан ему как нечто самоочевидное, как непреложный и не подлежащий *никакому* вопрошанию *факт* — подобно тому как сам моральный закон (согласно второй «Критике») дан нашему разуму *в качестве факта*¹⁷. Но как же такое возможно?

Вновь обратим внимание на кантовскую социально-культурную зарисовку потенциального самоубийцы. Перед нами предстает себялюбец, утилитарист, «социальный атом» без каких-либо значимых для него привязанностей к другим людям и вместе с тем — человек «разумный» и даже просвещенный настолько, что, пытаясь разобраться в нравственных вопросах, он обращается не к религии, традициям или господствующим мнениям, а к самому чистому практическому разуму. Перед нами — вполне узнаваемый типаж, типаж «человека Просвещения», хотя и несущий на себе кантовский «опознавательный знак»¹⁸. Нужно ли особо дока-

¹⁷ См.: Кант И. Критика практического разума. С. 348–349, 367 и др.

¹⁸ Конечно, этот типаж — лишь своего рода собирательный образ (с кантовской акцентировкой) «людей Просвещения». Представлять себе некий единый образ «человека Просвещения» столь же исторически и историко-философски *неверно*, как и воображать некое гомогенное и монолитное Просвещение в качестве исторического явления. Мне кажется весьма точным описание Дэном Эдельштейном Просвещения как определенной «матрицы», в которой уместились многообразные духовные и социально-политические явления, чей общий знаменатель, в чем бы и как бы его ни искали, найти нельзя. См.: Edelstein D. The Enlightenment. A Genealogy. Chicago: University of Chicago Press, 2010. P. 13. О подходах к Просвещению как к серии теоретически и по-

зывать, что этот типаж — продукт своей социальной и культурной среды? Нужно ли пояснять, что он как индивид (включая установление границ «Я», отделяющих «Я» от «другого» и «их», а также формирование «подлинного Я» и его содержательное наполнение) образован тем *процессом индивидуализации*, который не только характерен для *данной* исторической среды, но и является одним из ключевых механизмов ее воспроизводства?¹⁹

Но коли так, то стоит ли удивляться, что тот исторический контекст, тот фрагмент всемирной истории, из которого черпается позитивное содержание ответа на вопрос о допустимости самоубийства, *не ищется, не избирается, а являет сам себя* в качестве данности и самоочевидности? Это и есть тот контекст, в котором и которым сформирован типаж «просвещенного человека». Этот человек, каков он есть, спрашивает сам себя и в себе же находит готовый ответ. Но делает он это особым образом — при помощи морального закона. Такой способ вопрошания сообщает ответу, находимому человеком в самом себе, признак *категоричности* или переводит его в *аподиктическую* модальность, а это — совсем другое дело, чем признак *гипотетичности* (какой такому ответу сообщили бы соображения социальной целесообразности, сострадания к ближним или

литически *разнородных* «просвещений» см.: Pocock J. *History of Ideas: Intellectual and Cultural History, Volume 4: The Age of Enlightenment* // Modern Intellectual History. 2008. Vol. 5. No. 1. P. 83–96; Oz-Salzberger F. *New Approaches Towards a History of the Enlightenment: Can Disparate Perspectives Make a General Picture?* // Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte. Bd. XXIX. Gerlingen: Bleicher Verlag, 2000. Esp. p. 171.

¹⁹ Яркое и прозрачное объяснение «индивидуального» как продукта социально-исторического процесса индивидуализации и показ своеобразия его либеральной версии, производящей «аскетический и минималистский тип индивидуальности», в своей известной статье дает Бикху Парекх. См.: Parekh B. *The Cultural Particularity of Liberal Democracy* // Political Studies. 1992. Vol. 40. Supl. 1. P. 161 ff.

какие-то иные) и *проблематическая* модальность (или даже ассерторическая, хотя она не подходит к данному случаю). Этим, видимо, и оправдано ироническое замечание Ницше: «Кант хотел шокирующим для “всего мира” способом доказать, что “весь мир” прав: в этом заключается тайное остроумие этой души. Он писал против ученых в пользу народного предрассудка, но для ученых, а не для народа»²⁰. Кантовский потенциальный, но несостоявшийся самоубийца доказал сам себе, что он — как человек определенной культуры — *прав*: в ней самоубийство не только предосудительно, но и наказуемо²¹, стало быть, нравственно оно недопустимо *вообще*, следовательно, он *должен* (ни в коем случае не из-за страха перед наказанием и не из-за робости перед «общественным мнением») воздержаться от его совершения.

Это я и имел в виду, когда говорил — в связи с шелеровской критикой кантовского формализма — о том, что моральный закон «прилепляется» или может «прилепляться» к некоторым историческим предметам так, что «истины» этих предметов предстанут позитивным содержанием вердиктов самого морального закона и благодаря этому обретут признаки категоричности и

²⁰ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 611.

²¹ Во многих странах современного мира декриминализация самоубийства и попыток самоубийства произошла сравнительно недавно: скажем, в Англии — в 1961 г. (принятием так называемого Suicide Act of 1961), в Индии — только в 2014 г. и т.д. До того в обычном порядке попытки самоубийства карались тюремным заключением (в Индии — до одного года согласно ст. 209 Уголовного кодекса), права наследования родственников самоубийцы ограничивались и ущемлялись, в ряде случаев в отношении самоубийц запрещались обычные для данной культуры ритуалы захоронения и формы поминовения покойного. См.: <<http://www.psychologytoday.com/biog/hide-and-seek/201205/can-it-be-right-commit-suicide>>.

безусловности. Категорический запрет самоубийства и есть одно из проявлений такого «прилипания» морального закона к материалу культуры определенного региона мира и определенной эпохи. Хотя точнее, конечно, было бы говорить о «прилипании» морально-го закона к культуре определенного класса или вида людей, обитавших в этом регионе и в эту эпоху. Люди этого класса или вида не только возмнили себя в своей самонадеянности носителями «факела разума» (вообще), призванными вести за собой остальное (прозябающее в предрассудках) человечество, но и *в действительности* определенное время вели его или его часть. Впрочем, действительность такого пред-водительства была как действительностью «силы ар-гументов», так и действительностью быстро нараставшей экономической, военной, политической силы государств и их элит, с которыми носители «факела разума» себя ассоциировали — неважно, через критику или экспертные услуги (нередко и то, и другое), и которые они «представляли» — неважно, официально или только в глазах основной непривилегированной и «непросвещенной» части человечества.

Однако не нужно думать, что, обращаясь к «нашей» культуре с определенным вопросом (скажем, о нрав-ственной допустимости самоубийства), мы можем ставить этот вопрос только так, как ставит его Кант, и мы обязательно получим от нее единственно возмож-ный ответ (тот, который дает моральный закон Канта). Подчеркнем, что мы как продукты «нашей» культуры можем обратиться с вопросом только к ней; даже если, не удовлетворенные *ее* ответом, станем *в дальнейшем* искать ответы в других культурах — все равно мы бу-дем разглядывать их сквозь призму «нашей» культу-ры. Но в плане рассуждения, которым мы занимаемся сейчас, принципиальным моментом является то, что мы *можем* ставить вопрос перед «нашей» культурой иначе, чем это делает Кант, даже если мы хотим ис-пользовать для поиска ответа и его материализации в

действии *кантовское* же понимание долга как «долга исполнять долг». И нам важно будет показать, что это «иначе» и даст переход от абстрактной универсальности предписания долга к конкретной универсальности. Как возможна и что означает эта иная постановка вопроса?

Начнем с того, что в отличие от кантовского потенциального самоубийцы мы *можем* осознавать нашу принадлежность к определенной культуре, а также то, что мы ставим вопрос *перед ней* и что он исходит от нас не просто как от «разумных» существ, попавших в «отчаянное положение», а как от носителей *этой* культуры (и даже, возможно, как от определенного класса ее носителей). Это уже даст огромную *конкретизацию* вопрошания. Оно будет исходить уже не от «абстрактного» или «голого единичного» (Гегель), не находящегося ни в какой определенной связи с запрашиваемым и столь же «абстрактным всеобщим», а от единичного, «расширенного» и конкретизированного своей осознанной связью со всеобщим. И адресовано оно будет всеобщему, также «расширенному» и конкретизированному тем, что оно необходимым образом вбирает в себя и предполагает единичное, т.е. становится живой «совокупностью всех» нас²². Тем самым преодолевается *исходная* абстрактность — в смысле *односторонности* как абстрагирования от нашей культурной определенности, оставляющей в поле зрения лишь ту единственную сторону нас, в которой мы выступаем как «разумные» существа в «отчаянном положении». Соответственно преодолевается и абстрактная односторонность всеобщего, в которой оно выступает всего лишь *как долг*, как способность предписывать нам нечто.

Прежде чем двинуться дальше, рассмотрим, *что* именно дает нам такая конкретизация вопрошания о нравственной приемлемости самоубийства. Для это-

²² См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 175. С. 360.

го обратимся к эссе Давида Юма «О самоубийстве», помня, конечно, то, что в юмовской философии мы не найдем кантовское формальное понятие долга как «долга исполнять долг».

Юм с самого начала ставит вопрос о самоубийстве в нравственной плоскости. «Если самоубийство преступно, — пишет он, — то оно должно быть нарушением нашего долга...»²³. Долг человека может быть перед Богом, другими людьми (обществом) и перед самим собой. Следовательно, выясняя, преступно ли самоубийство, нам необходимо рассмотреть отдельно, нарушает ли оно какой-либо из этих трех видов долга.

Весьма примечательна сама постановка вопроса. Вопрошающий изначально осознает и признает *различные ипостаси* своего бытия, равно как и свою соотнесенность в каждой из этих ипостасей с *соответствующим* всеобщим. Как верующий человек (верующий во всемогущего, всеведущего и всеблагого Творца) он признаёт свой долг перед Богом и желает выяснить, не входит ли в содержание этого долга запрет самоубийства. Как социальное существо он аналогичным образом ставит вопрос о содержании своего долга перед обществом. Наконец, как член рода человеческого он вопрошает о том, не противоречит ли самоубийство обязательствам, налагаемым на нас «человеческой природой», т.е. коренится ли запрет самоубийства в том долге, который «единичное Я» имеет перед «родовым Я» (это и будет долгом «по отношению к нам самим»)²⁴.

²³ Юм Д. О самоубийстве // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 699.

²⁴ Я не могу здесь останавливаться на том, каким образом Юм интегрирует эти (и другие) ипостаси в целостность «Я» или самосознания или в «идентичность личности» и удается ли ему это сделать убедительным образом. Сам Юм отлично понимал трудности, с которыми сталкивался в попытках такой интеграции, и выражал неудовлетворенность достигнутыми им результатами. «При более строгом обозрении

Важно подчеркнуть, что вопрошанию подвергается содержание ответов на поставленный вопрос, даваемых от имени Бога, общества и «человеческой природы» *«нашей» культуры*. Тем самым утверждается нравственная *самостоятельность* вопрошающего (я сказал бы: его «автономия», если бы этот термин не был столь прочно ассоциирован именно с кантовской философией, а не с юмовской), его право и даже обязанность — как разумного существа — *судить самому*, насколько убедительны получаемые от «нашей» культуры ответы. При этом разумность вопрошающего в юмовской эмпирической философии, конечно же, не отмечена признаками кантовского «чистого разума» — она сама плоть от плоти «наша» культура как определенная историческая традиция (хотя и у этой разумности есть свой (вновь используем термин Бурдье) «трансисторический аспект», прежде всего в виде принципов ассоциации идей).

Получается так, что в нашем вопрошании «наша» культура обращается к себе самой *через нас самих*, вопрошающих ее. Одни ее составляющие («просвещенный» разум) выражают сомнение в состоятельности и правомочности других (религиозного запрета самоубийства и криминализации его действующим позитивным правом). «Наша» культура как бы восстает против самой себя, и это мы, вопрошающие единичные в нашем особенном положении, опосредствуем данный конфликт всеобщего с самим собой, его *самопротиворечие*. Конечно, теоретически можно сказать и обратное. Пытаясь самоопределиться, проблемати-

раздела об идентичности личности, — пишет он в Приложении к «Трактату о человеческой природе», — я нахожу себя втянутым в такой лабиринт, что, должен признаться, не знаю ни то, как исправить мои прежние суждения, ни то, как сделать их более последовательными» (*Hume D. A Treatise of Human Nature. Appendix / L.A. Selby-Bigge (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1978. P. 633*). Обстоятельное и глубокое рассмотрение этой темы см.: *Pitson A.E. Hume's Philosophy of the Self. L.; N.Y.: Routledge, 2002. Esp. pt. 1.*

зируя и ставя под сомнение *самих себя* (будем ли мы нравственными существами, если решим покончить жизнь самоубийством?), мы хотим преодолеть это сомнение, этот конфликт с самими собой путем опосредствования спора между «Я», говорящим «да» самоубийству, и «Я», говорящим ему «нет», всеобщим (т.е. некими всеобщими — религиозными, моральными, философскими — определениями, которые дает «наша» культура) как третьей стороной. И это-то намерение мы и не можем осуществить до тех пор, пока не убедимся в *нравственной состоятельности* всеобщего, т.е. в том, что даваемый им ответ «убедителен».

Таким образом, оба конфликта (всеобщего с самим собой и нас с самими собой) не просто переплетаются и совмещаются, а оказываются *одним и тем же конфликтом*. И разрешение его возможно только в виде *взаимоположенного* определения или перепределения, с одной стороны, всеобщего (как «истины» «нашей» культуры, как «нашей» «истинной культуры»), а с другой — единичного, нас самих (как установивших свою «истинную нравственность» тем или иным решением о самоубийстве). Впрочем, мы уже несколько уклонились от Юма или, скажем так, вышли за границы *его* рефлексии и начали делать следующий шаг в понимании того, что значит и к чему ведет контекстуализация вопрошания о допустимости самоубийства. Чуть позже мы обязательно сделаем этот шаг, но сейчас есть смысл вернуться к Юму — хотя бы для того, чтобы понять, почему *он* этот шаг не делает.

Юмовский скептический вопрошатель, конечно же, обращает свой блистательно ироничный и острый ум на те банальности, которые подсовывает ему в качестве ответа на его вопрос его культура. Он вскрывает ее противоречие с самой собой, противоречие между ее «просвещенностью» и догматическим — *религиозно доктринерским, социально патронажным или антропологически и психологически ложным* (в смысле лож-

ности представления о «природе» человека) — запретом самоубийства. С точки зрения «просвещенного» разума этот запрет, подаваемый как нарушение долга, как преступление, есть именно «современное европейское суеверие», которое ничем не лучше, чем древнеримское суеверие, запрещавшее менять русло рек, дабы не нарушать «права природы», или современное Юму «французское суеверие», запрещающее прививать оспу, дабы не «брать на себя дело провидения»²⁵.

Однако юмовский вопрошатель не делает из того, что безусловный запрет самоубийства — суеверие, *противоположный* вывод такого рода, что самоубийство — долг или безусловное благо. Вся суть его рассуждения состоит в том, что при *разумном* подходе вопрос о самоубийстве следует переместить из сферы (безусловного) долга, *как бы* он ни понимался — в виде запрета самоубийства или предписания совершать его, в сферу *благоразумия*, с тем чтобы каждый, кому этот вопрос приходит в голову, решал его *самостоятельно* применительно к своим специфическим обстоятельствам и в соответствии с собственным пониманием того, чьему и какому благу задуманный им суицид может или не может послужить.

Возьмем, к примеру, справедливо осужденного на позорную казнь и томящегося в ожидании ее злодея. Разве не целесообразно *для него* покончить с собой, избавляя себя от мучительного ожидания казни? Разве не будет его суицид полезным и *для общества*, которое избавит себя таким образом и от «опасного сочлена», и, предположим, от необходимости устраивать трудоемкую и затратную процедуру казни?²⁶

²⁵ См.: Юм Д. О самоубийстве. С. 703.

²⁶ В порядке шутки дополнительным аргументом можно считать то, что в этом случае не понадобятся палачи. Юм не мог предвидеть того, что в каких-то ситуациях, подобных той, которая случилась в начале 2016 г. в Зимбабве, где «закончились палачи», это может стать важным фактором уве-

Что касается запрета самоубийства от имени Бога, то он был отмечен Юмом ранее, поскольку всеблаготворительный Бог не может запрещать *добровольность* человеческих действий, а внести «смятение в мировой порядок» (в котором, кстати, ничего, включая самоубийство, не может произойти без ведома Провидения) добровольная гибель человека может в столь же малой степени, как уничтожение устрицы²⁷. Но и второй, более «героический» пример Юма выстроен в той же логике благоразумия. Участник «заговора во имя общего блага» захвачен по подозрению. Ему грозит пытка, «и он знает, что из-за его слабости тайна будет исторгнута из него». «Может ли такой человек лучше послужить *общим интересам*, чем поскорее покончив со своей несчастной жизнью?» — риторически спрашивает Юм²⁸. И в этом «политико-героическом» рассуждении о самоубийстве «долг вообще» не упоминается и не присутствует никоим образом.

Юмовский вопрошатель, критически мыслящий в отношении своей культуры, действительно, выявляет ее противоречия. Но, *во-первых*, он *не* выявляет никаких противоречий *в себе*. Ему не нужно преодолевать никакой внутренний разлад. Его «Я» не раздвоено так, что разные его стороны сходятся в споре, разрешение которого требует обращения ко всеобщему. По сути дела, он *заранее* знает ответ на вопрос, который ставит перед своей культурой, и, соответственно, получение ответа никак не меняет его и не приводит к его новому самоопределению. Ничего *нового* в нем в результате вопрошания и получения ответа не возникает: во всей процедуре нет и намека на творчество. Скорее, это *процедура подтверждения* —

личения полезности самоубийства преступника с точки зрения общества. См.: <<http://www.vz.ru/news/2016/1/13/788458.html>>.

²⁷ См.: Юм Д. О самоубийстве. С. 700, 701.

²⁸ См.: Там же. С. 705.

изначальной и само собой разумеющейся правоты «просвещенного» разума и столь же само собой разумеющегося несовершенства «окружающего мира», полного всяческих «суеверий», одним из которых и является безусловный запрет самоубийства. Это — довольно стандартная диспозиция «просвещенного» разума, или «философа», в том смысле, какой вкладывало в это понятие Просвещение²⁹.

Во-вторых, юмовский критический вопрошатель, разоблачив безусловный запрет самоубийства в качестве «суеверия», никак не выказывает решимости бороться с ним и искоренять его. Он *не хочет менять всеобщее*, во всяком случае в этом его аспекте, и только как бы говорит ему: «Прекрати дурить мне (и другим столь же «просвещенным» людям) голову своими безусловными запретами, о которых я отлично знаю, что они — всего лишь суеверия». Нужно ли продолжать дурить голову всем остальным, не столь «просвещенным», — отдельный вопрос, который в эссе «О самоубийстве» Юм специально не рассматривает. Но в других его сочинениях доходчиво объясняется то, что далеко не все «предрассудки» и далеко не всегда являются вредными и заслуживающими того, чтобы с ними боролись и их искореняли³⁰. Более того, посяга-

²⁹ Яркий типический или, скорее, собирательный образ «философа» Просвещения (при всей его идеализации) дает статья «Философ» в знаменитой «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. См.: Философ // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М.: Наука, 1994. С. 598–602.

³⁰ Я не буду сейчас углубляться в объяснение нюансированного различения между «предрассудком» и «суеверием», которое Юм, вообще-то говоря, делает. Достаточно отметить следующее. «Предрассудки» — это «общие правила», которые мы составляем «необдуманно», т.е. без самостоятельной и критической рефлексии (типа «ирландец не может обладать остроумием, а француз — солидностью»). См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 200 (в русском переводе соответствующего фрагмента используется термин «предубежде-

тельство претендентов на мудрость и вольнодумие на некоторые «предрассудки и ошибки», «предубеждения и инстинкты», относящиеся к числу самых трогательных «чувств нашего сердца», *социально опасно*: оно грозит разрушить все общественные узы и открыть путь произволу и разврату³¹.

В сфере политики такое осторожное и избирательное отношение к «предрассудкам» (или даже «суевериям»?) приобретает особое значение, ошибки в обращении с ними могут привести к самым роковым последствиям. К примеру, задумаемся над тем, «вправе ли народ при каких-либо обстоятельствах судить и наказывать своего монарха»³². «Если существуют обстоятельства, при которых *сокрытие истины от черни заслуживает похвалы*, — пишет Юм, — то следует согласиться, что доктрина сопротивления власти и являет нам подобный пример и что все отвлеченные мыслители *должны* хранить в отношении данного принципа то же осторожное молчание, которое всегда

ние», но в оригинале мы находим именно «prejudice», т.е. «предрассудок»). «Суеверием» же выступает «предрассудок», возникший из страха и проявляющийся в создании воображаемых объектов, наделяемых беспредельной мощью и злобностью. См.: Юм Д. О суеверии и иступлении // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 519. Имея это в виду, безусловный запрет самоубийства (особенно в случае представления его исходящим от Бога) оправдано считать «суеверием» как «предрассудком» этого особого рода.

³¹ См.: Hume D. Of Moral Prejudices // Hume D. Essays Moral, Political, and Literary / E.F. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1987. P. 538–539.

³² Причем задумаемся над этим вопросом, имея в виду ту несомненную истину, открываемую внимательным изучением истории *любого* государства, что «народ оказывается источником всей власти и законодательства», хотя это *не* нужно принимать за его осознанное согласие на учреждение власти и трактовать в смысле фикции «общественного договора» (Юм Д. О первоначальном договоре // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 657).

и при любой форме правления предписывали себе на сей счет законы» (курсив мой. — Б. К.)³³. «...Открыто проповедовать народу следует только одну доктрину — доктрину повиновения властям...»³⁴.

Нужно или нет хранить аналогичное молчание в отношении того, что безусловный запрет самоубийства есть суеверие, нужно ли сокрыть эту истину *от черни* — вопрос, который разумный и «просвещенный» человек решит в зависимости от конкретных обстоятельств и возможных политических последствий оглашения этой истины *в первую очередь*, а не от эпистемологических ее достоинств (действительных или мнимых).

Мы знаем, что и Кант, обозначивший «*Sapere aude!*» («Имей мужество пользоваться собственным умом!») в качестве своего девиза, отнюдь не был чужд подобных рассуждений и, пожалуй, даже настойчивее Юма рекомендовал *не* доискиваться до истоков таких важных и опасных вещей, как власть (см. примеч. 31 на с. 64). Для обоих некоторые истины, точнее, некоторые проявления «воли к истине» более *злы*, чем некоторые предрассудки, оказывающиеся не только полезными в каких-то ситуациях, но и *абсолютно и универсально* необходимыми для самого существования государственной власти. А без нее в «*эмпирическом*» мире не будет не только права, но и морали.

Нам осталось сделать второй шаг в понимании того, что́ дает и к чему ведет контекстуализация вопрошания о максимах наших поступков. Юм не совершает его (тогда как Кант не совершает и первый шаг) именно потому, что его вопрошатель *не* проблематизирует себя и *не* стремится преобразовать всеобщее (свою культуру и общество) для того, чтобы преодолеть свой «внутренний» конфликт с помощью такого преобра-

³³ Юм Д. Англия под властью дома Стюартов. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2001. С. 450.

³⁴ Там же.

зованного всеобщего, поскольку всеобщее в его *наличном виде* признано нравственно несостоятельным и непригодным для разрешения его «внутреннего» конфликта.

Но что если я или, скажем так, некоторая сторона моего «я» настолько возмущены определенными явлениями моей культуры и моего общества, что привычный конформизм моего прежнего «я» или конформистская сторона моего «я» кажутся мне недостойными и безнравственными? И что если все ответы на вопрос «Что же мне делать?», которые я могу получить от моей культуры *как она есть*, — оглашаются ли они воображаемыми устами кантовского морального закона, требующего «повинуйся начальству!»³⁵, или писаниями юмовских благоразумных и «просвещенных» наставников в политике и морали — сводятся к одному и тому же: «Сиди тихо!»? Означает ли это, что у меня есть лишь выбор между разными вариантами «сидения тихо», скажем между активно-показной поддержкой властей и эскапистской «внутренней эмиграцией»? Этим вопросам, т.е. второму шагу в понимании того, что дает и к чему ведет контекстуализация вопрошания о максимах наших поступков, будет посвящена следующая глава. Пока же подведем итоги нашему рассмотрению самоубийства как моральной проблемы.

Кантовский моральный запрет самоубийства показывает «невозможность» суицида как *практического* поступка. Как таковой он «невозможен» потому, что предполагает в качестве своего основания *злую* максиму. Злой характер этой максимы самым непосредственным образом выявляется тем, что при своей уни-

³⁵ Кант учит: «...заповедь *повинуйся начальству!* также моральна». О своей самой неординарной книге «Религия в пределах только разума» он пишет, что она «должна подавать пример такого повиновения». См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 83.

версализации она ведет к «уничтожению жизни». Зло, таким образом, приобретает непосредственно *утилитаристское* значение противоположности пользе, которая состоит, *само собой разумеется*, в продолжении и сохранении жизни. Однако у Канта значение зла тут же *удваивается*: помимо утилитаристской противоположности пользе и в *необходимой* связи с ним зло получает значение нарушения предписания абсолютного морального закона. Этим удвоением достигается *главное*: привязывание исполнения предписаний морального закона к получению блага (в нашем примере — к сохранению и продолжению жизни), т.е. *сочетание долга и счастья*³⁶. Именно это сочетание, как мы видели выше, Кант считает необходимым *стабилизировать* при помощи идеи «высшего блага» (и «обслуживающих» ее постулатов практического разума) для ситуаций, в которых, как он полагает, сочетание долга и счастья далеко не столь очевидно и не дано столь непосредственно, как в его примере с самоубийством.

«Невозможность» самоубийства как практического поступка, действительно, выступает параллелью «невозможности» «мятежа против морали». Человек не способен к такому «мятежу» *в первую очередь* потому, что он — утилитарист. Он не может не искать свое счастье и поэтому не может *из принципа* творить «зло ради зла». Моральный же закон — либо *очевидным* образом, как в случае размышлений о возможно-

³⁶ На такую *утилитаристско-деонтологическую* двойственность предписаний морального закона Канта давно обратили внимание исследователи. Некоторые из них полагают (рассматривая те же примеры тестирования максимум поступков на универсальность из «Основ метафизики нравственности», к одному из которых обратились и мы), что авторитет кантовского морального закона зиждется *исключительно* на его (предполагаемой) способности обеспечивать *благополучие* тех, кто к нему обращается. См.: Henry F.A. The Futility of the Kantian Doctrine of Ethics // International Journal of Ethics. 1899. Vol. 10. No.1. P. 73–89.

сти самоубийства (и в трех других примерах Канта из «Основ метафизики нравственности»), либо благодаря наличию иллюзий относительно «высшего блага», Бога и прочего — предстает (или изображает себя) в качестве самого надежного поводыря на этом пути к счастью. *Поэтому* человек не может даже представить себе свое «освобождение» от этого закона. Разумеется, закон готов выступить таким поводырем *только* при условии безоговорочного подчинения ему человека.

Наконец, в примере с самоубийством Кант (в отличие от «Религии») дает весьма четкую социально-культурную зарисовку того *типа* человека, для которого верно все сказанное выше. Как мы видели, с логической точки зрения конструкция кантовского абсолютного запрета самоубийства дефектна в том, что обобщение, справедливое *для особенного*, т.е. для данного типа людей, представляется справедливым *для всех*, т.е. всеобщим. Но такая логическая погрешность — совершенно необходимая плата за представление *позитивных* предписаний морального закона (запрет самоубийства *есть* позитивное предписание продолжать жить невзирая ни на что) в качестве столь же универсальных, *как он сам*, т.е. как чистый формализм «долга исполнять долг».

Ясно, что *никакое* позитивное предписание, всегда необходимо соотнесенное с некоторым особенным, такой универсальностью обладать не может. Поэтому Канту и приходится скрывать, что абсолютный запрет самоубийства — даже чисто логически — может относиться только к тому типу людей, который описан им в его примере и от которого исходит запрос о моральной допустимости самоубийства.

Юмовская трактовка вопроса о самоубийстве отличается от кантовской *в первую очередь* тем, что у шотландского философа *особенное* никогда не исчезает из поля зрения — ни на уровне вопрошания (от кого именно исходит вопрос), ни на уровне получения ответа (кому именно он предназначается и кем

именно дается — господствующей среди нас религией, морально-правовыми конвенциями нашего общества или расхожими представлениями о «природе человека»). Соответственно у Юма запрет самоубийства утрачивает *универсальность*. Равным образом, он утрачивает и *безусловность*. Юму очевидно, и он показывает это, что содержание и сама форма получаемых нами ответов на вопрос о допустимости самоубийства *обусловлены* характером культуры, которой мы в действительности адресуем наш вопрос и которая (разными своими идеологическими и духовными компонентами) отвечает на него. Выявление исторической обусловленности нравственности, точнее, ее *историчности* — одна из сильнейших сторон философии Юма. Но поддается ли историоризации кантовский формализм «долга ради долга»? Как *он* «слипается» с историческими предметами? И *что* такое «слипание» может значить для возможности «невозможного» «мятежа против морали»?

VI. Чистый долг в историческом контексте, или О возможности «невозможного» «мятежа против морали»

Приступая к рассмотрению (кантовского) чистого долга в историческом контексте, нам нужно припомнить два момента, о которых уже шла речь ранее. Первый — мысль (и даже афоризм) Лумана о том, что в нормальной повседневной жизни мораль не нужна, обращение к морали есть само по себе симптом появления «патологий». Второй — наше наблюдение относительно юмовской критической рефлексии историчности нравственности: эта рефлексия не доводится Юмом до уровня самокритики субъекта рефлексии, до уровня, на котором она становится экзистенциально и нравственно необходимым способом преодоления этим субъектом собственных противоречий, т.е. способом его действительного самоизменения.

Нижеследующее рассуждение о том, каким образом (кантовский) чистый долг погружается в исторический контекст и действует в нем, направляется этими двумя моментами. Мы постараемся показать, что, во-первых, его погружение в исторический контекст и его действие в нем имеют место в «ненормальных» жизненных ситуациях, которые с точки зрения повседневного хода жизни являются «патологическими». Во-вторых, погружение в исторический контекст и действие в нем чистого долга выражаются в критике данной культуры и самокритике вопрошающего (культуру и смысл долженствования) и рефлектирующего субъекта, приводя к трансформации и того, и другого — культуры

и субъекта. Обе функции — критики и трансформации — осуществляются чистым долгом посредством того, что он «прилепляется» к одним историческим предметам (характеризующим данную жизненную ситуацию) и «отлепляется» от других. Именно благодаря этому он оказывается способен давать *позитивные* предписания относительно того, *что* должно делать «здесь и сейчас».

Кантовский формальный «долг исполнять долг» мне *не нужен* до тех пор, *пока* мое «эмпирическое Я» не оказывается «раздвоенным» в специфической жизненной ситуации и пока оно определенным образом не осознает то, что обращение к *наличному* всеобщему моего жизненного мира ничего не дает, кроме усугубления моей муки. Только *так* я могу открыть то, что *это* всеобщее («базисные» правила, принципы, заповеди и т.д.) моего жизненного мира *само* есть причина моей муки, что избавиться от нее означает изменить *его*, что, следовательно, мне *нечего* выбирать среди тех максим поступка, которые всеобщее мне предлагает в своем готовом и универсальном меню. Я осознаю, что *в действительности* мне приходится выбирать между ним как оно есть сейчас в качестве статус-кво и *альтернативой* ему, которая пока есть не более чем предмет моего *стремления*. Но, определяя себя через альтернативу, а не наличное бытие, я перестраиваю и *себя* и пусть «предварительно», но все же неким образом разрешаю мучавший меня «внутренний» конфликт. Я начинаю самоопределяться в другом нравственном качестве, чем то, в котором я существовал доселе. Именно *в этом контексте* и *в этот момент* моего самопереопределения наступает «звездный час» кантовского формального долга.

Можно сказать, что в этом контексте и в этот момент пустота, свойственная кантовскому «долгу исполнять долг», достигает своего апогея: формальный долг не только не несет никакого содержания внутри себя, но ему *не к чему* себя приложить. Отвергая наличную

действительность всеобщего моего жизненного мира, я отвергаю *все* предлагаемые им к рассмотрению возможные максимы моего поступка¹ — даже (осуждаемое им) самоубийство, которое ведь (вспомним «абсурдного человека» Камю) тоже может быть в определенных обстоятельствах *приемлемым* для общества несвободы *способом отречения* от свободы. Только что сказанное еще раз напоминает нам о том, о чем мы говорили выше: несвобода *есть* «выбор, от которого нельзя отказаться». Инструмент, при помощи которого мы выбираем *внутри* такого навязанного выбора, — будь то кантовский моральный закон или самое банальное благоразумие — ничего изменить не может, он не в состоянии превратить несвободу в свободу.

Изменить что-либо может лишь то, что выбор сформирован *мною*, пусть меня к этому подтолкнула моя

¹ Подчеркивая полноту такого отрицания наличного бытия, конечно, нужно сделать оговорку в отношении того, что Карл Мангейм называл «обволакивающими» это бытие и «трансцендентизирующими» его представлениями, либо вписанными в *соответствующую ему* «картину мира» («идеология» в понимании Мангейма), либо противоречащими ей («утопия»). Важно то, что такие представления есть «идейное и духовное содержание», в «котором в конденсированном виде заключено все “негативное”, еще не реализованное, все нужды данной стадии и формы бытия. Эти духовные элементы становятся тем взрывчатым материалом, который выбрасывает данное бытие из его границ» (Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 165, 170). Конечно, само отрицание наличной действительности невозможно без опоры на такие «обволакивающие» ее представления, невозможно иначе как попытка их актуализации, следовательно, оно предстанет как ее *самоотрицание*. Однако такие представления есть именно *отрицательные* элементы содержания наличного бытия, и оно как таковое не может само указать на них в качестве *позитивного* ответа на наши критические вопросы, адресованные ему. Эти отрицательные элементы я должен *найти и актуализировать* (вначале в сознании, а затем — в действии) *сам*, и их нахождение и будет означать отрицание наличного бытия как оно существует в *своей позитивности*.

мука, а не та мнимая свобода от всего «эмпирического», которая *в действительности* может существовать только как абсолютный детерминизм, сгубивший (во всяком случае, в версии Лейбница²) буриданова осла. Но *мой* выбор может быть только выбором между некоторыми элементами статус-кво и альтернативой им, являющейся *моим* стремлением. Таким образом, представление о тестировании на универсальность при помощи морального закона неких *уже имеющихся в наличии* максим, одну из которых мне следует выбрать как максимум моего поступка, не имеет никакого отношения к свободе.

К свободе будет иметь отношение только *создание* мной максим моих поступков при помощи «долга ради долга» в условиях моего переопределения самого себя, что равнозначно выбору между навязываемыми мне «готовыми» максимами наличного бытия и создаваемыми *мной* максимами в пользу последних. И ответственность за такой выбор и все его последствия несу я и только я. За всю боль и за все страдания, которые может вызвать мой выбор, отвечать буду я, поскольку именно я *применил* «долг ради долга» при создании максимы моего поступка таким образом, что мне или кому-то еще пришлось страдать³. В чем же заключается роль «долга ради долга» в осуществлении такого выбора в пользу переопределения себя и творения новых максим поступков, претендующих на универсальную значимость?

Он выступает как форма или способ *снятия* той необходимости, которая коренится в моей «эмпири-

² См.: Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 159.

³ Это рассуждение во многом близко той «лакановской» интерпретации кантовского долга и ответственности «применяющего» его к себе и своему окружению человека, которую предлагает Славой Жижек, и отчасти опирается на нее. См.: Žižek S. The Plague of Fantasies. L.; N.Y.: Verso, 1997. P. 221–241.

ческой» ситуации, *заставляющей* меня выбирать из готового меню, и ее превращения в *свободное* долженствование *самоопределиться*, в долг исполнить долг перед самим собой, отвлекаясь от всех «патологических» склонностей, подталкивающих меня к тому, чтобы взять нечто из готового меню. *Необходимость* решать целиком принадлежит моей «эмпирической» ситуации, и ее конкретным содержанием является *неопределенность*, не устранимая посредством взвешивания всех мыслимых мной «эмпирических» причин принять то или иное решение, т.е. посредством *благоразумного* рассуждения, стремящегося выявить их сравнительную «материальную» силу. Вне такой ситуации мышление в логике долга не будет «запущено», но преодоление мучительной для меня ее неопределенности возможно только в том случае, если я, как бы приостановив действие на меня всех присущих ей «эмпирических» причин, «трансцендентирую» ее, найду некую позицию «вне» ее или «над» ней и смогу подойти к ее противоречиям (и конфликту внутри моего «я» как неотъемлемого элемента той же самой ситуации) с некоторым «объективным» критерием. «Долг ради долга» и есть уже готовый и всегда наличный в моей культуре инструмент, при помощи которого я могу найти такую позицию, занять ее и с ее «высоты» «объективно» отнестись к противоречиям моей ситуации. Суть такой позиции: «я должен самоопределиться», «я должен исполнить долг перед самим собой», к чему бы ни склоняли меня «эмпирические» обстоятельства и каковы бы ни были последствия такого самоопределения.

Во избежание возможных недоразумений уточним один момент. Выходом из ситуации неопределенности может представляться и чистый «децизионизм», чистое «я хочу», не требующее для своего формирования никакого ее трансцендентирования при посредстве «долга ради долга». Но такое представление ошибочно. Поскольку «я» в «я хочу» всегда принадлежит са-

мой ситуации, в которой оно изъявляет волю действовать через «децизионистское» решение (если речь не идет об откровенно мистифицированном «я»), то его «хочу» всегда выражает явное преобладание какого-то «эмпирического» мотива или «эмпирической» причины, *наличной* в данной ситуации. Следовательно, она *не* является такой ситуацией неопределенности, которую рассматриваем мы и которая преодолима лишь путем ее трансцендентирования посредством обращения к «долгу ради долга».

Чистый «долг ради долга» играет ключевую роль в переопределении всеобщего как необходимого момента моего самоопределения, и в этой роли он выступает в качестве «исчезающего посредника», если воспользоваться понятием, введенным Фредриком Джеймисоном⁴. Эта его роль, вероятно, нуждается в более обстоятельном объяснении.

Уже отмечалось, что, пытаясь самоопределиться и заняв «потустороннюю» моей «эмпирической» ситуации позицию, я нуждаюсь в «объективном» критерии, с которым могу подойти к ней. «Долг ради долга» — именно вследствие его пустоты и, как представляется, отсутствия связи с каким-либо *особенным* позитивным содержанием — выглядит самым подходящим кандидатом на роль такого критерия. Я начинаю мыслить в логике этого долга. И тут же обнаруживаю, что он постоянно подсовывает мне в качестве позитивных предписаний относительно того, что я *должен* делать в моей ситуации, некие специфические правила, характерные для той формы наличного бытия, для того жизненного мира, который и вызвал мой протест против него. Такое подсовывание может быть, конечно, не столь прямолинейным и грубым, как в случае Адольфа Эйхмана, описанного Ханной Арендт, в котором образцовое (свободное от «патологической» мотивации)

⁴ См.: Jameson F. The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber // New German Critique. Winter 1973. No. 1. P. 52–89.

исполнение «долга ради долга» было через *Führerprinzip* совершенно жестко привязано к такому *особому* «благу», как «Германия превыше всего» (абсолютно не подлежавшему никакому вопрошанию на предмет его всеобщности)⁵.

В более либеральных «жизненных мирах» подсовывание будет заключаться, скорее, в *ограничении* набора максим, допускаемых к проверке моральным законом, их «совместимостью» со статус-кво, их «вписанностью» в него. Возьмем для иллюстрации другой (второй) пример Канта из «Основ метафизики нравственности», показывающий, *как* тестируются максимы на универсальность. Проверке подлежат следующие максимы: 1) «Нуждаясь в деньгах, я буду занимать деньги и обещать их уплатить, хотя я знаю, что никогда не уплачу»⁶ и 2) «Нуждаясь в деньгах, я буду занимать деньги только в том случае, если уверен, что уплачу их невзирая ни на какие обстоятельства» (как обратная первой и сформулированная мной, надеюсь, без искажения логики Канта). Первая максима не проходит тест потому, что — при ее универсализации — она делает, полагает Кант, невозможными обещания как таковые. Конечно, это очень сильное преувеличение, ибо даже при ее универсализации невозможным станет лишь доверие *в сфере кредита*, а не обещания вообще (намереваясь не сдерживать обещание вернуть долг, я могу быть тверд в обещании помогать обездоленным всеми имеющимися в моем распоряжении средствами и безусловно мыслить *эту* максиму в качестве всеобщего закона природы). Само по себе чрезвычайно показательно то, что *специфическое обещание должника* мыслится Кантом в качестве *универсальной модели обещания* как такового.

⁵ См.: *Arendt H. Eichmann in Jerusalem*. N.Y.: Viking, 1965. P. 135–137.

⁶ *Кант И. Основы метафизики нравственности* // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 262.

Но интереснее другое. Тестированию на универсальность подвергаются *только* те максимы, которые имеют отношение к поведению *должника* и обладают каким-либо смыслом лишь применительно к нему. Максимы, относящиеся к поведению *кредитора*, полностью исключаются из рассмотрения. Кант не заставляет *его* выбирать между, скажем, такими максимами: 1) «Давай в долг нуждающемуся лишь тогда, когда полностью уверен в возврате одолженной суммы денег с лихвой» и 2) «Давай деньги всякому нуждающемуся соответственно мере его нужды, не рассчитывая на их возврат». Универсализация первой максимы идеально соответствует *реальному механизму* функционирования института кредита, но находится в вопиющем противоречии с евангельской моралью и, думается, никак не может мыслиться в качестве всеобщего закона природы уже потому, что противоречит запрету относиться к человеку «только как к средству»⁷ (в которое и превращается должник в качестве источника лихвы). Вторая же максима *есть* универсальное предписание морального закона для отношений между «дающим» и «берущим», которую Новый Завет выражает так: «Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лк. 6:30). Но очевидно, что претворение этого предписания в жизнь уничтожило бы всю систему коммерческого кредитования, а вместе с ней — капитализм как универсальный жизненный мир современного человечества. Именно поэтому максимы поступков, чрезвычайно важные для нашего реального мира, но заведомо неспособные пройти тест на универсальность, должны быть *безусловно закрыты* для моральной рефлексии, *поскольку* она хочет оставаться в рамках статус-кво.

Это и есть то, что выше я назвал *ограничением* набора максим, допускаемых к проверке моральным за-

⁷ См.: Там же. С. 270.

коном, их «совместимостью» со статус-кво, и такое ограничение работает *автоматически* вследствие «слипания» морального закона («долга исполнять долг»), погруженного в некий «жизненный мир», с присущими этому миру (и в первую очередь — с системообразующими) «историческими предметами».

Однако «сам по себе» моральный закон, каким являют мне его мой же жизненный мир, моя культура, пуст. Он *должен быть* представлен моим жизненным миром именно таковым, иначе вся его функциональная полезность для наличного жизненного мира пропадает. *Очевидность* «слипания» морального закона с «историческими предметами» *этого* мира дискредитирует и дезавуирует всю его полезную работу по подсовыванию мне лишь приемлемых для этого мира максим моих поступков. *Позитивная* содержательность морального закона, обусловленная таким «слипанием» и направляющая его полезную для данного жизненного мира работу, должна быть вытеснена или, говоря языком психоанализа, *репрессирована* именно для того, чтобы он мог продолжать свою полезную работу. Он же может делать ее, лишь представляя себя совершенно «объективным», т.е. не «замаранным» *никаким* специфическим историческим содержанием, именно как чисто формальный «долг исполнять долг». В противном случае даже такой *неспособный рассуждать* человек, как Эйхман (а его неспособность рассуждать Арендт документирует весьма убедительно), обнаружит, что уже *не* живет, как он полагал ранее, «согласно кантовским моральным принципам», исполняя долг ради долга, а подчиняется какому-то специфическому «историческому предмету», в случае Эйхмана — Фюреру⁸. А ведь «исторические предметы» гораздо более уязвимы для вопрошания и открыты для критики, даже если их обожают, чем чистый моральный закон и то,

⁸ См.: *Arendt H. Op. cit.* P. 135–136.

что он может подсовывать в качестве своих безусловных для исполнения предписаний.

Но пустота морального закона, обусловленная необходимостью его *опустошать*, испытываемой *любым* жизненным миром, в котором этот закон находит себя, является воистину обоюдоострым оружием. Да, в своем *непосредственном* применении, так сказать, в своем первом предназначении эта пустота служит *примирению* вопрошающего «что мне (с точки зрения морали) делать?» с наличной действительностью, подсовывая ему для рассмотрения *соответствующие этой действительности* максимы поступков. В этом, но *только* в этом отношении Макинтайр прав, утверждая, что моральное вопрошание кантовского типа делает человека *конформистом*, «угодливым слугой социального порядка»⁹.

Однако та же пустота морального закона, применение которого *опосредствовано* протестом против статус-кво, может обернуться даже тотальным отрицанием *всех* наличных «исторических предметов», самым радикальным анархизмом, *поскольку* обнаруживается их «незаконное» «слипание» с «долгом ради долга», их «коррумпирующий» эффект в отношении него. Наш вопрошающий «что мне делать?» может рассуждать, к примеру, так: «...фундаментальным долгом каждого человека является быть автономным — в кантовском смысле этого понятия. Каждый из нас должен сделать себя автором своих поступков и принять ответственность за них, отказываясь действовать как-либо иначе, чем на тех основаниях, которые он сам находит хорошими. Автономия в этом понимании есть прямая противоположность покорности как подчинению воле другого, независимо от того, каковы основания такой воли. Следуя Канту, [мы должны признать, что] политическое подчинение есть гетерономия

⁹ См.: MacIntyre A. A Short History of Ethics. N.Y.: Macmillan, 1966. P. 198.

воли». В качестве таковой оно должно быть *безусловно* отвергнуто, даже если речь идет о подчинении в условиях демократии¹⁰.

Вместе с тем тотальный бунт против всего мира гетерономии, ее, как говаривал Гегель, «голое» и «абстрактное» отрицание¹¹ есть особая форма моего *подчинения* «историческим предметам», против которых я протестую. Они, вызывая мое возмущение, настолько полно закатали меня, что я не в состоянии распознать их слабости, увидеть *неполноту* их господства над наличным бытием. Я отождествляю с ними весь мой жизненный мир, предстающий тотальной гетерономией, и восстаю против него как целого. Тотальный бунт с присущим ему «голым» и «абстрактным» отрицанием, конечно же, обречен, и эта его обреченность есть специфическое проявление полноты господства надо мной вызывающих мой протест «исторических предметов». Для того чтобы мой бунт имел хоть какой-то шанс на успех, он *не* должен быть тотальным. Следовательно, мне необходимо научиться дифференцировать мой жизненный мир, даже если он существу-

¹⁰ См.: Wolff R.P. On Violence // Violence and Its Alternatives. An Interdisciplinary Reader / M.B. Steger, N.S. Lind (eds). N.Y.: St. Martin's Press, 1999. P. 16. В более общем виде эту кантовскую логику бунта против всего мира наличного бытия можно представить так: осознание противоположности автономии и гетерономии, необходимо порождающее критику последней с точки зрения морали, необходимым образом завершается «категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек оказывается униженным, поработанным, беспомощным и презренным существом...» (Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 422). Глубокий анализ возможностей политико-радикального прочтения кантовской автономии см.: Booth W.J. The Limits of Autonomy: Karl Marx's Kant Critique // Kant and Political Philosophy / R. Beiner et al. (eds). New Haven (CT): Yale University Press, 1993.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 81 // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 210.

ет под сенью тех «исторических предметов», которые меня возмущают.

Но для такого дифференцированного подхода к наличному «жизненному миру» у меня должен быть надежный критерий различения «добра» и «зла». Взять его в готовом виде у «жизненного мира» как он есть я не могу: многое из того, что он называет «добром», для меня — «зло» и, как я могу подозревать, хотя бы кое-что из называемого им «злом» таковым «в самом деле» (с моей точки зрения) может не оказаться. Мне не остается ничего другого, как создать такой критерий самому.

Первым элементом или первой составляющей создаваемого мной критерия будет *освобождение* от вызывающих мое возмущение «исторических предметов». Но для того чтобы оно не деградировало в «голое» и «абстрактное» отрицание, я должен дополнить первую составляющую второй — некими *воображаемыми* мной предметами, способными заменить те, которые подлежат отрицанию. Наконец, мне следует ввести третью составляющую в виде требования *всеобщности*: ему должны удовлетворять воображаемые мной предметы, и без удовлетворения этого требования они не будут иметь того *эмансипирующего* значения, которое предполагается у них первой составляющей моего критерия (освобождения от наличных институтов угнетения).

Я не буду специально пояснять то, что должно быть достаточно очевидным из изложенного ранее: формирование такого критерия *не может быть чистым умственным процессом*, чистым «мыслительным экспериментом» — в духе рассуждения о справедливости под «вуалью неведения» в «первоначальной позиции» Джона Ролза. Напротив, моя укорененность как конкретного существа в конкретной исторической ситуации абсолютно существенна. Только она объясняет то, *от чего* я хочу освободиться, *как* работает мое воображение (оно при любом своем полете удерживается

неразрывной нитью, привязывающей его к наличной действительности), *что* образует границы того всеобщего, которым или от имени которого я нравственно тестирую воображаемые мной «институты свободы», заменяющие «институты угнетения» (всеобщее никогда не бывает абстрактной «суммой всех» — оно может быть только «всеми», способными обнаружить свою «субъектность» в данной исторической ситуации). Более того, все эти представления не могут оставаться статичными — их неизбежно будет менять, меняя меня самого, развернувшаяся практическая борьба, так что закончить ее я могу с существенно иными представлениями, чем те, с которыми начал ее. И тем не менее умственный процесс с использованием описанного выше критерия суждений есть *существенная составляющая* освободительной борьбы, не деградирующей в бесплодный и бессмысленный бунт¹².

«Долг ради долга» в качестве «исчезающего посредника» и возникает *в его чистоте* в момент «разоблачения» его «слипания» с некоторыми «историческими предметами» данного жизненного мира (с тем же институтом кредита в рассмотренном выше примере Канта, когда вследствие такого «слипания» моральный долг тестировать максимы своих поступков оказывается *односторонне* обращенным на должника, а не на кредитора) и освобождения от них как «недолжных». В этот момент он *опосредствует* переход (при помощи моего воображения) от них к новым «исто-

¹² Поэтому, к примеру, Франц Фанон, которого Ханна Арендт и некоторые другие критики считали беззащитным апологетом «безудержного насилия», со всей уверенностью писал: если на смену «примитивному манихейству» начальной фазы борьбы не приходит «социальное и экономическое сознание», если «беспримесная и тотальная жестокость не встречают немедленного сопротивления, то это непременно приведет к поражению [освободительного] движения в течение нескольких недель» (*Fanon F. The Wretched of the Earth* / transl. C. Farrington. N.Y.: Grove Press, 1963. P. 144, 147).

рическим предметам», полагаемым «должными», и, таким образом, «слипается» с ними. В этом «слипании» он вновь утрачивает свою чистоту, что обычно не замечается и *не должно* замечаться бунтарями, поскольку они делают эти «должные» предметы целями моих практических действий. Выполнив свою работу опосредствования, чистый «долг ради долга» исчезает, он растворяет себя в новом образе всеобщего с присущей ему обязательностью (это — обязательность для меня и для «нас» как того движения, частью которого я являюсь). Такая обязательность определяет историческую «повестку дня», отрицающую и реформирующую наличный жизненный мир.

«Долг ради долга» может также играть роль посредника и при переходе от решения к действию, от определения воли к свершению, в котором она стремится материализоваться. Именно в ситуации высокого риска, вызванного самоопределением «я» и его столкновением с наличным жизненным миром, эта посредническая роль оказывается особенно значительной и подчас решающей.

Конечно, переход воли от решения к свершению никогда не бывает простым, плавным и «естественным». Между ними всегда есть брешь, образуемая не только осознанием *post factum*, но и *ожиданием* того, что свершение обретет самостоятельность по отношению к «производящей» его воле — своими непреднамеренными следствиями, своим вступлением в связи с массой обстоятельств «реального мира», которые всегда оказываются «не учтены», своей податливостью для «захвата» его другими людьми. Строго говоря, если свобода, как писал Гегель, «состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя»¹³, то воля, полагающая себя свободной, не оказывается полностью «у самой себя» даже в самом свободном своем акте: он *всегда* в известной степени будет проти-

¹³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. § 24. С. 124.

востоять ей как *объект*, в котором воля себя не только находит, но и *теряет*.

Эту потерю себя в своем свершении лакановский психоанализ передает при помощи понятия *aphanisis*¹⁴. Вероятно, любое «я», что-либо свершающее в истории, в отношении которого уже по этой причине нам следует предположить, что оно хотя бы в какой-то мере преодолело наивное отождествление себя и своего дела, что-то *знает* об *aphanisis*. Это-то знание и *должно быть преодолено* для того, чтобы свершение произошло. Преодолеть «эмпирически» истинное знание об «объективации» свершения, что необходимо для его производства, за счет какого угодно дальнейшего увеличения этого знания совершенно невозможно. Преодолеть его можно только благодаря чему-то *противоположному* знанию и признаваемому *в отличие от него* императивным. Для кого-то (в крайне редких случаях) это может быть «вера», как ее описывал в «Страхе и трепете» Кьеркегор. Для других (в гораздо более типичных и массовых случаях) это будет кантовский «долг ради долга».

Рассуждая о добродетельных поступках, Кант писал: «...ни на каком примере нельзя с уверенностью показать, что воля определяется здесь без каких-либо посторонних мотивов только законом, хотя бы это так и казалось; ведь всегда возможно, что на волю втайне оказали влияние боязнь стыда, а может быть, и смутный страх перед другими опасностями»¹⁵. Иногда это воспринимают как легкую добычу для самой поверхностной (псевдо)«фрейдистской» критики Канта: мол, в любом добродетельном поступке исполнение долга есть лишь «рационализация» прозаической

¹⁴ См.: *Lacan J. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* / transl. A. Sheridan. N.Y.; L.: W.W. Norton, 1998. P. 207–208, 218.

¹⁵ *Кант И. Основы метафизики нравственности*. С. 258–259.

мотивации, себялюбивых побуждений. Но в приведенном фрагменте можно увидеть гораздо более глубокую мысль: да, ни один «эмпирический» поступок не совершается без «посторонних» долгу мотивов, но многие из этих поступков не совершаются совсем без их «дополнения» «уважением» к долгу как таковому. «Посторонние» мотивы оказываются недостаточно сильными и «убедительными» для свершения таких поступков. Для этого в нашей воле должна появиться примесь той стали, той непреклонной решимости действовать «невзирая ни на что», которую *обычным* людям может дать только сознание «долга исполнить долг», а совершенно *исключительным* людям, вроде кьеркегоровского Авраама, дает «вера», превращающая их в ее самозабвенных «рыцарей».

Хотя, подчеркивая значение «долга ради долга» для перешагивания бреши между волей и свершением, нам не следует упускать из виду, что «чистый долг» способен играть какую-то роль в практике людей лишь постольку, поскольку он вступает в соединение с «патологической» мотивацией деятельности. Мы видели, что сам Кант (уже в своих рассуждениях о необходимости дополнить мотив долга мотивом «высшего блага») отлично понимает то, что поступок из «чистого уважения к закону» есть метафизический фантом. Следует добавить то, что этот фантом несет в себе *оскорбление* моему человеческому «я». Меня, способного к самоопределению и к пониманию человеческого рода в моем лице в качестве самоцели, этот фантом превращает в свой *инструмент*, в жалкого и безропотного слугу морального закона. Шопенгауэр имел все основания едко иронизировать над фихтеанским доведением логики кантовской «метафизики нравственности» до конца (в котором она превращалась в абсурд) в следующем утверждении: «Я — лишь инструмент, простое орудие нравственного закона, безусловно не цель». «Всякий есть цель *как средство* для реализации разума: в этом последняя конечная за-

дача его бытия» (курсив мой. — Б. К.)¹⁶. Конечно, такая инструментализация «я» равнозначна полному уничтожению морали как морали *человека*.

Историоризация (кантовского) чистого долга, таким образом, позволяет наметить некоторые подходы к пониманию того, *каким образом* все же возможен «невозможный», по Канту, «мятеж против морали» и *что* он может означать. В свете такой историоризации «невозможность» «мятежа против морали» есть не что иное, как *недопущение* данным жизненным миром критического вопрошания своих нравственных и правовых основ, которые утверждаются в качестве таковых именно вследствие «слипания» системообразующих для этого мира институтов и правил с моральным законом. В результате такого «слипания» эти институты и правила получают легитимирующее их значение явлений Разума (как такового), а моральный закон — *позитивное* содержание своих предписаний.

Возможность «невозможного» «мятежа против морали» открывается критикой таких нравственных и правовых основ наличного жизненного мира с позиций альтернативы ему и реализуется в виде «мятежа» против «слипшегося» с ними морального закона, т.е. в виде интеллектуальной и «материальной» практики, нацеленной на то, чтобы «отлепить» моральный закон от «слипшихся» с ним «исторических предметов», являющихся выражением статус-кво.

При этом чистый долг — в трех его описанных выше ролях — сам выступает в качестве ключевого оружия «мятежников», и, по сути дела, их борьба против «охранителей» статус-кво в большой мере фокусируется именно на том, *кто* завладеет моральным законом, *как* он будет использован, против каких или на поддержку каких «исторических предметов» он будет обращен. Ни одна сторона конфликта не может позво-

¹⁶ Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 185.

лить себе роскошь имморализма, понимаемого, если воспользоваться выражением Канта, как «отречение от морального закона» вообще. И это продиктовано, конечно, далеко не только политической целесообразностью изображения своего дела как *нравственного*. Большая политика — в отличие от повседневного политиканства — легко изобличает лицемерие и фальшь по той простой причине, что ее ставки слишком высоки, чтобы их выигрывать столь дешевыми приемами. Ввязаться в схватку большой политики — именно из-за ее огромных рисков и колоссальности ее ставок — нельзя, будучи движимым мелкими, «эмпирическими», как сказал бы, возможно, Кант, мотивами. Обычно, сколь бы странно это ни прозвучало в мире торжествующего «цинического разума» (термин Петера Слотердайка)¹⁷, служение долгу (по-разному понимаемому) есть *не* прикрытие реальности большой политики, а ее действительная пружина. Наверное, по этой причине то, что может называться большой политикой, — такая *редкость* в этом мире.

¹⁷ См.: Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория, 2009.

VII. Исчезновение свободы и его следствия, или Вновь о парадоксах «Религии в пределах только разума»

Рассматривая треугольник «добро — зло — свобода» и его представление в «Религии в пределах только разума», мы до сих пор в основном сосредоточивались на парадоксальности кантовского описания связи добра и зла. Теперь нам нужно подойти к этому треугольнику со стороны свободы и взглянуть на то, не присуща ли и ей — в ее связях с добром и злом — своя специфическая парадоксальность. Сделать это нам необходимо именно потому, что без такого рассмотрения мы не сможем ни понять с надлежащей полнотой логику кантовской аргументации о «невозможности» «мятежа против морали», ни выстроить собственные доводы относительно его возможности.

Начнем со следующего. «Религия» оставляет впечатление, будто «дьявольское зло», хотя оно и не применимо к человеку, *легко постижимо*. Кант, как мы уже знаем, прямо отождествляет его с «освобождением от морального закона». «Злой разум», суть которого и состоит в отвержении морального закона (или который конституируется таким отвержением), объявляется, таким образом, *свободным* или «освобожденным» разумом. И уже здесь обнаруживается великий парадокс. До сих пор (в «этическом каноне» Канта) мы знали о свободе только то, что она *есть* безусловное подчинение моральному закону и возможна *только* как такое подчинение (вновь вспомним ту цепочку тождеств или серию подобий воли, свободной воли,

«святой воли», практического разума, добра и т.д., о которой мы уже неоднократно упоминали ранее). Теперь же в «Религии» Кант вроде бы говорит нам о том, что свобода возможна *вопреки* моральному закону, что от него можно именно «освободиться».

Идет ли здесь речь о каком-то совершенно новом понятии свободы, которое, судя по всему, не имеет ничего общего с уже известным нам понятием свободы как подчинением моральному закону? Или оба они — разные проявления какой-то общей им «сущностной» свободы? Допустим, той самой, которая реализуется в «первоначальном» выборе между добром и злом, подчинением моральному закону и предпочтением себялюбия. Однако и это предположение мало что может нам дать. Ведь «первоначальный» выбор, как он представлен в «Религии», ставит нас (или «ноуменальное Нечто») перед дилеммой добра и *всего лишь* «радикального», а не «дьявольского» зла, т.е. перед дилеммой «долг или уклонение от него», а не дилеммой «добрый долг или злой долг», что и означало бы выбор между двумя *противоположными видами* разума — «добрым разумом» и «злым разумом».

К сожалению, у Канта нельзя найти никаких понятийных определений ни этой новой свободы, присущей «злому разуму», ни тем более предполагаемой нами некой «сущностной свободы» как общего корня «злой свободы» и «доброй свободы» (состоящей в подчинении моральному закону). В отсутствие таких разъяснений со стороны Канта и при огромных разночтениях относительно кантовской концепции свободы со стороны комментаторов¹ нам придется обходиться собственными силами.

¹ Свою озадаченность кантовской концепцией свободы, граничащую с растерянностью, многие из них и не скрывают. Так, Генри Сиджвик еще в XIX в. откровенно писал о том, что не видит путей, оставаясь в рамках кантовской философии, примирить или свести к некоторому единству те два основных вида свободы, которые он обнаружива-

Дело еще больше осложняется тем, что не вполне понятно даже то, говорит ли Кант о «злом разуме», его свободе и всем прочем, что с ним связано, *всерьез*. Разум, о котором идет речь в связи с «дьявольским

ет у Канта и которые он именует «хорошей», или «рациональной», свободой, с одной стороны, и «нейтральной» (в отношении морального закона) свободой — с другой. Их примирения, как он считает, можно достичь только ценой фундаментальной реконструкции всей кантовской философии. См.: *Sidgwick H. The Kantian Conception of Free Will // Mind. 1888. Vol. 13. No. 51. Esp. p. 405–407, 412.* (Возражение на это Кристины Корсгард, которое не кажется мне особенно убедительным, см.: *Korsgaard Ch. Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 162 ff.*) Напомним, что подход Карла Леонгарда Рейнгольда к многообразию видов свободы у Канта отличается от трактовки этой проблемы Сиджвиком в основном тем, что первый считает *возможным* установить между кантовскими видами свободы некоторую логическую и концептуальную связь, т.е. *вывести* «нравственную свободу» из «изначальной свободы» (см. примеч. 28 на с. 85). Известно, что сам Кант резко возражал *против* такой интерпретации его учения о свободе. В начале XX в. выдающийся французский кантовед Виктор Дельбо производит «инвентаризацию» видов свободы у Канта и со всей остротой ставит вопрос о возможности (или невозможности) их сведения в некоторую целостную систему. Естественно, этот вопрос одновременно оказывается и вопросом о целостности кантовской этической доктрины как таковой. См.: *Delbos V. La philosophie pratique de Kant. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.* Дальнейшую разработку этого сюжета см.: *Carnois B. The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom / transl. D. Booth. Chicago: University of Chicago Press, 1987.* Свой весьма оригинальный подход к проблеме многообразия видов свободы у Канта и установления связей между ними (как и к оценке их философской состоятельности) предложил видный американский кантовед Льюис Бек. См.: *Beck L.W. Five Concepts of Freedom in Kant // Stephan Körner — Philosophical Analysis and Reconstruction: Contributions to Philosophy / J.T.J. Szrednicki (ed.). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.* Разумеется, эта беглая обрисовка дискуссий о многообразии видов свободы у Канта и (предполагаемых или действительных) противоречиях между ними ни в коей мере не претендует на полноту.

злом», называется Кантом «*как бы* злым»². «Как бы» — очень распространенный в текстах Канта оборот, неизменно показывающий, что то, к чему он относится, в действительности *не* существует. Означает ли это, что «как бы злого» разума и его свободы, совершенно загадочной с точки зрения кантовской философии, совсем нет и быть не может? Но и такое предположение мало что дает нам, не говоря уже о том, что возникает вопрос, зачем вообще в таком случае Кант пишет о нем в «Религии». Дело в том, что в других случаях «как бы» относится к чему-то *не* существующему в действительности, но *с необходимостью мыслимому разумом*.

Хрестоматийным примером этого являются первоначальный общественный договор и связанная с ним «всеобщая», или «объединенная», «воля целого народа». В исторической действительности такой договор никогда не имел места (по Канту), но он — как идея — необходимым образом существует в практическом правовом разуме и *должен* мыслиться законодателем, поскольку только при этом условии возможно появление законов, *как если бы* они исходили от «объединенной воли целого народа». В то же время и подданные *должны* относиться к этим законам так, *как если бы* они — в качестве участников первоначального договора (или их правопреемников?) — дали на такие законы действительное согласие³.

Таким образом, «как бы» в кантовском применении обладает чрезвычайно важным и даже уникальным значением *сочетания* указания на *фиктивность* того, к чему этот оборот относится, и на его же *обязательность* — в том самом непосредственном смысле, что фиктивное налагает на нас некий *долг*. Неужели «как бы» по отношению к «злому разуму» означает *то же*

² См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 106.

³ См.: Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 87.

самое? Неужели нам следует предположить, что, хотя «злой разум» есть фикция или *потому что* он есть фикция, «нормальный», т.е. «добрый», разум *должен* мыслить его и все сопряженное с ним как «дьявольское зло»? Но *что* — в позитивном плане — дает такое долженствование, к чему оно ведет, если мы можем поставить такие вопросы, проводя аналогию между «как бы злым» разумом и «как бы» существующими первоначальным договором и «объединенной волей народа», которые в качестве необходимых идей разума в позитивном плане дают справедливые законы и определяют подчинение им подданных?

Ощущение парадоксальности свободы, присущей или приписываемой «как бы злему» разуму, только усилится, если мы обратим внимание на то, что она, эта свобода, *никак* не может вытекать из «освобождения от морального закона», если последний трактуется *именно по-кантовски*, т.е. как чистый и формальный «долг исполнять долг». С одной стороны, как мы уже говорили, в частности, рассматривая фигуру «неистового риторика» из статьи «Естественное право» в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, зло только и может утвердить себя в качестве *универсального* принципа, примеряя моральный закон к себе и, так сказать, очищая себя от всего «эмпирического» и случайного при его помощи. Не освобождение от морального закона, а именно превращение его в *собственный принцип* способно произвести злой или «как бы злой» разум.

С другой стороны, отвержение морального закона уничтожило бы последние надежды сил зла добиться победы над добром. Вспомним тех же «падших ангелов», компаньонов и соратников мильтоновского Сатаны, после их низвержения в ад. В своем «первоначальном договоре» о попытке реванша у небесной рати они как будто следуют всем кантовским примерам из «Основ метафизики нравственности» относительно тестирования максим своих поступков на предмет их соответствия «всеобщему закону природы». Они

дают друг другу обещание (идти до конца в их борьбе) и твердо намерены выполнить его невзирая на любые возможные обстоятельства. Они, несомненно, готовы всячески использовать свои таланты в борьбе с Богом и ни в коем случае не дадут им зачехнуть вследствие праздности и потакания чувственным соблазнам. Наконец, они полны сочувствия и милосердия к тем из своих собратьев, кто тяжело пострадал в проигранной битве с небесной ратью. Разве что максима самоубийства остается вне поля их зрения, но только по той причине, что присущее им бессмертие делает раздумья над ней совершенно бессмысленными. Откажись они от морального закона, сделай они выбор в пользу индивидуального себялюбия — и весь их проект будет обречен не начавшись. А с ним и все зло в мире станет бессильным.

Конечно, неверно думать также, будто «дьявольские существа» отвергают моральный закон в смысле неприятия *ответственности* за свои решения и деяния⁴. И «неистовый ритор», и мильтоновский Сатана, и любой другой правдоподобный кандидат в «дьявольские существа» от ответственности за свои решения и по-

⁴ Роберт Лоуден склонен объяснять отказ Канта серьезно обсуждать в «Религии» «дьявольское зло» тем, что его носитель (или исполнитель) не может мыслиться как «моральная личность» и, следовательно, быть ответственным за совершаемое зло. Это означает, что «дьявольское зло» не может быть «делом свободы» и результатом свободного выбора, будто бы являющихся уделом только «моральной личности», которая находится под властью морального закона. См.: Louden R. Evil Everywhere: The Ordinarity of Kantian Radical Evil // Kant's Anatomy of Evil / Sh. Anderson-Gold, P. Muchnik (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 107. См. также: Anderson-Gold Sh. Kant's Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition // Idealistic Studies. 1984. Vol. 14. No. 1. P. 36, 40 ff. Однако тот же мильтоновский Сатана не только тщательно объясняет свой выбор восстать против Бога, но и изъявляет готовность принять всю расплату за него, справедливость которой, правда, есть справедливость подавляющей мощи, а не непогрешимого разума.

ступки ни в коем случае *не* уходят. Все они полностью готовы — в соответствии с долгом перед Разумом! — платить за эти деяния чистейшей монетой собственной смерти (или низвержения в преисподнюю — в случае бессмертных «падших ангелов») или любого другого наказания, которому они могут подвергнуться согласно признаваемой ими *универсальной* справедливости. Они отвергают ответственность лишь по закону того общества (или того мироздания), *против* которого они восстанут и *в рамках которого* конституирующий это общество (или это мироздание) закон отождествляется с моральным законом как таковым. Такой закон может иметь для них значение и соответственно признаваться ими только как *мощь* (которую можно или нельзя одолеть). Но по собственному *альтернативно-универсальному* закону они, несомненно, признают всю полноту ответственности за совершаемые ими поступки, включая ту *предельно широкую и суровую ответственность* за неудачу этих поступков и даже за их *непреднамеренные* последствия, какую обычный кантовский резонер и вообразить не может⁵.

Здесь мы приходим к решающему объяснению того, почему Кант оказывается *вынужденным* в «Религии в пределах только разума» *упомянуть* «как бы злой» разум, «*безусловно злую волю*» (курсив мой. — Б. К.) и

⁵ Вспомним хотя бы тот незабываемый фрагмент из эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», в котором Кант подкрепляет долг правдиво открывать злодею местоположение невинной жертвы, к тому же — личного друга кантовского резонера, следующим *благоразумным* аргументом: «...если ты своей *ложью* помешал замышляющему убийство исполнить его намерения, то ты несешь юридическую ответственность за все могущие произойти последствия. Но если ты остался в пределах строгой истины, публичное правосудие ни к чему не может придаться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка», а заодно, добавим от себя, и предвиденные последствия в виде убийства невинной жертвы. См.: Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 258.

прочие составляющие «дьявольщины» и тут же *уйти* от обсуждения этих понятий и этих сюжетов, в буквальном смысле — *репрессировать* их. Кант вынужден упомянуть «как бы злой» разум потому, что чистый практический разум именно как чистый *должен* отвлечься от *любых* возможных следствий своего применения, должен быть *свободен* от каких бы то ни было, добрых или злых, позитивных содержаний, которые могут к нему «прилепиться» в том или ином обществе. Без такого отвлечения и без такой свободы нет деонтологии, нет ядра всей кантовской «метафизики нравственности». Но такое отвлечение и такая свобода есть признание того, что чистый практический разум — вопреки собственным претензиям, представленным, скажем, во второй «Критике» (их мы рассматривали выше) — *не может сам* назначать нечто быть добром или злом. Он может лишь наложить печать безусловности (императивности, бесспорности и т.д.) на то, что в данном обществе *уже* считается добром и злом (например, продолжение жизни в противоположность добровольному прекращению ее, сохранение института кредита и исполнение обещаний, культивирование «полезных» талантов, филантропия и т.д.).

По отношению ко всем таким позитивным содержаниям моральный закон — скорее нотариус, чем законодатель. Но настаивая на своей *свободе* именно в качестве чистого разума, он не может, хотя бы сугубо «теоретически», не мыслить того, что он в состоянии быть злым, т.е. он *должен* мыслить свою способность «отлепиться» от любых содержаний, считаемых в данном обществе добрыми. В качестве свободного он не может не мыслить себя *чем-то большим*, чем нотариус. Он не может не мыслить себя в качестве «как бы злого» разума. И Кант *честно*, пусть и мимоходом, упоминает это. Здесь и открывается важнейший момент связи *свободы и зла*: нельзя мыслить себя свободным, не мысля себя (хотя и в модальности «как бы») злым, т.е. в качестве «злого разума».

Но об этом в рамках кантовской философии в самом деле можно упомянуть только мимоходом. Это можно сделать только *так*, ибо иное, т.е. систематическое, развитие данной темы с необходимостью обнаружило бы то, что на уровне чистой моральной теории, имеющей дело только с чистым «долгом исполнять долг», различить «добрый разум» и «злой разум» вообще нельзя.

Все различия между ними испаряются в понятии чистого разума. «Как бы злой» разум имеет своей (мнимой) противоположностью не «добрый разум», а «как бы добрый» разум. Даже выговорить такое понятие языком кантовской моральной философии невозможно, хотя оно полностью соответствует ее «теоретической логике». И не выговаривается оно именно потому, что в своей *парности* «как бы злой» разум и «как бы добрый» разум выявили чистый практический разум как всего лишь некий механизм принятия решений или некий механизм их подтверждения, т.е. как то, что Вилфрид Селларс и называл «ноуменальным механизмом». Конечно, представление практического разума в качестве «ноуменального механизма» позволило бы показать огромную важность такого механизма для нашей нравственной (и политической) жизни. Но это, несомненно, устраняло бы весь тот моральный (или моралистический) *пафос*, который Кант стремился придать своей этической доктрине, и, возможно, вступало бы в конфликт с рядом *педагогических* задач, которые Кант ставил перед собой и надеялся решить при помощи этой доктрины⁶.

⁶ О педагогике как *миссии* Канта и стороне *всей* его «критической философии», а не только как об особом ее ответвлении или элементе (освещение которого обычно пытаются найти в посмертно опубликованных конспектах кантовских *специальных* лекций о педагогике) см.: Munzel G.F. Kant on Moral Education, or “Enlightenment” and the Liberal Arts // The Review of Metaphysics. 2003. Vol. 57. No. 1. P. 43–73; Moran K.A. Can Kant Have an Account of Moral Education? // Journal of Philosophy of Education. 2009. Vol. 43. No. 4. P. 471–484;

Тем не менее нам может показаться, что мы *нашли* «локус» свободы (или один из ее «локусов») в схеме нравственности, представленной в «Религии в пределах только разума». Этот «локус» — сам чистый разум в его тождественности «как бы злого» и «как бы доброго» разума. Однако мы чувствуем, что здесь что-то не так. Ведь при всей тождественности «как бы злого» и «как бы доброго» разума различия между ними *не исчезают* совсем. Что-то упорно заставляет их воспроизводиться, что ведь и вызывало необходимость той аналитической работы по выявлению тождественности (*при сохраняющихся различиях*) «как бы злого» и «как бы доброго» разума, которой мы занимались ранее.

Задумываясь над этим «что-то», мы обнаруживаем, что чистый разум, будучи конституированным *тождественностью* «как бы злого» и «как бы доброго» разума, *сам* не может положить и *определить себя* в качестве «как бы злого» или «как бы доброго». Он должен быть способным мыслить *и то, и другое* в их тождественности, но его определенность в качестве *либо того, либо другого* сообщается ему чем-то другим, чем-то ему самому не принадлежащим. Что-то или кто-то *применяет* чистый практический разум тем или иным способом, и именно такое применение дает ему определение (и определенность) в качестве злого (уже без «как бы») или доброго (тоже без «как бы»). В таком применении чистый практический разум оказывается *пассивным* и не может противиться тому, *как* его применяют. Следовательно, если рассуждение о «как бы злом» и «как бы добром» разуме и может указать на «локус» свободы, то он обнаруживается *не* в самом чистом разуме, а в *действии* его применения, и это будет свобода *субъекта или агента такого действия*, а не самого чистого разума. Или скажем так: *свобода чистого разума мыслить себя в качестве «как бы злого» и*

«как бы доброго» есть лишь *условие* свободы его применения как злого или доброго разума.

Но обо всем этом у Канта мы не найдем ни единого слова. Почему? Вероятно, потому, что развитие темы «как бы злого» и «как бы доброго» разума *в этом направлении* несовместимо с самой архитектурой и *пафосом* кантовской этической доктрины. Ее развитие в этом направлении показало бы *подчиненность* нормативной моральной философии, коей и является кантовская «метафизика нравственности», тому, что можно назвать «этикой действия», точнее, показало бы *включение* первой как момента во вторую — подобно тому как *Moralität* оказывается моментом, включенным в *Sittlichkeit*, в философии Гегеля. И при этом свободу деятеля, применяющего чистый практический разум тем или иным способом, еще нужно было бы *из чего-то вывести*, как-то объяснить ее, ибо ее невозможно атрибутировать историческому и «эмпирическому» субъекту/агенту действия подобно тому, как Кант атрибутирует ее *трансцендентальному* чистому разуму, на уровне которого свободу можно — и это будет вполне достаточно *для данного уровня* — изобразить в качестве *ratio essendi* морального закона⁷.

Необходимость объяснения свободы субъекта/агента действия, так или иначе *применяющего* чистый практический разум, решительно переворачивает ту связь между злом и свободой, которую мы обнаружили на уровне свободы самого чистого разума⁸. На этом

⁷ См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 314 (примеч.).

⁸ Но точно так же от их «применения» действующим субъектом зависит и нравственное качество наших «патологических» склонностей. «Поддаваться им» или «предпочитать их закону» — само по себе *ничего* не говорит в нравственном плане ни о нас, «поддающихся им» или «предпочитающих их закону», ни о результатах таких уступок склонностям или их предпочтения. Очень поучительно в этом плане тонкое наблюдение, которое Арндт делает в своей книге о процессе над Эйхманом: «Зло в Третьем рейхе утратило то

уровне, как мы видели, свобода разума с необходимостью предполагает его способность мыслить себя («как бы») злым. Свобода сохраняет себя в качестве *ratio essendi* морального закона и в мышлении разумом себя как злого. Но необходимость объяснения свободы ставит ее *в зависимость от некоторого зла* как того, что вызвало ее появление, того, что ввергло человека в «свободное состояние», *лишив* его того «невинного счастья» или счастья в той «невинности», которым он обладал до появления зла и которое было полным настолько, что не допускало применения к себе никаких нравственных категорий и оценок, будь то осуждение или одобрение.

Выведение свободы из зла — это то, чего нельзя найти не только в «этическом каноне» Канта, но и в его «еретической» (с точки зрения «канона») «Религии в пределах только разума». Насколько я могу судить, лишь однажды, в небольшом эссе, которое сам Кант характеризовал как «просто увеселительную прогулку», он *всерьез* поставил этот вопрос выведения сво-

свойство, по которому большинство людей опознаёт его, — свойство соблазна. Многие немцы и нацисты, возможно, подавляющее большинство их... должны были испытывать соблазн не убивать, не грабить, не позволять своим соседям идти навстречу роковому концу... Но, Бог свидетель, они научились противостоять соблазнам» (*Arendt H. Eichmann in Jerusalem*. N.Y.: Viking, 1965. P. 150). В таких условиях, несомненно, предпочтение склонностей и нарушение вследствие этого безусловного «долга исполнять долг» невзирая «ни на что» было практически единственной доступной «рядовому человеку» возможностью свершения добра. Хотя решающая роль *применения* и исполнения долга и уступки страстям для определения нравственного качества, похоже, была отлично известна уже древним стоикам, и выглядит это чем-то новым, если не ересью, только *после* Канта. Так, если верить Диогену Лаэртскому, «стоики называют мудреца бесстрастным, потому что он не впадает в страсти; но точно так же называется бесстрастным и дурной человек, и это означает, что он черств и жесток» (*Лаэртский Диоген*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 304).

боды из зла: «История природы... начинается с добра, ибо она *произведение Бога*; история свободы — со зла, ибо она *дело рук человеческих*»⁹. Три важнейшие для нас мысли схвачены этой лапидарной формулировкой: свобода — «дело рук» «эмпирических» людей, т.е. сугубо и исключительно их *опыта*; свобода *имеет историю*, что по определению выводит ее за рамки любой априорности (и в первую очередь — априорности чистого практического разума: все относящееся к нему находится *вне времени*); свобода *неотделима от зла* уже потому, что зло есть ее необходимое начало.

Но если в самом чистом практическом разуме мы не можем найти свободу (ту свободу, которая транслировалась бы в свободу человеческих поступков), то где ее можно у Канта обнаружить? Обзорение этической схемы, представленной в «Религии в пределах только разума», казалось бы, тут же дает нам готовый ответ: свобода обнаруживается *прежде всего* в первоначальном *выборе* между подчинением моральному закону и предпочтением себялюбия, который (пред)определяет все остальное. Мы уже обстоятельно говорили выше об этом происходящем на априорном уровне вне времени выборе, который порождает при его понятийном осмыслении неразрешимые (с нашей точки зрения) парадоксы. Но сейчас обратим внимание на другое: можно ли его вообще считать свободой, во всяком случае если мыслить *вместе* с Кантом.

Прежде всего нам следует припомнить то, что сам Кант считал *невозможным* отождествлять свободу выбора как таковую со свободой (см. примеч. 28 на с. 85). В «Метафизике нравов» он без обиняков пишет: «Нельзя, однако, как это пытались сделать некоторые, дать дефиницию свободы произвола как способности выбора совершать поступки в пользу или против закона, хотя произвол как *феномен* дает тому много-

⁹ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. С. 79; см. также с. 73.

численные примеры на опыте»¹⁰. Ведь, согласно Канту, только в выборе *в пользу закона* мы достигаем свободы и осуществляем свою разумность как то, что определяет нас в качестве (разновидности) разумных существ. Но и без этого специфически кантовского понимания свободы мы должны быть в состоянии уразуметь, что выбор может быть навязанным нам (подобно предложению, от которого нельзя отказаться), что выбор делает свободным не само по себе выбирание между А и Б, а только наше *самоопределение* в данном выборе, т.е. свободным может быть только тот выбор, делая который я развиваю, обогащаю, обновляю собственное «я» и признаю выбор в качестве момента такого развития, обогащения и обновления. Всякий иной выбор в *лучшем случае* не имеет отношения к свободе, а в *худшем* — подавляет ее, и Кант, похоже, это прекрасно понимал и по-своему выражал.

Но ведь для того чтобы понять, о свободном, или подавляющем свободу, или нейтральном по отношению к ней выборе идет речь, я должен знать нечто и

¹⁰ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 135. В поздних заметках, изданных под титулом «Opus Postumum», Кант еще более решительно заявляет о *невозможности* определить «свободу свободного выбора», поскольку как таковая она есть «состояние тотальной субъективной анархии, независимой от какого-либо детерминирующего мотива, и [потому] никакое действие не может из нее проистекать». Цит. по: Carnois B. The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom / transl. D. Booth. Chicago: University of Chicago Press, 1987. P. 92. Многие кантоведы принимают такое различие свободы выбора и свободы, хотя немногие отваживаются сказать то, что заявляет Кристина Корсгард: выбор между добром и злом, строго говоря, не является выбором вообще, ибо, делая выбор в пользу морального закона, свободная воля (необходимым образом предполагаемая идеей выбора) лишь «подтверждает саму себя», т.е. свою независимость от всего, помимо самого морального закона. См.: Korsgaard Ch. Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 166.

я должен относиться к чему-то помимо и сверх тех А и Б, между которыми я непосредственно выбираю и которые непосредственно образуют мой «выбор». Как минимум, я должен знать свое «я» и то, что его образует, что может простирается более или менее далеко (вплоть до «родины» и «человечества») — в зависимости от богатства моего «я» и социальной среды, которая его образовала и в которой оно функционирует. Если же все такое знание и все такие отношения погашены и «отсечены», если под выбором имеется в виду всего лишь чистое и непосредственное выделение между А и Б как таковыми, то, во-первых, выбор *в принципе не может иметь места*, поскольку у меня нет никаких оснований предпочесть А над Б или наоборот (это и есть идеальная ситуация буриданова осла), во-вторых, такой выбор, конечно же, к свободе отношения не имеет. «Изначальный» выбор между моральным законом и себялюбием, как его описывает Кант в «Религии», именно таков. Поэтому он не может быть ни выбором, ни свободой. Обои терминами Кант в данном случае пользуется, не имея на то никакого права, и он лишил себя этого права как раз тем, что представил данный выбор происходящим априорно вне времени. Получается, что и в этом якобы свободном якобы выборе мы свободу не найдем.

Здесь, правда, нужно сделать одно уточнение. Вполне обоснованный отказ отождествлять «чистый» свободный выбор со свободой не означает то, что первый не имеет никакого отношения ко второй. Выбор как таковой содержит тот момент свободы, который иногда называют «негативной свободой» или «свободой от». В самом деле, выбор *уже* предполагает отсутствие некоторых ограничений и препятствий, устраняющих саму возможность выбирать между А и Б. Такое отсутствие, конечно, ничего само по себе не говорит о том, реализую ли я свое «я» в этом выборе. На уровне «чистого» выбора мы никогда не сможем отличить свободный выбор даже от такой вопиющей формы

манипуляции и подавления, какой является «потребительский выбор», предстающий в виде синдрома «навязчивого потребления» или того, за чем уже на уровне современных словарей успело закрепиться понятие «расстройство навязчивого потребления» («obsessive consumption disorder»)¹¹.

Столь же очевидно, что «негативная свобода» никогда не существовала и не могла существовать как отдельный вид свободы, который вступал или не вступал в то или иное (продуктивное или деструктивное) взаимодействие с так называемой позитивной свободой (или «свободой для») в качестве другого вида свободы — подобно тому как это следует, к примеру, из «двух пониманий свободы» Исаяи Берлина¹². Но для любого действия, заслуживающего названия свободного, свободный выбор, или «негативная свобода», является *необходимым моментом*, который обретает значение свободы именно в качестве момента объемлющего его целого (свободного действия). Поэтому, как мы уже говорили, *безусловное* подчинение моральному закону, устранившее свободный выбор как раз вследствие своей безусловности, является уничтожением свободы¹³.

¹¹ См.: *Bingaman-Burt K. Obsessive Consumption: What Did You Buy Today*. N.Y.: Princeton Architectural Press, 2010; *Obsessive Consumption Disorder (OCD)* // *Urban Dictionary*: <<http://ru.urbandictionary.com/define.php?term=obsessive+consumption+disorder>>.

¹² См.: *Берлин И. Два понимания свободы* // Берлин И. *Философия свободы*. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001.

¹³ Сейчас я не могу углубляться в анализ той точки зрения, что ни «негативная», ни «позитивная» свобода сами по себе и в «чистом виде» не существуют, что они всегда есть необходимые стороны и характеристики одного и того же «свободного действия», которое свободно *от* чего-то лишь *для* совершения чего-то, и наоборот, лишь это «для» определяет «от» (то, от чего я должен быть свободен, если хочу совершить данное действие или иметь возможность воздержаться от его совершения). Ярким и, можно сказать,

Итак, мы не находим свободы как *свободы человека* ни в «первоначальном» выборе между моральным законом и себялюбием, ни тем более в любом из его возможных результатов: выбор в пользу себялюбия есть подчинение гетерономии, а выбор в пользу закона — подчинение *«автократии»* практического

классическим представлением этой точки зрения выступает «триадическая» модель свободы Джеральда Маккалума. См.: MacCallum G. Negative and Positive Freedom // The Philosophical Review. 1967. Vol. 76. No. 3. В принципе я согласен с точкой зрения Маккалума. Однако без уточнения того, что производит «свободный поступок» в аспекте его «позитивной свободы», дело может свестись к банальности, столь же лишенной нравственного содержания, как мое «свободное» поедание ванильного мороженого вместо шоколадного, в котором, конечно, переплелись моменты «позитивной» и «негативной» свободы (как свободы выбора между этими видами мороженого). Ханна Арендт как-то заметила: «...свобода никоим образом не есть как бы автоматический результат исчезновения необходимости; где натиск необходимости ослабевает, там просто стирается лишь граница между свободой и необходимостью» (Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни / под ред. Д.М. Носова. СПб.: Алетейя, 2000. С. 92). Мое «позитивно-свободное» поедание ванильного мороженого и есть не более чем стирание такой границы, в котором нет никакого нравственного смысла «свободного поступка». В своем специфически нравственном качестве «позитивная свобода» «свободного поступка» выступает лишь тогда, когда «для» этой свободы имеет для человека, пользуясь тропом Александра Кожева, «антропогенное» значение, когда оно обращено на то, *чего нет*, на «не-Бытие» (а не на один из двух наличных видов мороженого), *преобразуя его в актуальное Бытие*. См.: Kojève A. Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the *Phenomenology of Spirit* / A. Bloom (ed.). N.Y.: Basic Books, 1980. P. 40. Таким имеющим «антропогенное» значение превращением не-Бытия в Бытие является прежде всего мое собственное нравственное переопределение и — в качестве его условия и результата — переопределение других людей, связанных со мной нашими совместными практиками. На языке Арендт это можно было бы выразить понятиями закладывания «нового начала» и «способности самому вносить новую инициативу». См.: Арендт Х. Указ. соч. С. 16.

разума»¹⁴. Таким образом, пытаясь отыскать «локус» свободы в нравственной схеме «Религии в пределах только разума», мы наталкиваемся на нечто в полном смысле слова *скандальное*: философия, которая вроде бы кладет или обещает положить свободу в свое основание, нигде не находит ей места. Свобода оказывается подобной улыбке Чеширского Кота из «Алисы в Стране чудес» — она мерещится нам везде, но как «осязаемая» практика не обнаруживается нигде. Единственным исключением можно считать «локус» гражданского общества (представляющий в «Религии» весьма маргинальной темой). Там свобода, несомненно, обнаруживается как свобода человека, но это уже есть «свобода во внешних отношениях между людьми», *свобода как подчинение* принудительности рукотворного позитивного закона¹⁵, и уже поэтому она есть нечто принципиально иное, чем то, что вроде бы должны были обозначать понятия «трансцендентальной свободы» и «практической (моральной) свободы».

Если «свобода во внешних отношениях», свобода как подчинение рукотворному закону и имеет какую-то связь с двумя упомянутыми выше видами свободы (а на них и зиждется вся кантовская «метафизика нравственности»), то эта связь заключается именно в том, что *невозможность моральной свободы* для человека оборачивается *необходимостью подчинения его праву* и установления *либерально-патронажного* режима, описываемого «политическими» сочинениями Канта. При этом режиме правитель-благодетель дает заведомо неспособным к самоуправлению людям закон (не только оспаривать который, но даже сомневаться в справедливости которого они, по Канту, не имеют ни малейшего права), и этот закон выделяет им те участки социального пространства, на которых они, не слишком вредя друг другу, могут предаваться

¹⁴ См.: Кант И. Метафизика нравов... С. 317.

¹⁵ См.: Кант И. О поговорке... С. 78.

своим эгоистическим склонностям. Конструкция и даже сама идея гражданского общества, таким образом, предполагают (если пользоваться терминологией «Религии в пределах только разума») неоспоримость победы принципа зла над принципом добра и то, что «первоначальный» выбор между моральным законом и себялюбием *универсально* делается в пользу последнего¹⁶.

Ввиду всего сказанного выше у нас и может зародиться воистину «дьявольское» подозрение, что *единственным* «локусом» свободы в схеме «Религии в пределах только разума» и выступает «дьявольское зло». Ведь, выбирая его, мы устанавливаем себя в качестве *законодателей* — мы даем или пытаемся дать миру как «всеобщий закон природы» новый *положенный нами* закон, отличный от того, который господствовал в мире прежде. Тем самым мы выбираем не то, *чему подчиниться* — уже имеющимся в наличии моральному закону (в его реальном историческом «слипании» с некими «историческими предметами») или «патологическим» склонностям, а то, *какими нам и миру быть*. Это и есть свобода в ее классическом и, в общем-то, един-

¹⁶ Впрочем, как отмечалось выше, Канту достает политической проницательности понять то, что если бы даже *на индивидуальном уровне* «первоначальный» выбор *универсально* вел к предпочтению морального закона и каждый отдельный человек был бы, таким образом, «хорошим», то это не решало бы *абсолютно ничего* в плане обустройства общежития людей. «Этическое естественное состояние», в котором обнаружили бы себя такие «хорошие люди», выбравшие моральный закон, все равно было бы состоянием «войны всех против всех» — оно было бы пронизано «*публичной взаимной враждой принципов добродетели*» (sic!), которая, как разъяснит нам полтора столетия спустя Карл Шмитт, страшнее и безжалостнее любой «вражды материальных интересов». См.: *Кант И. Религия...* С. 166. Это тонкое кантовское рассуждение, конечно, подводит нас к мысли об онтологической первичности политики по отношению к морали. Однако такого вывода в сколько-нибудь вразумительном виде Кант, естественно, не делает.

ственно развернутом смысле автономии. Здесь опять целесообразно сделать одно уточнение, дабы избежать недоразумения, распространенного в кантоведческой литературе.

Сердцевину кантовской моральной философии как *философии свободы* обычно видят в концепции морального самозаконодательства как автономии, классически представленной в «Основах метафизики нравственности» и в разных вариациях встречающейся в других произведениях Канта¹⁷. Данную концепцию, конечно же, нужно интерпретировать в свете того важного уточнения, которое Кант делает в «Метафизике нравов» (но которое мы могли бы сделать и сами при внимательном чтении предшествовавших ей кантовских работ): «Закон (морально практический) — это положение, содержащее категорический императив (велеие). Тот, кто повелевает (*imperans*) через закон, есть законодатель (*legislator*). Он создатель (*auctor*) обязанности по закону, но не всегда он создатель закона. В последнем случае закон был бы положительным (случайным) и произвольным». Но именно этого в отношении морального закона Кант не может допустить¹⁸.

Суть уточнения состоит в том, что моральный (само)законодатель *не* является творцом морального закона, он лишь создает (для себя) обязательность по моральному закону. Кантовская автономия, следовательно, *не имеет никакого отношения к законотвор-*

¹⁷ Формулировка этой концепции, как она представлена в «Основах», такова: «Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы» (*Кант И. Основы метафизики нравственности* // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 274).

¹⁸ См.: *Кант И. Метафизика нравов...* С. 136.

честву, она характеризует всего лишь «добровольное подчинение» тому, что нам (будто бы) дано, причем согласно второй «Критике» дано просто как «факт» («факт разума»).

Именно в этом — в сведении автономии к «добровольному подчинению» и в решительном разведении ее с законотворчеством — и состоит *важнейшая новация* кантовского понимания автономии по сравнению с тем, как она трактовалась и в классической античной философии, и в средневековой теологии. Возможно, есть смысл напомнить, что способность к законотворчеству — это главное основание, на котором Аристотель различает части души, высшая из которых «сама по себе» обладает «суждением в собственном смысле», а другая, низшая, есть «нечто, слушающееся [как ребенок] отца»¹⁹. Только вынесение «суждения в собственном смысле» есть самозаконотворчество, и только высшая часть души, способная к этому «сама по себе», может его практиковать, т.е. *быть автономной*²⁰. На

¹⁹ Аристотель. Никомахова этика. 1103a // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 76.

²⁰ Это «греческое» понимание самозаконотворчества как автономии отлично разъясняет Корнелиус Касториадис. Автономия не может заключаться в «деятельности в соответствии с законом, который обнаруживается в неизменном Разуме и который дан раз и навсегда. Она состоит в неограниченном вопрошании себя относительно закона и его оснований, так же как и относительно способности, открываемой таким вопрошанием, производить, делать, институционализировать нечто (поэтому также и говорить нечто). Автономия есть рефлексивная деятельность некоего разума, творящая его самого в бесконечном движении и индивидуального, и общественного разума» (Castoriadis C. Power, Politics, Autonomy // Castoriadis C. Philosophy, Politics, Autonomy / D.A. Curtis (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 1991. P. 164). Касториадис четко противопоставляет эту классическую концепцию самозаконотворчества как автономии — той, которую мы находим у Канта. Среди многочисленных различий между ними нам интересны прежде всего два. Первое из них заключается в том, что «греческая

долю низшей части души остается лишь *исполнение* вынесенного и установленного в качестве закона суждения.

В свете этого мы можем сказать, что вся кантовская мораль относится исключительно к *низшей части* (аристотелевской) души, будучи не в силах даже вообразить себе автономию, присущую высшей части. Поэтому сам Кант очень точно называл свою «практическую философию» «учением об *исполнении*» (курсив мой. — Б. К.)²¹.

Средневековая теология, конечно, была совершенно чужда «греческому» *политическому* прочтению автономии. Однако поскольку она настаивала на *свободе* Творца и Творения (что делала, разумеется, далеко не вся средневековая теология), ей необходимо было показать, что Творение есть в том числе и даже прежде всего *творение законов*, управляющих мирозданием. В этом, к примеру, был смысл утверждения Фомы Аквинского о том, что Бог есть творец сущего не по «необходимости природы», а по (бесконечно совершенному) «решению его разума и воли» (*Summa Theologiae*, 1a.19, 4)²². В кантовской философии моральный закон

автономия» выражает способность нечто *делать*, которая развивается в процессе делания. Второе различие состоит в том, что «греческая автономия» не только *немыслима* как «независимость от эмпирического», но, напротив, является той специфической формой взаимодействия с ним, в которой и благодаря которой происходит *самоконституирование* общности, практикующей автономию. См.: *Castoriadis C. The Greek Polis and the Creation of Democracy // Ibid. P. 121.*

²¹ Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 39.

²² *Aquinas Thomas St. Summa Theologiae // O.P. Vol. 5 / Th. Gilby (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 19.* Еще раз отметим то, что в теологии и классической метафизике существовали противоположные решения этой проблемы, с которыми и полемизирует Фома. Много позже Лейбниц конденсирует суть таких противоположных подходов в следующих формулировках: Бог делает законы мироздания «не по желанию, а по разуму», «всякое отношение... идет не

утрачивает авторство, каким было «божественное авторство» у Фомы и его единомышленников, и поскольку на смену ему не приходит никакое «человеческое авторство», постольку моральный закон превращается в «факт», которому можно *только подчиняться* и к которому полноценное понимание автономии как законотворчества не применимо в принципе²³.

от воли, а от природы Бога или, что то же, от идеи вещей» (Ягодинский И.И. Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа». Казань: Императорский университет, 1915. С. 19). Мы сосредоточились на томистском решении проблемы творения потому, что только в его рамках *свобода* доводится до того значения законотворчества, в котором, как сказал бы Гегель, она соответствует своему понятию.

²³ Неудивительно, что полноценное понятие автономии в Новое время находит свое убежище в так называемой *республиканской* политической философии (Квентин Скиннер предпочитает называть ее «неоримской»), *противопоставляющей* себя либерализму, в том числе, если не в первую очередь, кантианской заправки. «Реальный» суверенитет народа как источника всей власти и всех законов становится ее центральной темой. В контексте этой философии Скиннер тонко объясняет, как и почему «добровольное подчинение» закону, не созданному нами, а данному нам как «факт», может вообще восприниматься либерализмом в качестве «свободы». Своей непосредственной референцией это объяснение имеет философию Гоббса: «Теперь мы видим, в каком смысле, по Гоббсу, ты остаешься свободным, подчиняясь закону. Когда закон принуждает тебя к послушанию, возбуждая твой страх последствий непослушания, он не заставляет тебя действовать вопреки твоей воле и не заставляет действовать несвободно. Он просто направляет твоё обдумывание таким образом, что ты отказываешься от воли к непослушанию, приобретаешь волю к послушанию и затем действуешь свободно с точки зрения той новой воли, которую приобрел» (Скиннер К. Свобода до либерализма. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. С. 20–21). Поменяйте лишь один элемент этого описания — подставьте вместо «возбуждения страха» «возбуждение уважения», — и вы получите отличное объяснение кантовской автономии как «добровольного подчинения» моральному закону.

Итак, «дьявольские существа», выбирая «злой разум», несомненно, занимаются *автономным законотворчеством*, утверждая некоторые принципы, альтернативные тем, на которых настаивает «добрый разум». Как мы знаем, их воля, стремящаяся реализовать эти альтернативные принципы, оказывается «*безусловно злой*», т.е. она является «*чистой*» в смысле свободы от подчиненности «патологической» мотивации. «Дьявольские существа» оказываются, таким образом, *чисто моральными злыми существами*, превосходя по показателю чистоты морально добрых существ уже вследствие того, что в отличие от последних они стремятся очистить моральный закон от «слипшегося» с ним «эмпирического» исторического содержания²⁴.

²⁴ В связи с этим на ум сразу приходит хрестоматийный образ Максимилиана Робеспьера, целью «*безусловной*» воли которого и было утверждение *морали* в качестве «*единственного основания гражданского общества*» (курсив мой. — Б. К.). См.: *Robespierre M. On the Cult of the Supreme Being* (May 7, 1794) // Robespierre / G. Rudé (ed.). Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1967. P. 70. Достичь этой возвышенной цели мыслилось посредством симбиоза добродетели и террора, к объяснению сугубо нравственного и в то же время политически целесообразного характера которого Робеспьер возвращался в целом ряде своих речей. К огорчению Робеспьера, такое стремление к моральной чистоте с ним разделяла лишь горстка столь же «неподкупных», как и он, которых вследствие их чрезмерного морального рвения и гильотинировали вместе с ним. В свете этого довольно наивными представляются суждения некоторых комментаторов о том, что благословение Кантом от имени практического разума ряда исторических явлений, возмущающих *сейчас* нашу либерально-прогрессистскую чувствительность (таких, как придание лицам наемного труда статуса «пассивных частиц» в либерально-патронажном государстве, откровенно патриархальное устройство семьи, третирование внебрачных детей в качестве контрабандного товара, незыблемость принципа смертной казни и многое другое, — см.: *Кант И. Метафизика нравов...* С. 194, 236, 258, 262 и др.), нужно понимать как свидетельство его *непоследовательности*. См.: *Riedel M. Transcendental Politics? Political Legitimacy*

По сути дела, все, что нужно для демистификации «дьявольского зла», для выяснения его применимости или неприменимости к людям, — это избавиться от всегда отдающих некоторой опереточностью ассоциаций «дьявольских существ» с «демоническими личностями» — вроде профессора Мориарти из детективов Артура Конан Дойла (Мориарти, как известно, был «самый блестящий ум Европы, возглавляющий к тому же все силы ада»). Подобные «демонические личности» — всего лишь нарциссы, очарованные собственной уникальностью и подчеркивающие ее «эстетикой зла». Можно сказать, что для *этики* они не интересны совсем, ибо целиком находятся во власти своей «патологической» (в кантовском смысле) склонности и поэтому творят самое ординарное зло, отлично вписывающееся в статус-кво, разве что размеры этого зла могут быть несколько больше, чем у «недемонических личностей».

and the Concept of Civil Society in Kant // Social Research. 1981. Vol. 48. No. 3. P. 588–613. Соответственно предпринимаются попытки «исправить» Канта и уместить его в то прокрустово ложе «истинного Канта», которое создали мы сами, исходя уже из наших собственных потребностей, возможности и идеологических задач. Вероятно, на такие попытки лучше всего ответить словами самого Канта, обращенными к современному ему «исправителю» «критической философии»: «...настоящим я еще раз заявляю, что “Критику” (непосредственно речь тут идет о первой «Критике». — Б. К.) во всяком случае следует понимать *буквально...*» (курсив мой. — Б. К.). «...Критическая философия... должна чувствовать, что впереди ей ничем не угрожают никакие перемены мнений, улучшения или заново созданные построения» (Кант И. Заявление по поводу Наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. С. 625, 626). Но и абстрагируясь от этого требования самого Канта, мы вправе спросить: в чем заключается *непоследовательность*, скажем, такой максимы, заявляемой в качестве «всеобщего закона природы»: «Относись к каждому внебрачному ребенку только как к контрабандному товару», кстати, совершенно логически схожей с собственной максимой Канта: «Каждый убийца должен быть казнен»? См.: Кант И. Метафизика нравов... С. 258.

Подлинно «ужасные» «дьявольские существа» — это самые обычные люди, которые в силу некоторых обстоятельств жизни начинают подозревать, что с моралью, как ее представляет данное общество и как она представляется им в качестве «истинной», что-то неладно. Иными словами, они начинают подозревать ее в «нечистоте» и тем самым начинают подходить к постижению ее «исторической истины». Из ощущения, что с моралью что-то «неладно», могут проистекать самые разные в политическом отношении нравственные явления — от совсем пацифистских, вроде квакерства или толстовства, до воинствующего анабаптизма и отчаянно смелого заявления (которое не могло не ввергнуть мир в кровавый водоворот войн и революций) о том, что «все люди рождаются равными»²⁵. Но общим у этих явлений было то, что все они стремились к «очищению» морали. «Нечистая» мораль, против которой они протестовали, потому и признавалась таковой, что расходилась с «нерукотворным» Законом (Бога, «природы», «общечеловеческой нравственности» или чего угодно) и оказывалась делом рук (точнее, голов) неких очень земных сил, — пусть даже представления о них как об «авторах» «поддельного» морального Закона были столь же наивны, как те, которые изложены в (некогда) знаменитом «атеистическом апокрифе» о «трех обманщиках» (Моисее, Христе и Мухаммеде)²⁶.

²⁵ Благоразумные люди, такие как Бентам, отлично понимая огромный взрывной потенциал этого утверждения, всячески пытались обезвредить его демонстрацией полной теоретической несостоятельности идеи о «прирожденном равенстве» людей. См.: *Bentham J. A Critical Examination of the Declaration of Rights // Bentham's Political Thought / B. Parekh (ed.).* L.: Croom Helm, 1973. P. 262. С теоретической точки зрения их критика выглядит вполне убедительно, но в политическом отношении, как мы знаем из истории, она была совершенно провальной.

²⁶ См.: О трех обманщиках // Анонимные атеистические трактаты / пер. И.Н. Кравченко, И.А. Майковой. М.: Мысль, 1969.

Такое «очищение» морали на языке постструктурализма можно передать понятиями *деконструкции* Закона, историческую *сконструированность* которого удалось неким образом обнаружить. При этом (искомый) «чистый» моральный закон не только не деконструируется, но и *является самой деконструкцией*, т.е. тем, что деконструирует, тем, при посредстве чего производится деконструкция, тем, что *выступает в качестве* ее «промежуточного результата» (в смысле джеймисоновского «исчезающего посредника») ²⁷. Последнее стоит подчеркнуть особо, так как недеконструируемый «чистый» моральный закон существует только *в качестве элемента процесса деконструкции* старого «нечистого» закона — тут же, в самом этом процессе, склеиваясь с новыми специфическими «историческими предметами», снова становясь историческим. Однако ни историчность нового морального закона, ни собственное авторство в отношении его те, кто производит деконструкцию старого морального закона в реальной жизни, политике в первую очередь, осознавать не могут и не должны, если им суждено совершать их историческое дело. *Для них* новый закон должен быть «чистым», и именно в качестве такового они его будут утверждать. И такое в истории происходило бесчисленное число раз. Так почему же вопреки, казалось бы, всем свидетельствам истории, духовной и политической, Кант заявляет о невозможности для человека «мятежа» против морального закона?

Это заявление представляется еще более удивительным потому, что сама кантовская практическая фило-

²⁷ Я применяю к «очищению» морального закона ту логику деконструкции закона (как *droit*) с помощью «справедливости», выявляющую недеконструируемость последней, классическое описание которой Жак Деррида дает в «Силе закона». См.: *Derrida J. Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority" // Deconstruction and the Possibility of Justice / D. Cornell et al. (eds). N.Y.; L.: Routledge, 1992. P. 14–15.*

софия (равно и спекулятивная) и *есть* «мятеж» против морального закона, каким его знало человечество до Канта. У Генриха Гейне, конечно, были все основания писать не только о революционном разрыве Канта с прошлым и традицией (не меньшим по своему всемирно-историческому значению, чем тот разрыв с прошлым, которым явилась Французская революция), но и о его «терроризме», превзошедшем своей радикальностью терроризм Робеспьера²⁸. Чего стоят хотя бы отслоение Кантом морального закона от «счастья» (в любом его понимании), очищение «религии разума» от «исторического содержания»²⁹ или весьма нетривиальное обоснование неприкосновенности верховной власти, порвавшее какую-либо связь с «божественным правом» короля, на котором такие обоснования всегда раньше и держались (к последнему мы вернемся ниже)! В самом кантовском девизе «*Sapere aude!*» — «Имей мужество пользоваться собственным умом!»³⁰ — можно увидеть раннюю и специфически «просветительскую» формулу *деконструкции*, а ее практику — в непримиримой, как может показаться, борьбе Канта с «предрассудками».

Именно борьба с «предрассудками» дает нам тот новый (по сравнению с тем, как мы рассуждали раньше) угол зрения на проблему свободы у Канта, который позволяет уточнить *следствия* исчезновения свободы (за исключением «локуса» «дьявольского зла») в кантовской схеме нравственности.

²⁸ См.: Heine H. Religion and Philosophy in Germany / transl. J. Snodgrass. Boston: Beacon Press, 1959. P. 102, 108–109.

²⁹ См.: Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 17.

³⁰ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 27. Кант повторяет этот девиз и в других своих произведениях. См.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Там же. С. 471.

В соответствии с духом Просвещения Кант, конечно же, выступает непримиримым борцом с «предрассудками». Свобода, понятное дело, невозможна без освобождения от «предрассудков», поскольку они и есть «кабала разума» и тем самым — общий источник всей несвободы людей. Однако суть вопроса не в том, чтобы «решительно» бороться с «предрассудками», а в том, *что* считать таковыми. Этот вопрос можно развернуть в цепочку следующих вопросов. *Как*, на основании каких критериев одни явления данной культуры определяются в качестве «предрассудков», а другие — нет? Почему, скажем, «монашеская аскетика» в любых ее проявлениях, или привилегии, наследуемые по праву рождения, или всяческие гадания — несомненные «предрассудки» и даже «суеверия»³¹, а «естественное» превосходство мужчины над женщиной, неспособность лиц наемного труда к самостоятельному и разумному участию в политике или даже откровенный расизм в отношении чернокожих³² — совсем нет?

Но в том-то и дело, что ответа на главный вопрос или, говоря иначе, прояснения критериев, позволяющих отличить «предрассудки» от «не-предрассудков», мы в кантовской философии (и в философии Просвещения в целом) не найдем. Ведь на уровне общего философского определения «предрассудок» у Канта — это то, *как* мы мыслим, а не то, *что* мы мыслим, имея в виду под таким «что» некое искаженное или химерическое представление некоторого предметно-

³¹ Об этом как о несомненных «предрассудках» см.: Кант И. *Метафизика нравов...* С. 430; Кант И. *К вечному миру* // Кант И. *Сочинения: в 6 т. Т. 6.* С. 268 (примеч.); Кант И. *Антропология...* С. 432.

³² Как пишет (еще «докритический») Кант, «африканские негры от природы не обладают таким чувством, которое выходило бы за пределы нелепого» (Кант И. *Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного* // Кант И. *Сочинения: в 6 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1964. С. 179).

го содержания. В этой логике Кант и пишет о том, что «склонность к пассивности разума, тем самым к его гетерономии, называется *предрассудком*...»³³.

Но ни пассивность, ни активность разума *не* есть нечто самоочевидное и бесспорное: любое самое активное мышление не может начинаться *ab ovo* и *всегда* опирается на нечто принимаемое за данность, а тем самым — на «авторитеты», транслирующие и санкционирующие эту данность. В то же время даже чрезвычайно склонный к пассивности разум, конечно же, не может совсем отречься от той «спонтанности» и «автономии», которую сам Кант считал определяющей характеристикой разума *как такового*. Следовательно, вопрос о различении пассивного и активного разума сводится к установлению *мер* активности и пассивности и их *направленности* на те или иные предметы. Иными словами, лишь пассивность, достигшая *определенной степени*, и лишь пассивность в отношении *определенных предметов* (заслуживающих активной рефлексии) должна считаться «предрассудком».

Но *кто* и *по какому праву* устанавливает эти степени и очерчивает круг предметов, заслуживающих активной рефлексии, без чего «просветительские» (и кантовские) рассуждения о «предрассудке» лишаются всякого смысла?³⁴ Те, кто по некоему праву решает эти вопросы, тем самым решают и вопросы о том, *что* есть свобода в *содержательном плане*, *кто* свобо-

³³ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 308.

³⁴ Актуальность этого вопроса становится еще очевиднее, если мы обратим внимание на такие «уточнения», сделанные Кантом в отношении «предрассудков», как то, что «предрассудки» бывают «истинными (sic!) предварительными суждениями», что «предрассудки авторитета» далеко не всегда «плохи» и пагубны для познания (в частности, когда речь идет о сферах, «где мы не можем все испытать сами и все охватить собственным рассудком») и т.д. См.: Кант И. Логика // Кант И. Сочинения: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 334, 336 и др.

ден, а *кто* — нет и *как* свободные должны относиться к несвободным.

Теперь мы можем подумать о том, *кому* адресован призыв «*Sapere aude!*» и *кто* может и должен бороться с «предрассудками». При всей *видимой* универсальности этого призыва он обращен далеко не ко всем и уж совершенно точно — *не к народу*. Кант достоверно знает то, что «народ желает (*sic!*) быть *ведомым*», что он «большой частью следует тому, что требует от него меньше всего усилий и применения собственного разума», что он «скромно полагает, что умствования не его дело, и считает себя обязанным придерживаться лишь того, что ему сообщают назначенные для этого служащие правительства» и т.д. и т.п.³⁵ Если «предрассудок», как мы уже знаем, — это «склонность к пассивности разума», то народ, *желающий быть ведомым*, целиком находится во власти «предрассудка» и обращаться к нему с призывом «пользоваться собственным умом» просто бессмысленно. Кант этого никогда и не делает³⁶. Он обращается к *другим*, к тем очень «немногим», которым «удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги»³⁷. Каким об-

³⁵ См.: Кант И. Спор факультетов // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 326, 327 и далее.

³⁶ И это очень характерно для «просветительской» мысли в целом. Питер Гей в своей классической работе о Просвещении называет «проблему простого люда» «великим неисследованным политическим вопросом Просвещения». О «простом люде» «просветители» писали, конечно, немало. Но их писания о нем проникнуты тем духом снобизма и безнадёжности, который делал невозможным осмысление положения «простого люда» в качестве серьезной (не говоря уже — центральной) *нравственной и политической проблемы*. См.: Gay P. The Enlightenment: An Introduction. Vol. II. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1969. P. 517 ff.

³⁷ Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? С. 28. Понятия «совершеннолетия» и «несовершеннолетия», поскольку они ассоциируются с должным и недолжным (долж-

разом и благодаря чему им удался этот подвиг, *как* они вырвались из плена того состояния, которое для всех остальных было (и остается) «почти естественным», является загадкой, решения которой нет не только у Канта, но и в философии Просвещения как таковой³⁸.

Но *как* же — с учетом всего сказанного выше — должна происходить борьба с «предрассудками»? По существу дела это есть вопрос о том, каким образом следует действовать «опекунам», поставленным «над толпой»³⁹. Это — вопрос о характере, технологиях и главных целях *патронажа* «толпы» (или народа) со стороны группы весьма уникальных особ, монополизировавших «активность разума», иными словами — моральную и интеллектуальную свободу, понимаемую как способность к нравственной рефлексии и независимость от «предрассудков». Чем же, какими принципами эти особы должны руководствоваться, опекая толпу, и благодаря чему их опека толпы может стать эффективной?

ным состоянием активности разума и недолжным состоянием его пассивности), по меньшей мере двусмысленны. Их парадоксальность и даже *нравственную невозможность* тонко показывает Рюдигер Биттнер. См.: *Bittner R. What Is Enlightenment? // What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions / J. Schmidt (ed.). Berkeley (CA): University of California Press, 1996. P. 345–349.*

³⁸ С присущей ему игривостью Вольтер разрубил гордиев узел этой проблемы, уподобив «просвещенных философов» (вроде себя), выросших в мире «предрассудков», но свободных от них, «инопланетянам». Они (как бы) спустились на Землю «с планеты Марс или Юпитер» и лишены «человеческого облика», но сохранили «способность мыслить и чувствовать». См.: *Вольтер. Метафизический трактат // Вольтер. Философские сочинения. М.: Наука, 1988. С. 228.* Наверное, ощущение «инопланетности» было в той или иной мере присуще многим просветителям-рационалистам, и оно было, несомненно, специфической *рационализацией* их отношений со своей реальной исторической средой.

³⁹ См.: *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? С. 28.

Прежде всего, считает Кант, необходимо провести границу между тем, *что* говорится публике как «гражданскому обществу», с одной стороны, и тем, *что* обсуждает «ученая публика» внутри круга избранных — с другой. Обсуждаемое внутри круга избранных ни в коем случае *не* должно выноситься на «суд народа». Только при этом условии «просвещенный дискурс», разговор между избранными сохранит *политическую невинность*, т.е. *не* нанесет какого-либо ущерба правительству. Данное условие является решающим и определяющим как с точки зрения эффективности технологий опеки толпы, так и в плане практики свободы: в узком кругу «ученой публики» разговор может идти свободно именно потому, что он всегда остается совершенно безвредным для правительства. Правительство, как подчеркивает Кант, и не должно в такой разговор вмешиваться, ибо такое вмешательство *ниже его достоинства*. Правительство не должно *опускаться* до того, чтобы «играть роль ученого», которую оно вынуждено было бы принять, вмешавшись в разговор «ученой публики»⁴⁰. Выдвигая такую аргументацию, уникальные носители «активности разума» как «покорнейшие слуги» простираются ниц перед престолом.

Просвещенный разговор с «гражданским обществом» ведется носителями «активности разума» именно в этом распростертом перед престолом положении. Им очевидно, что в качестве опекунов толпы они несут полную ответственность *перед правительством* за содержание и последствия их разговора с народом. Они с готовностью признают то, что целиком «зависят от санкции правительства» и что они вообще что-либо говорят народу *только* в соответствии с полученными от правительства инструкциями и наставлениями⁴¹. Таким образом, хотя «просвещение умов», *говоря вообще*, весьма желательно, но оно — в качестве общественно-

⁴⁰ См.: Кант И. Спор факультетов. С. 332.

⁴¹ См.: Там же.

го явления — может происходить *только* в тех рамках и *постольку*, в *каких и поскольку* его одобряет правительство и считает отвечающим своей «*собственной выгоде*»⁴². Это и есть те *главные принципы*, которыми должны руководствоваться опекуны народа и которые определяют, какими методами «просвещение умов» производится на деле. Как мы видим, речь идет о принципах и методах *патронажной государственной образовательной* (в широчайшем смысле) *политики*⁴³.

Однако роль, предписанная Кантом опекунам-просветителям, не сводится к *чисто исполнительной*, в которой они всего лишь осуществляют спущенные им сверху инструкции и директивы. *Существенный* момент кантовского видения «просвещения» в том и состоит, что свобода разговора в узком кругу «ученой публики» неким образом *смыкается* с подцензурным, административно организованным и направляемым «просвещением» гражданского общества. Как же эта смычка достигается? Отметим, что речь идет о чем-то весьма напоминающем то, как еще в первой «Критике» Кант ставил перед «моральным миром» задачу «иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир» и именно и только в этом видел смысл и оправдание «морального мира»⁴⁴.

Смычка свободного разговора «ученой публики» и просвещения «гражданского общества» достигается благодаря тому, что философ принимает на себя (или

⁴² Там же.

⁴³ О том, *что* собой такая политика представляла в Европе XVIII в., *как* она воспринималась просветителями и *как* они в ней участвовали, см.: Knudsen J.B. On Enlightenment for the Common Man // What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions. P. 270–290.

⁴⁴ См.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 473.

ему сверху вменяется) роль *тайного* советника правителя. В качестве такового, *не* вынося свои истины на «суд народа», философ может представить правителю то, *что* наработано в узком кругу «ученой публики», и таким образом попытаться «вразумить» последнего. Если это получается, то философская истина может принять облик «величайшей мудрости» самой государственной власти, которой, конечно, унизительно *открыто* испрашивать совета у своих подданных, включая философов. Приняв облик «величайшей мудрости», философская истина *может* лечь в основу тех самых инструкций и директив, которыми *потом* философ — уже в качестве опекуна народа — будет руководствоваться в просвещении «гражданского общества». Пожалуй, наиболее откровенно эта схема изложена в «Тайной статье договора о вечном мире» кантовского трактата «К вечному миру»⁴⁵, хотя ее вариации встречаются и в других произведениях⁴⁶.

Неслучайно в концовке «Тайной статьи» возникает тема «философа-царя». Конечно, Кант считает эту фигуру и невозможной, и, пожалуй, даже ненужной (в современных ему условиях). Но имеет в виду он, несомненно, тот образ «философа-царя» как специфической личности — как «философствующего короля» или «философа, ставшего королем», который Платон рисует в «Государстве». Что касается более сложной

⁴⁵ См.: Кант И. К вечному миру. С. 288–289.

⁴⁶ Так, в «Ответе на вопрос: Что такое Просвещение?» Кант пишет следующее. «Введенный порядок» общественной жизни должен сохраняться до тех пор, пока «ученые, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед троном предложение» о его изменении. Очень показательно то, что не само по себе распространение в обществе взглядов в пользу необходимости такого изменения, а именно «артикуляция» этих взглядов «учеными» и представление *ими* соответствующего предложения власть имущим изображаются нравственно-рациональным основанием проведения реформ. См.: Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? С. 32.

конструкции «философа-царя» как альянса правителя и мудреца (в качестве отдельных личностей), которую мы находим в «Законах» и реализовать которую в своих закончившихся провалом сицилийских авантюрах пытался сам Платон⁴⁷, то о ней Кант не говорит ничего. И это показательно само по себе. Впрочем, показательно и то, что платоновский мудрец в альянсе с властителем — в отличие от кантовской модели — *не* редуцировал себя полностью к роли *тайного* советника. Он оставлял за собой определенную степень публичности, и его целью было все же *действительное* нравственное преобразование власти (в Сиракузах провал Платона состоял именно в этом), а не подсовывание философских истин государственным мужам под видом их собственной «величайшей мудрости» с целью «контрабанды» этих истин в таком *обличье* в гражданское общество.

Три рассмотренных выше вопроса — как различать предрассудки и не-предрассудки; кто может и должен вести с ними борьбу; какими методами эта борьба должна и может вестись — и обозначают те *три измерения*, в которых «чистый» моральный закон, вычлененный посредством деконструкции старого, подвергнутого критике «нечистого» закона, *тут же*, т.е. в самом процессе деконструкции, обрывает исторической плотью нового «нечистого» закона. Кантовское утверждение «невозможности» для человека поднять «мятеж» против морального закона должно быть прочитано *исторически конкретно*. Будучи сам «мятежником» против (старого) морального закона (не говоря уже о религиозном понимании им значения такого «мятежа» при переходе от Ветхого к Новому Завету), он *запрещает* *новый* «мятеж» против установленного *им* морального закона. Гарантию «чистоты» последнего призвано дать его (будто бы) полное соответствие абсолютному формализму категорического

⁴⁷ См.: Платон. Письма // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994 (особенно с. 475–504).

императива как «долга ради долга». И если «Основы» (и вторая «Критика») с этой точки зрения есть тот момент деконструкции старого морального закона, в который является — в качестве действия самой деконструкции — чистый «долг ради долга», то «Метафизика нравов» и прилегающие к ней работы — это момент обрастания чистого «долга ради долга» новой исторической плотью, которая, разумеется, должна предстать не в качестве таковой, а лишь как нечто непосредственно выведенное из чистого морального закона.

Если эта операция удается, если «нечистый» новый моральный закон со всей его исторической плотью воспринимается в качестве *того же* чистого морального закона (который являлся нам «на мгновение» в качестве «исчезающего посредника» при переходе от одной моральной «нечистоты» к другой), но только описанного «более подробно» и «в применении» к каким-то более «осязаемым» реалиям (к праву, характеру человека — в учении о добродетели и т.д.), то «мятеж» против морального закона в самом деле становится невозможным. Это равнозначно следующему утверждению: «мятеж» против (нового) статус-кво невозможен.

Очень важно понять то, что «невозможность», о которой мы сейчас говорим, органично увязывает описание и предписание, дескрипцию и нормативность, более того, в таком увязывании — вся ее суть. Речь не идет об абсолютной невозможности, о том, что невозможно при любых мыслимых для человека условиях и обстоятельствах. Нет, мы имеем дело с невозможностью, созданной *нашей верой в невозможность*, а эта вера уходит своими корнями в наши представления о должном и недолжном. Ведь *не должно* сопротивляться моральному закону, а если он или выведенное из него и производное от него и есть наша действительность (патриархальный брак и соответствующие отношения полов, институт кредита, исключение из числа «активных граждан» лиц наемного труда, смертная казнь и т.д.), то не должно противиться и ей. «Мятеж» становится «эмпирически» невозможным (в большой

мере) *вследствие* нормативной детерминации его невозможности. Гегель прав: «долженствование есть в той же мере и *бытие*»⁴⁸.

И последнее. Опекунство над народом и «экспертное» наущничество властителю оказываются формулой «просвещения» именно как *следствие* того исчезновения свободы человека как человека в моральной философии Канта, о котором мы рассуждали выше. Проецируя это философское исчезновение свободы на практику политической жизни, мы не можем не прийти к заключению о невозможности морального самоопределения огромного большинства людей, т.е. собственно народа, и должны *приписать* свободу — уже в качестве привилегии «просвещенной» элиты — узкому кругу избранных. Хотя моральная философия и не дает нам *никаких* оснований для такого приписывания (и именно поэтому само появление «просвещенной» элиты остается у Канта, как и во всей философии Просвещения, нерешенной и в принципе нерешаемой загадкой), оно *абсолютно необходимо*, если мы все же хотим как-то оправдать «моральный мир». А сделать это можно, лишь неким образом показывая его «влияние на чувственно воспринимаемый мир». Без «просвещенной» элиты как агента такого «влияния» оправдание «морального мира» становится совсем невозможным.

Но это оправдание «морального мира» делает в принципе невозможным *демократическое* политическое мышление. Его и нет у Канта. Его нет у Канта отнюдь не потому, что кантовское восприятие демократии обуславливалось ее устоявшейся с античности дурной репутацией в качестве нестабильного режима, направляемого мнениями толпы, а не подлинным философским знанием, либо сомнениями (из-за отсутствия накопленного исторического опыта) в применимости демократии к новым «большим» государствам и

⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 339.

обществам Нового времени (в отличие от крошечных античных полисов). Нет, причины кантовского антидемократизма лежат гораздо глубже и уходят своими корнями именно в его моральную философию, в характеризующее ее исчезновение свободы.

Ведь *суть* демократического искусства государственного управления, как поясняет своим слушателям Протагор в великом мифе об Эпиметее и Прометее, в том и состоит, что *каждый* наделен способностью судить о справедливости. Поэтому высшие дела государства решаются *не* экспертами, которых, впрочем, необходимо слушать по всем *техническим* вопросам, возникающим при осуществлении этих дел, а совещанием *самих граждан*, на котором «всякий человек» дает свой «совет», «а иначе не бывать государствам»⁴⁹. Иными словами, сама *идея демократии* невозможна без допущения автономии человека, и она переливается в автономию коллектива, к которому он принадлежит, в той же мере, в какой автономия коллектива обеспечивает и делает возможной автономию отдельного человека. И это *есть* автономия именно *законотворчества*, а не кантовского «создания обязательности по (уже данному кем-то, как-то и когда-то) закону». Именно *этого* допущения именно *таким образом* понятой автономии человека как свободы создания им своего общества и самого себя в соответствии с нравственностью (пониманием справедливости) Кант никак не мог сделать, исходя из самых фундаментальных принципов своей моральной философии, и именно они диктовали его *неприятие демократии*.

В свете сказанного и уже под собственно политическим углом зрения нам следует еще раз взглянуть на утверждаемую Кантом «невозможность» «мятежа против морали». Рассматривая ее под этим углом зрения, мы увидим, что она оборачивается другим кантовским утверждением — о «невозможности» революции.

⁴⁹ Платон. Протагор, 323 а // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 432.

VIII. Революция как реальность «невозможного» «мятежа против морали»: аргументы политики

Прежде всего очертим круг проблем, в котором бьется или с которым бьется кантовская теория революции.

Рассуждая о суде над Людовиком XVI, к тому времени превратившимся в Людовика Капета, и его публичной казни (их можно считать кульминационными моментами Французской революции), Кант приходит к выводу: эти события похожи на злодеяние, совершенное «согласно максиме некоторого принятого объективного правила (как общезначимого)». Коли так, то это есть «дьявольское зло», невозможное для человека. Суд и казнь *есть* такое зло, ибо они засвидетельствовали, что сотворившие их *не* признают «авторитета самого закона, силу которого он [человек] не может отрицать перед своим разумом». С другой стороны, мы знаем (из кантовской «Религии»), что «совершать подобного рода преступление из форменной (совершенно бесполезной) злости для человека невозможно, и все же (хотя это *чистая идея крайнего зла*) в системе морали обойти это нельзя» (курсив мой. — Б. К.)¹.

«Совершенно бесполезная» злость — это и есть та характеристика ее кристальной чистоты, без всякой «патологической» мотивации, которая уравнивает злость с совершенным добром чистейшего мораль-

¹ Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 244 (примеч.).

ного закона. Допустить такое уравнение «система морали» никак не может, но она не может, претендуя на универсальность, также обойти своим вниманием (и оценкой) этот *немыслимый, но совершенно реальный* исторический факт непризнания авторитета самого закона, отрицать который человек (будучи носителем практического разума) тоже никак не может. Получается, что суд над Людовиком XVI и его казнь запирают нас в замкнутом круге *невозможности* (серии невозможностей, сливающихся в круг): *немыслимое деяние, не вмещающееся в «систему морали», произошло по невозможным для людей причинам и противостоит аннигилирует все основания, на которых может покоиться жизнь людей: «...насилие дерзко и из принципа становится над самым священным из прав, а это подобно бездонной пропасти, поглощающей все без возврата...»* (курсив мой. — Б. К.)². Неудивительно, что Кант прямо уподобляет это деяние самоубийству («самоубийству государства»), которое, знаем мы из «Основ метафизики нравственности», *невозможно* (в качестве «всеобщего закона природы») — как то, что уничтожает *саму жизнь*.

Что в этих условиях остается делать «системе морали»? Только одно: *нравственно девальвировать* революцию и благодаря этому вырваться из круга невозможности. Революция *должна быть* сведена к уровню заурядного (по своему характеру) преступления, совершенного из *низких* «патологических» мотивов. Только *таким образом* ее можно вместиť в «систему морали». «Следовательно, — пишет Кант, — надо допустить такую причину [рассматриваемого революционного деяния]: одобрение подобных казней в действительности возникло не из мнимоправового принципа, а из страха перед местью государства, которое может однажды возродиться, и указанная выше

² Кант И. Метафизика нравов в двух частях. С. 244 (примеч.).

формальность [суда над королем] проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть законного действия (убийство не могло считаться таковым)...»³.

В отличие от бескорыстных «дьявольских существ» с трусами и мошенниками, коими *допущение* Канта представляет революционеров, *его* «система морали» *может* справиться и может найти им соответствующее место в своих рамках. Превращение революции в качестве ординарного преступления (пусть и «очень большого») в *банальность* упраздняет, т.е. делает «невозможной», революцию как таковую. При этом ее собственный характер состоит, конечно же, не в столкновении закона с беззаконием (как преступлением), а в конфликте двух видов разума, двух видов закона, не знающем и не допускающем никакого разрешения «вышестоящей инстанцией», еще более высоким, чем они, разумом. Такого стоящего над ними разума просто *нет*. «Невозможность» революции, выражающаяся в ее девальвации до «очень большого», но вполне заурядного по своему характеру преступления, — это *единственная*, как будет показано в дальнейшем, концептуализация революции, которую может позволить себе обеспокоенная своим самосохранением «система морали», претендующая на универсальность.

Наверное, самой неинтересной и теоретически малопродуктивной реакцией на эти рассуждения Канта о «невозможности» революции была бы попытка столкнуть их с тем, что можно назвать «историческими фактами». Пытаясь устроить такое столкновение, можно было бы, к примеру, указать на то, что казнь бывшего монарха отнюдь не привела к «самоубийству государства» и к провалу его вместе со всем, на чем стоит общество, в «бездонную пропасть». Напротив, как должно было стать совершенно очевидно *всем* к 1797 г., когда появилась «Метафизика нравов» с ее пас-

³ Там же.

сажем о «самоубийстве государства», цареубийственная революция привела к *резкому подъему* дееспособности, энергии и мощи французского государства, причем всякие сомнения по этому поводу устранялись непобедимостью его армий на полях сражений в Европе. Такой великой славой французское оружие не овевало себя и во времена «богоданного» Людовика, именовавшегося «королем-солнцем». Кант вряд ли не имел обо всем этом никакого понятия. Его осведомленности о том, что французское государство никоим образом не пребывает после цареубийства в «бездонной пропасти», могли способствовать хотя бы избияния французами воинства его родной Пруссии, а также армий ближайшего австрийского соседа.

Равным образом очевидно, что, пожалуй, единственное, в чем никак нельзя обвинить вдохновителей и устроителей суда над Людовиком Капетом и последующей его казни, это в трусости и низком мошенничестве. Напротив, все они делали совершенно открыто, публично и с высокой гордостью за то, что считали своей миссией. В этом была даже дерзкая бравада в отношении как «священных традиций» прошлого, так и всей роялистской Европы. Страх — в той мере, в какой он присутствовал во время процесса над бывшим королем, — был характерен скорее для их оппонентов из лагеря «умеренных» (хотя бы как страх перед европейским «общественным мнением»)⁴. Очень трудно представить себе, что Кант с его пристальным вниманием к Французской революции ничего этого не знал.

Но апеллировать ко всем таким свидетельствам истории неинтересно и малопродуктивно именно потому, что это означает ломиться в открытую дверь. Есть все основания думать, что Кант *сам* не относился се-

⁴ Обильные свидетельства того и другого дают речи основных участников процесса, представленные в отличном сборнике «Цареубийство и революция». См.: Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI / M. Walzer (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

рьезно к «эмпирической» стороне своих рассуждений о «невозможности» революции. Вернее, она в его рассуждениях и не предполагалась. Отсюда и совершенно честное «надо допустить...», означающее то, что речь идет о долженствовании *вопреки* всем «эмпирическим» свидетельствам. В тех же случаях, в отношении которых такую «контрфактуальность» допускать *не* надо, Кант и сам охотно считает, что революции, даже включающие публичное цареубийство, приносили самые положительные результаты в плане государственного строительства и даже приближения к истинному «правовому состоянию»⁵. Кант готов признать и то, что высшие цели природы в отношении человека осуществляются *посредством* «преобразовательных революций»⁶, что в ряде случаев и нет другого способа перехода к «правовому устройству», как только при помощи «насильственной революции»⁷, и т.д. и т.п.

⁵ Так, Кант приводит примеры Швейцарии, Соединенных Нидерландов и Великобритании как стран с особо удачным «*теперешним* государственным устройством» (курсив мой. — Б. К.). См.: Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 92. Мало сказать, что все эти страны прошли кровавые революции, так самая «образцовая» из них — Великобритания отметилась еще и *первым* публичным цареубийством (на которое французские революционеры XVIII в. нередко ссылались как на прецедент) и вдобавок к этому парламентским переворотом против законного монарха в 1688–1689 гг., идеологически закамуфлированным как его «добровольное» отречение от трона и поддержанным чужеземными интервентами. Эти события известны под эвфемизмом «Славная революция».

⁶ См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 21.

⁷ См.: Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. С. 270 (речь здесь идет о том, что от демократии к правовому устройству можно перейти *только* посредством «насильственных революций»).

Наша задача, таким образом, *не* может состоять в том, чтобы пытаться опровергнуть утверждение Канта о «невозможности» революций (как чего-то иного, чем обычное преступление) посредством указания на будто бы неизвестные ему исторические факты или «эмпирического» доказательства того, что революции «возможны». Кант прекрасно осведомлен о «фактах» реально свершившихся революций (не сводимых к преступлению) и не нуждается ни в каких доказательствах того, что они «возможны», поскольку ничуть в этом не сомневается. Наша исследовательская задача должна состоять в другом — в том, чтобы уяснить, *почему* Кант, *вопреки* знанию «фактов» о свершившихся революциях, которые были не просто «возможны», а даже *необходимы* с точки зрения *его же* философского понимания движения истории в сторону «высших целей» природы в отношении человека, тем не менее бескомпромиссно отстаивал тезис о «невозможности» революций (как чего-то иного, чем ординарное преступление). Мы постараемся показать, *как* необходимость спасения его моральной философии, заявляющей себя в качестве «чистой», обуславливает бескомпромиссное отстаивание тезиса о «невозможности» революции *вопреки* не только знанию Канта об истории, но и его собственной философии истории.

Привязка тезиса о «невозможности» революции к кантовской *моральной философии* сближает меня с теми комментаторами, которые стремятся показать кантовский запрет *любого* сопротивления власть имущим как *абсолютный* и как непосредственно продиктованный *категорическим императивом* — подобно запрету лгать⁸. Однако я должен сразу уточнить сле-

⁸ См.: Nicholson P. Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign // Ethics. 1976. Vol. 86. No. 3. P. 215 ff. В основном массиве комментаторской литературы, посвященной теме «Кант и революция», во главу угла ставится вопрос о том, можно ли некоторым непротиворечивым образом примирить содержательно различные и в некоторых случаях даже, по всей

дующее. Хотя я считаю, что кантовская моральная философия несовместима с представлениями о возможности революции (как чего-то иного, чем преступление), такая несовместимость *не* предопределена самим по себе «долгом ради долга», *поскольку* он

видимости, взаимоисключающие суждения Канта о революции. Большинство авторов считают это возможным, хотя они приходят к совершенно разному пониманию того, *как* именно и благодаря *чему* достигается такое примирение, не говоря уже о том, *что* оно, в конце концов, означает — кантовское категорическое (моральное) отрицание революций или их принятие и одобрение. Вероятно, лучшие примеры аргументации в пользу версии «принятия и одобрения» см.: Korsgaard Ch.M. Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution // Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls / A. Reath et al. (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Hill Th.E., Jr. Questions about Kant's Opposition to Revolution // The Journal of Value Inquiry. 2002. Vol. 36. Nos. 2–3. P. 283–298. Своего рода классической экспозицией аргументов в пользу версии «морального отрицания» революции является известная статья Лююиса Бека «Кант и право на революцию». В ней Бек тонко фиксирует неразрешимое (в рамках кантовской философии) противоречие между предписаниями морали, запрещающими сопротивление властям, и вытекающим из телеологии истории требованием способствовать прогрессу человечества в сторону «правового состояния». Поскольку первое есть «совершенный долг», а второе — «несовершенный» и поскольку у Канта нет никаких ресурсов для концептуализации «конфликта обязательств», «моральное отрицание» революции берет верх и становится абсолютным. См.: Beck L.W. Kant and the Right of Revolution // Journal of the History of Ideas. 1971. Vol. 32. No. 3. Esp. p. 419–420. Я согласен с этим выводом Бека. Разумеется, есть и «компромиссные» решения, подчеркивающие, что Кант делал некоторые исключения из запрета сопротивления власти имущим, будь то нечто вроде «пассивного гражданского неповиновения» на стороне подданных или контрреволюционного мятежа, имеющего целью восстановить прежнюю власть на стороне (бывших) правителей. См.: Hancock R. Kant and Civil Disobedience // Idealistic Studies. 1975. Vol. 5. No. 2. Esp. p. 166–167; Reiss H.S. Kant and the Right to Rebellion // Journal of the History of Ideas. 1956. Vol. 17. No. 2. Esp. p. 183.

остается, действительно, пустым формализмом. Выше уже говорилось о том, что в качестве такового он столь же легко вписывается в логику самого радикального анархизма, как и в логику безусловного конформизма (которую Кант представляет в «Метафизике нравов» и других сочинениях, эксплицирующих его подход к революции). Представления о возможности революции несовместимы с *реальной* моральной философией Канта, в которой, как и в любой другой, «чистый» долг есть лишь момент формирования «нечистой» этики (сохраняющей видимость «чистоты» и претензии на нее). Для уяснения этого присмотримся к основным аргументам Канта, призванным показать и доказать «невозможность» революции.

Начнем с более общего рассуждения и возьмем в качестве точки его опоры весьма любопытную реакцию Канта на попытку, предпринятую одним из его учеников, вписать кантовскую «чистую» моральную философию как раз в логику революционного анархизма. Речь идет о реакции Канта на статью Августа Вильгельма Рехберга, появившуюся в том же журнале («*Berlinische Monatsschrift*»), который сам Кант столь часто использовал для обнародования своих важнейших эссе. В этой статье Рехберг писал: «Если система априорно демонстрируемых позитивных спецификаций естественного закона применяется к миру людей, то из этого не может последовать ничего меньше, чем полная ликвидация существующих ныне гражданско-правовых конституций. Ведь в соответствии с такой системой только ту конституцию можно считать обоснованной, которая находится в согласии с определением идеала разума. Но в таком случае ни одна из этих конституций не способна устоять...»⁹.

В письме издателю этого журнала Кант презрительно обрушивается на статью Рехберга. С точки зрения нашей тематики особого внимания заслуживают два

⁹ Цит. по: *Beck L. W. Kant and the Right of Revolution*. P. 412.

момента кантовской критики сочинения его ученика. Первый: *неверно* основывать принцип справедливости на власти как его высшем источнике. Кант отказывается развивать эту мысль дальше как «слишком опасную» (sic!). Второй: неверно соединять (как делает Рехберг) «юриста», в руках которого меч, лежащий на ту чашу весов, где находятся «рациональные основания», с «философом права». Неизбежным результатом такого соединения является то, что *применение* теории к практике становится *жульническим* — оно *подменяет собой* теорию¹⁰. Оба эти момента должны напомнить нам о том альянсе между властителем и его *тайным* философским советником, о котором говорилось в предыдущей главе. Но сейчас нам важнее другое. Согласно Канту, у принципа справедливости есть или всегда должен быть более высокий источник, чем власть, и, конечно же, им может быть только «чистый разум». Далее, поскольку власть («юрист» с мечом в руках) так или иначе направляется «чистым разумом» (тайным философским советником), постольку *существующие* «гражданско-правовые конституции», во всяком случае наиболее «разумная» и «просвещенная» их часть (представленная, скажем, судя по «Ответу на вопрос: Что такое Просвещение?», Пруссией времен Фридриха II), *могут* «устоять» при их сличении с «идеалом разума»¹¹. Радикальный анархизм Рехберга

¹⁰ См.: Letter to Johann Erich Biester. April 10, 1794 // Kant I. Correspondence / A. Zweig (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 477.

¹¹ В эссе «К вечному миру» Кант дает более общую формулу примирения практического разума с во многом неразумной действительностью: «Так как разрушение государственного или всемирно-гражданского объединения, до того как оно будет заменено более совершенным устройством, противоречит политике, *согласной в этом с моралью*, то было бы нелепо требовать решительного и немедленного устранения этих недостатков» (курсив мой. — Б. К.) (Кант И. К вечному миру. С. 292).

неверен — «чистый разум» «слипся» с наличным бытием или, во всяком случае, «санкционирует» его¹². Это и есть самое общее объяснение того, как и каким образом кантовский «чистый разум» оказывается на стороне статус-кво, а не революции и почему последняя «невозможна» как «дело разума», т.е. возможна только как преступление.

Теперь мы можем перейти к тому, что представляет главным аргументом Канта, призванным показать «невозможность» революции. С раннего («докритического») упоения Руссо и до последних своих дней Кант сохранял убежденность в том, что разум может присутствовать в делах людей только как «всеобщая воля»¹³. Широко известно и вряд ли нуждается в еще одном разъяснении принципиальное расхождение Канта с Руссо и «руссоистами» в том, что для первого «всеобщая воля» *не* есть реальный акт, в котором она формируется и проявляется. Я не могу сейчас уходить в обсуждение того, мыслил ли сам Руссо «всеобщую волю» в качестве реального акта, который имел или может иметь место в истории, или же его рассуждения о ней — своего рода

¹² Я согласен с теми комментаторами, которые делают заключение о том, что философия Канта есть *философия одобрения* «просвещенного абсолютизма». Сам «республиканизм», т.е. то, что Кант понимает под ним, есть сторона, продукт, форма эволюции «просвещенного абсолютизма». Иными словами, как остроумно замечает один исследователь, «республиканизм» появляется в «просвещенном абсолютизме» и из него в результате «непорочного зачатия», не запачканный революционным насилием и монархическим подавлением его. См.: Taylor R.S. *The Progress of Absolutism in Kant's Essay What is Enlightenment? // Kant's Political Theory* / E. Ellis (ed.). University Park (PA): Penn State University Press, 2012. Esp. p. 140, 148.

¹³ В появившемся в 1795 г. эссе «К вечному миру» мы находим, к примеру, такую «руссоистскую» формулировку, которую Кант даже не считает нужным развивать и обосновывать: «Общая воля народа в первоначальном договоре... есть принцип всех прав...» (*Кант И. К вечному миру*. С. 268 (примеч.)).

мыслительный эксперимент, дающий инструмент для критики наличной действительности¹⁴.

Для нас важно другое: пусть только в качестве мыслительного эксперимента, но Руссо представлял «всеобщую волю» именно как *акт*, и, что имеет еще большее значение, те *практики революции*, которые считали себя его последователями, отождествляли «всеобщую волю» с конкретными *историческими действиями*. Как отчеканил в одной из своих речей Максимилиан Робеспьер, отвечая на вопрос, *что такое «народ» и его («всеобщая») воля*, — это то, что явилось в «восстании 10 августа»¹⁵. Если «всеобщая воля» — *не исторический акт*, в котором она возникает и посред-

¹⁴ Сильную аргументацию в пользу второго прочтения «всеобщей воли» Руссо дает, в частности, Джудит Шкляр, для которой Руссо — бескомпромиссный критик действительности, но *не революционер*. См.: Shklar J.N. Rereading *The Social Contract* // Shklar J.N. Political Thought and Political Thinkers / S. Hoffmann (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1998. Esp. p. 274 ff.

¹⁵ См.: *Robespierre: 28 December 1792* // Regicide and Revolution. P. 184. Речь идет о штурме Тюильри Национальной гвардией повстанческой Парижской коммуны и силами федератов из Марселя и Бретани 10 августа 1792 г., приведшем к падению монархии. Здесь я тоже хочу уклониться от обсуждения того, были ли якобинцы «истинными руссоистами» и можно ли считать Руссо «духовным отцом» Французской революции. Полагаю, что с *историко-философской* точки зрения на оба вопроса следует ответить отрицательно, но это не имеет никакого значения для наших рассуждений. Относительно (мнимой) революционности Руссо я ограничусь приведением лишь одного его высказывания: «...нет больше лекарств, кроме некоего огромного переворота (à moins de quelque grande révolution), которого следует столь же опасаться, как и того зла, которое он мог бы исцелить; желать его достойно осуждения, а предвидеть невозможно...» Цит. по: *Алексеев-Попов В.С. О социальных и политических идеях Руссо* // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 513. Подробнее об этом см.: *McNeil G.H. The Anti-Revolutionary Rousseau* // *The American Historical Review*. 1953. Vol. 58. No. 4. P. 808–823.

ством которого она выражает себя, то как и в чем она может существовать в качестве «реального предмета», принадлежащего «эмпирическому» миру? Это — ключевой вопрос для Канта.

С его точки зрения, таким «реальным предметом», воплощающим «всеобщую волю», может быть только Закон. Только Закон может превратить некое собрание людей в *народ* как носителя или «субъекта» «всеобщей воли»¹⁶, только он может выступить в качестве «объединяющего основания» «коллективного единства объединенной воли»¹⁷. Без безусловного подчинения Закону воля народа не может быть объединена, следовательно, народ, строго говоря, окажется не народом, а *толпой* — всего лишь агрегатом разнообразных «частных устремлений каждого», и применительно к такому агрегату ни о всеобщей воле, ни о нравственной разумности говорить нельзя совсем¹⁸.

Все что мы (вслед за Кантом) сказали до сих пор о конституировании Законом народа и его всеобщей воли, выглядит как парафраза уже известного нам кантовского рассуждения (из второй «Критики») о том, что добро и зло определяются не *до* морального закона, а *им самим*, т.е. именно он «назначает» нечто быть добром, а нечто — злом¹⁹. Так и здесь: безусловное подчинение Закону конституирует народ в качестве «доброго» — в нравственном и политическом отношении — начала, тогда как любое неподчинение Закону делает его «злым», т.е. неразумной толпой.

¹⁶ Как пишет Кант, «...если существует народ, объединенный законами под верховной властью, то он дан как предмет опыта сообразно с идеей единства этого народа *вообще...*» (Кант И. Метафизика нравов... С. 302–303).

¹⁷ См.: Кант И. К вечному миру. С. 291.

¹⁸ См.: Кант И. Метафизика нравов... С. 303; Кант И. К вечному миру. С. 291.

¹⁹ См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 385–387.

Равным образом в обоих случаях *свобода есть не что иное, как безусловное подчинение*: лишь безусловно подчиняясь моральному закону, мы можем быть свободны (в отношении наших «патологических» склонностей — согласно «главным» этическим сочинениям Канта и в отношении «прирожденной» склонности к злу — согласно «Религии»), и мы можем иметь права, т.е. свободы, лишь столь же безусловно подчиняясь политическому Закону.

Именно эта параллель между моральным законом и политическим Законом приводит Канта к очень сильной (и, как увидим далее, очень спорной) формулировке такого рода: «...*повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть* (во всем, что не противоречит внутренне моральному), — это категорический императив»²⁰. Ни более ни менее! Однако параллель между подчинением моральному закону и политическому Закону наталкивается на огромные и, похоже, непреодолимые трудности, борения с которыми и задают скрытый, но местами пробивающийся на поверхность лейтмотив кантовских рассуждений о «невозможности» революции.

Начнем с того, что напомним: кантовский моральный закон *в принципе* не имеет автора и начала. Понятие «законодатель» в применении к нему означает всего лишь «создатель обязательности по закону», а отнюдь не «создатель закона»²¹. С политическим Законом этот фокус никак не проходит. Политический Закон мог возникнуть только в некоторый момент истории и только в результате *чьих-то* действий *против* кого-то, пусть даже эти насилуемые «кто-то» были в конечном счете облагодетельствованы даром «гражданского общества».

Для самого Канта такое сугубо историческое и сугубо насильственное происхождение *любого* политическо-

²⁰ Кант И. Метафизика нравов... С. 302.

²¹ См.: Там же. С. 136.

го закона, создающего народ как определенную форму общности людей или «форму государства» (в отличие от формы правления и всех других административно-организационных устроений общественной жизни), как сказал бы Карл Шмитт, не подлежит никакому сомнению²². Именно *несомненность* такого начала политического Закона побуждает Канта стращать своих читателей ужасами, которые непременно последуют из их чрезмерной любознательности, из их попыток доискиваться, на каком основании возник Закон, и грозить им наказаниями за само желание такие попытки предпринять²³. Можно сказать, что ключевая *идеологическая* задача, которую Кант ставит перед собой и теми, кого он надеется привлечь на свою сторону, в том и состоит, чтобы реальное «*историческое основание* гражданского устройства» представить в качестве «идеи как принципа практического разума»²⁴. Иными словами, необходимо *помочь* Закону обеспечить забывание собственного происхождения — «закону, который столь священен (неприкосновенен), что стоит лишь *практически* подвергнуть его сомнению, стало быть хотя бы на миг приостановить его действие, как это уже становится преступлением, представляется таким, как если бы он исходил не от людей, а от какого-то высшего непогрешимого законодателя...»²⁵.

²² Поэтому он и пишет, что «при осуществлении этой идеи (гражданского общества. — Б. К.) (на практике) нельзя рассчитывать на иное начало правового состояния, кроме *принуждения*; именно на нем основывается затем публичное право» (Кант И. К вечному миру. С. 291). Или иначе: формирование народа (и его объединенной воли) — «это *действие*, которое может быть начато лишь с помощью завладения верховной властью...» (Кант И. Метафизика нравов... С. 303 и др.).

²³ См.: Кант И. Метафизика нравов... С. 302 и др.

²⁴ См.: Там же. С. 241.

²⁵ Там же. С. 240–241.

Не нужно спешить упрекать Канта в попытках *сокрытия* реальных «исторических оснований» Закона и любых политических институтов и в их мистификации в качестве воплощений «принципов практического разума». Даже Ницше как философская немезида Канта вряд ли упрекнул бы его за такой маневр «сокрытия и мистификации». Наверное, Ницше сказал бы, что этот маневр — проявление «здорового инстинкта», определяющего, «когда нужно ощущать исторически и когда — неисторически». «...Историческое и неисторическое одинаково необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры», и уметь «хорошо и вовремя забывать» — очень важное условие политической стабильности²⁶. Вопросы, которые можно адресовать Канту в связи с этим маневром, таковы: во-первых, достаточно ли полным и успешным был *его* вариант забывания («исторических основ»), во-вторых, *с чьей стороны* произведено его забывание, ибо «забывания вообще» не бывает — оно бывает только *во имя* кого-то или чего-то и *против* кого-то или чего-то. Начнем с первого.

Забвение «исторического основания» Закона во имя стабилизации статус-кво есть преобразование чего-то *особенного и контингентного во всеобщее и необходимое*, благодаря чему особенная воля «завладевающего верховной властью» *на деле* становится всеобщей волей подчиненного ему народа. Забвение, таким образом, есть *позитивный производственный акт*, точнее, *процесс*. Он создает универсальность, необходимость и даже, если это удастся, чистоту рациональности Закона, а стало быть, его неприкосновенность, ибо непочтительное прикосновение к нему не может не быть *злом* как посягательством на самую универсальную разумность. *Полнота забывания*, действительно, предполагает то, как точно выражается Кант, что Закон

²⁶ См.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 164.

представляется исходящим *не* от людей, а от «высшего непогрешимого законодателя». Достичь такой полноты в условиях скептического и критического века Просвещения — в высшей мере трудная задача, и Кант с достойным восхищения мужеством возлагает ее на себя. Ему не вполне удастся справиться со своей задачей. Но вина за это лежит, скорее, не столько на Канте, который, действительно, сделал все, что мог, борясь за забвение «исторических оснований», сколько на самой эпохе Просвещения и великих революций²⁷.

²⁷ Кант, что вполне естественно для него, высоко ценил те примеры сокрытия «исторических оснований», которые давала сама история. Так, он с заметным одобрением пишет об английских «опекунах народа», которым *удалось* замаскировать характер государственного переворота 1688 г. Они смогли «*приписать* низвергнутому монарху добровольный отказ от управления» и сохранить *видимость* преемственности конституции. См.: Кант И. О поговорке... С. 94. Вместе с Кантом отдадим им должное: такая маскировка «исторических оснований», действительно, есть свидетельство огромного мастерства власть имущих, учитывая реальные события, составившие характер этого переворота, — вопиющее нарушение английской (неписаной) конституции и самих основ законности, самоуправство вступивших в стовор элит (когда, по словам Юма, большинством в семьсот человек было определено изменение в жизни десяти миллионов, которых никто ни о чем не спрашивал), наконец, приглашение заговорщиками иноземных интервентов для поддержки переворота, что по любым меркам трудно характеризовать иначе как акт национального предательства. См.: Юм Д. О первоначальном договоре // Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 662. Однако спустя столетие после государственного переворота в Англии 1688 г., насыщенное великой работой критической мысли Просвещения и революциями, изменившими политический ландшафт планеты, успешное повторение блестящего маневра английских «опекунов народа» оказалось крайне затруднено. Французские революционеры, современники Канта, и не пытались его повторить. Кантовская «невозможность» Французской революции — в противоположность его признанию и принятию государственного переворота 1688 г. — тем в огромной мере и объясняется, что французы нарушили *священные* правила

Эпоха Просвещения и революций наложила свой отпечаток на сам способ кантовского обоснования неприкосновенности власть имущих и, следовательно, на его отрицание «возможности» революции (как чего-то иного и большего, чем преступление). Кант замечает: «В самом деле, допустить, что глава [государства] никогда не может ошибаться или быть несведущим в каком-нибудь деле, значило бы считать его боговдохновенным и стоящим выше человечества»²⁸. Кант, как и многие его современники, *так* считать уже не может.

Но что означают слова о том, что глава государства — *не* «боговдохновенный», что он *не* «выше человечества», стало быть, *один из нас*, пусть даже и наделенный, предположим, редкими талантами и добродетелями?²⁹ Как минимум, это означает, что глава государства — не «помазанник божий» и не пророк, устами которого глаголет божество, что нет никакого «божественного права короля» и, стало быть, действительно существуют сутоубо исторические и социальные основания власти. Такие основания *могут* делать функцию верховного правителя, даже «наследственного короля», в известных обстоятельствах *полезной*,

любой власти — правила сокрытия и забвения своих «исторических оснований». Это, а не само по себе публичное цареубийство, которое имело место и в Англии, сделало Французскую революцию «дьявольским злом».

²⁸ Кант И. О поговорке... С. 95.

²⁹ Такое предположение, говоря попутно, для Канта тоже весьма сомнительно, и он дает своим читателям следующий совет *благоразумия*: «...во всяком случае, нельзя принимать в расчет моральный образ мыслей законодателя...» (Кант И. К вечному миру. С. 291). Возможно, это кантовское более осторожное выражение известной *политической максимы* Юма — считать всех людей, и в первую очередь политиков, «плутами», хотя в действительности не каждый из них «плут». См.: Hume D. Of the Independency of Parliament // Hume D. Essays Moral, Political, and Literary / E.F. Miller (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1985. P. 42.

но никак не более того³⁰. При этом вопрос о ее полезности, бесполезности или вредности по самому своему характеру открыт для споров, и такие споры могут вестись *только* с позиций интересов и мнений разных общественных групп, а никак не с позиции «принципов практического разума», которому и сказать-то об этом совершенно *нечего*. Иными словами, «обмирщение» главы государства и превращение его в «одного из нас» *низводят* вопрос о его власти с уровня «формы государства» (того, чем являемся «мы — народ») на уровень формы правления (т.е. той или иной организации институтов управления и политического представительства)³¹. А это — уже *совсем другое дело*, в рамках которого воля главы государства *перестает быть* «всеобщей волей» народа и становится в лучшем случае одним из ее особых слагаемых (если короля вообще терпят и хоть в какой-то мере в политическом отношении воспринимают его серьезно).

Сказанное выше можно выразить и иначе. Воля главы государства до тех пор *есть* всеобщая воля, т.е. вторая немыслима вне первой, пока единство народа

³⁰ «Полезной» в том смысле, в каком описывает полезные функции «парламентского монарха» Макс Вебер. Отметим, что ключевой из них, в исполнении которой монарха не может подменить никакой избранный президент, является сугубо «негативная» — функция *ограничения* борьбы политиков за власть самим фактом занятия королем высшей, хотя по существу и безвластной позиции в государстве. См.: Weber M. Economy and Society / G. Roth, C. Wittich (eds). Berkeley (CA): University of California Press, 1978. P. 1148.

³¹ Систематическое и теоретически фундаментальное различие «формы государства» («политической формы») и «формы законодательства и правительства» проведено Карлом Шмиттом. Он же подробно объясняет, почему различие между ними, как правило, игнорируется «буржуазным правом», иными словами, почему оно вынуждено «игнорировать суверена, будь этим сувереном монарх или народ». См.: Шмитт К. Учение о конституции (фрагмент) // Шмитт К. Государство и политическая форма / пер. О. Кильдюшова. М.: Изд. дом ВШЭ, 2010. С. 98.

существует как то, что Эрнст Канторович называл политическим «мистическим телом» короля (*Corpus Mysticum*). Оно находится лишь во временном сочетании с физическим телом данного короля, но пребывает в бесконечном соотношении с королевским достоинством как таковым, олицетворяемым идущими на смену друг другу монархами, которые в своей последовательности делают это достоинство бессмертным (*Dignitas non moritur*)³².

Это политическое «мистическое тело» короля и подтачивал, подрывал, лишал жизненных соков весь век Просвещения задолго до великих революций, подведших его итог (конечно, эти процессы начались еще в предыдущем столетии, и первая Английская революция, в особенности мощной пропагандой левеллеровских «агитаторов», а также публичным судом над королем и его казнью, многое сделала в этом направлении). Век Просвещения делал это, превращая «мистическое тело» в бюрократическую машину централизованных «просвещенных» монархий. И роль в этой профанации королевской власти таких рьяных слуг трона, как французские меркантилисты и немецкие камералисты, была неизмеримо значительнее, чем роль всех вольнодумцев и политических оппозиционеров вместе взятых³³. В итоге, как замечает Карл Шмитт, «для философии Просвещения король есть не что иное, как *premier magistrat* — первый и, если все происходит разумным образом, наиболее просвещенный чиновник, который лучше всего может позаботиться о благе своих менее просвещенных подданных. Однако таким образом не возникает ни наследствен-

³² См.: Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014 (особенно главы 5 и 7).

³³ См.: Raeff M. The Well-Ordered Police State and the Development of Modernity in Seventeenth- and Eighteenth-Century Europe: An Attempt of a Comparative Approach // The American Historical Review. 1975. Vol. 80. No. 5. P. 1221–1243.

ности, ни легитимности монархии. И если у государя отсутствует подобное качество просвещенного человека, то отпадает и обоснование»³⁴.

Кантовский законодатель или глава государства и рассуждает так, как и следует рассуждать благовоспитанному и благонамеренному чиновнику, пекущемуся о тех, кто вверен в его попечение. Для него «камнем правомерности всякого публичного закона» является следующий принцип: «...если закон таков, что весь народ *никаким образом не мог бы* дать на него своего согласия, то он несправедлив...» И в качестве примера такого *несправедливого* закона Кант тут же приводит то, что являлось воистину *становым хребтом* политического «мистического тела» короля, — «закон о том, чтобы какой-то класс *подданных* пользовался по наследству преимуществами *сословия господ*»³⁵. Более того, используя этот «пробный камень правомерности», кантовский законодатель рассуждает *так же, как должны рассуждать мы все*, т.е. самые обычные люди, тестируя возможные максимы наших поступков на универсальность, на то, представимы ли они в качестве «всеобщих законов природы». Это и есть окончательное доказательство того, что высший законодатель, утратив всякую мистику божественного вдохновения и, следовательно, лишившись всякого права претендовать на то, что его суждения непосредственно выражают «всеобщую волю», становится «одним из нас», но наделенным *нами* специфическими функциями (это функции репрезентации нас, легитимации существующих порядков, сдерживания происходящей в нашем обществе политической борьбы и т.д.).

Но здесь-то и обнаруживается величайший парадокс кантовского обоснования «невозможности» революции. Король-чиновник, «один из нас», наделен-

³⁴ Шмитт К. Учение о конституции (фрагмент). С. 163.

³⁵ Кант И. О поговорке... С. 87.

ный некоторыми специфическими функциями и никоим образом не стоящий «выше человечества», вдруг все же оказывается совершенно особым существом, на которое *никакие* правила общежития, включая самые универсальные и элементарные, *не* распространяются. «...Властелин государства, — настаивает Кант, — имеет в отношении подданных одни только права и никаких обязанностей, к которым можно было бы его принудить»³⁶. Вообще-то прав без обязанностей не может быть *даже логически* — права как мои законные требования чего-то есть *ничто*, если им не соответствуют чьи-то обязанности предоставить мне требуемое по праву, и в той же мере и по той же причине я *обязан* уважать права других, аналогичные тем, которые я заявляю в качестве моих прав³⁷. Права, оторванные от обязанностей, есть всего лишь возможности принуждения *вне закона*, есть то, что Джорджо Агамбен называет «чистым насилием без логоса»³⁸, — тирания как таковая.

³⁶ Кант И. Метафизика нравов... С. 241.

³⁷ О невозможности существования прав без обязанностей см.: Birch F. *This Freedom of Ours*. Cambridge: Cambridge University Press, 1937. P. 208 ff. Классическое представление корреляции прав и обязанностей дает Гегель. См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. § 486. М.: Мысль, 1977. С. 327. В настоящее время в связи с проблемой экстерриториальности довольно активно обсуждаются так называемые универсальные права человека, отделенные от соответствующих универсальных обязанностей. См.: Skogly S.I. *Extraterritoriality: Universal Human Rights without Universal Obligation* // *Research Handbook on International Human Rights Law* / S. Joseph, A. McBeth (eds). Cheltenham (UK): Edward Elgar, 2011. P. 71–96. Я не могу сейчас углубляться в эту специальную тему, но скажу, что мне страшно представить то, что может произойти с Европой в ходе и в результате нынешнего миграционного кризиса, если принцип «права без обязанностей» будет действительно взят на вооружение европейскими законодателями.

³⁸ См.: Agamben G. *State of Exception* / transl. K. Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 40.

Кантовский тиранический властелин с правами без обязанностей в самом деле похож на странную «промежуточную» фигуру переходного времени, которой нет места ни в средневековой политической теологии «мистического тела» короля, ни в прозе королевской «чиновничьей», а позднее — и развлекательно-медийной жизни собственно Нового времени. Первую кантовский властелин безвозвратно покинул, утратив не только божественное вдохновение, но и — как бы странно это ни показалось на первый взгляд — *обязанности*. В средневековых «зерцалах князей», включая такой их непревзойденный образчик, как «*De regimine principum*» Фомы Аквинского, *обязанностям* монарха — и перед Творцом, и перед подданными, в отношении которых властелин *должен быть* «добрым пастырем», уделялось особое, повышенное внимание (см., к примеру, главы 1 и 2 Книги второй указанного сочинения Фомы). *Соответственно* Фома — в прямую противоположность Канту — открыто признаёт «право на восстание» подданных против монарха, оказавшегося тираном, игнорирующим или нарушающим свои обязанности, и прямо заявляет о том, что массы, низлагая его, *не* ведут себя вероломно по отношению к нему, пусть даже раньше они изъявляли ему свою покорность, поскольку он *сам* заслужил того, что «договор с подданными не соблюдается»³⁹.

В то же время кантовский властелин, конечно, и не король-чиновник или король-шоумен позднейших времен именно вследствие претензий (уже ничем не подкрепленных) на непосредственное выражение «всеобщей воли» и отказа от вменяемых ему обязанностей перед другими членами общества. Кантовский властелин *парадоксален* как раз тем, что вроде бы *не* стоит над обществом (или человечеством) и в то же

³⁹ См.: *Aquinas Thomas St. On Kingship. To the King of Cyprus (49)* / transl. G.B. Phelan. Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949. P. 27.

время, не имея никаких обязанностей перед другими, находится *вне* общества.

С точки зрения главного обвинителя Людовика Капета Луи Антуана Сен-Жюста, это и *есть* основной признак тирании и именно за *это* бывший король должен быть казнен. На первый взгляд может даже показаться удивительным то, насколько близки друг к другу или буквально совпадают аргументы Сен-Жюста, требующего казни короля, и аргументы Канта, стремящегося обосновать его неприкосновенность.

Сен-Жюст полностью согласен с Кантом в том или Кант повторяет мысль Сен-Жюста о том, что король *не* может быть судим по праву, применимому к гражданам, причем по праву, и как оно существовало при старом (монархическом) режиме, и как оно существует в условиях республики. Это так, поскольку король никогда не был частью общества граждан и нормы общества не могут на него распространяться (говоря кантовским языком, отрицая обязанности перед другими, король сам вынес себя за рамки гражданского общества). Правда, в отличие от Канта Сен-Жюст считает, что король может и должен быть судим по «праву народов», т.е. именно как «чужак», наносивший «нам» вред.

Далее, король, как полагает Сен-Жюст опять же в полном согласии с Кантом, *не* может быть судим за что-либо, что он творил в качестве короля и до тех пор, пока он им оставался, поскольку *все*, что он творил, *тогда* было законом. Но — настаивает Сен-Жюст в противоположность Канту — его можно и нужно судить именно за то, что *тогда* любое проявление его воли *было* законом, т.е. за то, что он *был* королем, поскольку быть королем означает *отрицать* суверенитет народа. В этом и состоит смысл знаменитой фразы Сен-Жюста о том, что «никто не может править невинно»⁴⁰.

⁴⁰ В главе 8 более раннего сочинения «О духе Конституции» Сен-Жюст делает очень тонкое замечание такого рода,

И, пожалуй, самое главное. Сен-Жюст и Кант единодушны в том, что в споре между королем и народом *не* может быть никакого высшего судии («главы над главой», как выражается Кант⁴¹) и в то же время ни одна сторона не может *судить*, ибо это означало бы «быть судьей в своем собственном деле», что противоречит самой идее «справедливого суда»⁴². Однако из этого единодушия вытекают прямо противоположные выводы. Вывод Канта: поскольку народ, «желающий быть судьей в своем собственном деле», стал бы в одном лице и подданным, и сувереном, а это противоречит праву, постольку судьей должен оставаться *имеющийся суверен*. «Следовательно, изменения в (имеющем изъяны) государственном устройстве, которые иногда требуются, могут быть произведены только самим сувереном путем *реформы*, а не народом, стало быть, путем *революции*...»⁴³. Вывод Сен-Жюста: поскольку *судить*, действительно, нельзя — нужно *действовать*, а именно *основать республику*. «Революция начинается, когда умирает тиран»⁴⁴. Новое «историческое основание» новой формы государства *открыто* признаётся (и к его установлению призывает Сен-Жюст), и оно отменяет все фикции «принципов практического разума», которые были заложены операцией забвения в основание старого режима, обеспечивали неприкос-

что при конституции монарх может не «править», а только «управлять». В этом и есть намек на необходимость различения «формы государства» и «формы управления», которое мы обсуждали выше. См.: Regicide and Revolution. P. 124 (примеч.).

⁴¹ Кант И. О поговорке... С. 90.

⁴² См.: Там же.

⁴³ См.: Кант И. Метафизика нравов... С. 243, 244–245.

⁴⁴ Saint-Just: 27 December 1792 // Regicide and Revolution. P. 176. Все предыдущие аргументы Сен-Жюста приведены по его речи от 13 ноября 1792 г. См.: Saint-Just: 13 November 1792 // Ibid. P. 120–127.

новенность короля и показывали «невозможность» революции.

В плане *аргументации* Сен-Жюст и Кант по большому счету расходятся только в одном. С точки зрения Канта, «до того, как появляется всеобщая воля, народ не имеет никакого права принуждения по отношению к своему повелителю, потому что только через него народ и может по праву принуждать; когда же всеобщая воля существует, также не может иметь место принуждение народа по отношению к повелителю, так как сам народ был бы тогда верховным правителем; следовательно, народу никогда не может принадлежать право принуждения по отношению к главе государства (право сопротивляться ему словом или делом)»⁴⁵.

Надо полагать, Сен-Жюст согласился бы с первой частью этого рассуждения — той, в которой речь идет о ситуации *до* появления всеобщей воли. Но вторую часть он бы отверг. В ситуации, характеризующейся присутствием лишенного божественного вдохновения монарха, который, тем не менее, настаивает на своей полной безответственности перед подданными, всеобщая воля *только и может* проявиться как *действие* самоорганизующегося народа (разумеется, создающего свое альтернативное политическое представительство и руководство) *против* такого властителя. И это действие будет *суверенным*, поскольку суверенность вообще состоит в закладывании «исторических оснований», над которыми уже «потом» проводятся всяческие операции их забывания и переодевания в разного рода фикции, включая те, которые можно называть «принципами практического разума»⁴⁶.

⁴⁵ Кант И. О поговорке... С. 93.

⁴⁶ Великолепной иллюстрацией таких операций забывания-переодевания является история «символа Бастилии», написанная Гансом-Юргеном Лузебринком и Рольфом Рейхардтом. См.: Lüsebrink H.-J., Reichardt R. The Bastille: A History of a Symbol of Despotism and Freedom. Bicentennial Reflections on

Хотя при всех таких забываниях-переодеваниях что-то остается им неподвластно, что-то остается нередуцируемым к ним. Это что-то — возможность момента (и память о моменте), когда вопреки всем «объективным обстоятельствам», всем угрозам и советам благоразумия жизнь какой-то части людей перестает измеряться стоимостью, перестает находиться в отношениях эквивалентности с также имеющими свою стоимость благами, вполне доступными, если «играть по правилам», и *вступает в отношение с абсолютным*. С абсолютным «нет!» каким-то конкретным формам угнетения, унижения, подавления, которые еще вчера были просто «данностью», просто составляющими и сторонами того, как «идет жизнь».

Такие моменты прерывают нить истории, выламываются из нее или, скажем так, превращают течение эволюции в историческое время, во время, когда история *делается*. О них Мишель Фуко скажет, что это моменты, когда «субъективность (не великих людей, а кого угодно) проникает в историю и сообщает ей дыхание жизни»⁴⁷. Поэтому их и нужно забыть и переодеть во что-то пристойное, вроде «принципов практического разума». Иначе историческое время нельзя загнать в русло «течения эволюции». Но они все же присутствуют в нашей «обычной» жизни — хотя бы в том, что никакая самая «разумная» власть не бывает «абсолютно абсолютной». Поскольку у свободы в восстании всегда остается последняя точка, за которую она может уцепиться и на которой она может удержаться. И самые успешные в делах забывания-переодевания власть имущие *знают это*, хотя делают все, чтобы это знание не выказать перед «толпой». А вдруг это подтолкнет ее к превращению в народ...

the French Revolution / transl. N. Schürer. Durham (NC): Duke University Press, 1997. Esp. Editor's Introduction and ch. 4.

⁴⁷ Foucault M. Is It Useless to Revolt? // Philosophy and Social Criticism. 1981. Vol. 8. No. 1. P. 8.

Относительно кантовского забывания («исторического основания») нам осталось только ответить на второй из поставленных вопросов: с чьей стороны оно производится? Впрочем, многое уже должно быть ясно из вышесказанного. Как мы помним, Закон наличного статус-кво *нужно* представлять в качестве «священного», исходящего не от людей, а от «какого-то высшего непогрешимого законодателя», т.е. *нужно* по возможности полностью забыть его «историческое основание» и ни в коем случае не доискиваться до него. В противоположность этому, согласно Канту, *революционное* «историческое основание» *никогда* не должно быть забыто. Его *нужно* рассматривать «как преступление, остающееся *навек* и совершенно неизгладимое...» (курсив мой. — Б. К.). Его следует трактовать как «то, что теологи называют грехом, который не может быть прощен ни на этом, ни на том свете»⁴⁸.

Предельная жесткость этих заявлений даже заставляет недоумевать относительно того, каким образом возможна стабилизация нового режима, с которым Кант с надлежащим *конформизмом* вполне готов примириться постольку, поскольку этот (постреволюционный) режим смог утвердиться: «...Если революция удалась (sic!) и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного повиновения правительству, которое обладает теперь властью»⁴⁹. Как возможно *честное* повиновение порядочных людей тому правительству, на котором лежит страшнейший грех, не подлежащий прощению не только на том, но и *на этом* свете, — остается полнейшей загадкой, особенно в том случае, если наставление относительно честного повиновения отпетым

⁴⁸ Кант И. Метафизика нравов... С. 243 (примеч.).

⁴⁹ Там же. С. 245.

преступникам исходит от этика, известного крайней строгостью своих принципов⁵⁰.

Забывание «исторического основания» *со стороны власть имущих* создает ту асимметрию рациональности между ними и подвластными, которую классически описал еще Аристотель. В самом деле, Закон, ставший «священным» вследствие забвения его «исторического основания», наделяет сверхчеловеческим достоинством непогрешимости как его (уже мифологизированных) учредителей, так и их преемников, включая нынешних властителей. Они и предстают, говоря языком Аристотеля, теми «создателями» (скажем, народа как общности), которым *принадлежит* их «произведение». Именно потому что последнее не только «причастно разуму», но и вообще обладает существованием лишь постольку, поскольку питается разумом «создателей», разумность «произведения» есть лишь отблеск разумности «создателей» и *качественно* отличается от последней *неспособностью судить самостоятельно*. «Обладать нравственной добродетелью во всей полноте», пишет Аристотель, может только «начальствующий». «Убором женщине служит молчание». Оно же, надо думать, служит если не убором, то знаком приличия рабу и всем остальным категориям зависимых и подчиненных⁵¹.

То же самое приличествует и кантовскому «народу» (как «произведению» начальствующих): «...при существующем уже гражданском устройстве народ не имеет больше никакого опирающегося на право суждения,

⁵⁰ Я не берусь доказывать, что данное наставление есть, так сказать, политическое расширение того относящегося к частной жизни поучения *честно* сдавать злодею невинную жертву, которое Кант дает нам в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» (см.: Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 256–262), но параллель между первым и вторым напрашивается сама собой.

⁵¹ См.: Аристотель. Политика. 1260 а // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 400.

чтобы определить, как управлять этим устройством»⁵². Именно это и требовалось доказать! Забвение «исторического основания» со стороны власть имущих и подстановка на его место фикций «принципов практического разума» есть *в первую очередь* операция монополизации политически значимых суждений власть имущими. «Глава государства, — подчеркивает Кант, — должен быть правомочен самостоятельно и единолично решать, содействует ли это (законодательство, направленное на счастье народа. — Б. К.) процветанию общества, необходимому для обеспечения его внутренней силы и прочности...»⁵³. Стоит ли на фоне этого обращать внимание на «нюансы» вроде такого, что вопрос о содействии «народному счастью» должен решаться сугубо под углом зрения того, способствует ли он *прочности данного режима* (во главе с теми же власть имущими), а отнюдь не «качества жизни» самих подданных?

Подведем некоторые итоги. Кантовская «невозможность» революции как практики, руководствующейся принципами⁵⁴, есть ее невозможность в условиях сохраняющегося данного режима господства выявить его «историческое основание», устранить скрывающие его фикции «принципов практического разума» и заложить новое «историческое основание» нового строя. Такое понимание «невозможности» революции *верно*, как верен любой трюизм. И оно же абсолютно бесполезно для постижения того, *как* происходят революции, *что* делает их возможными и *в чем* состоят их свершения. При всей своей *познавательной*

⁵² Кант И. О поговорке... С. 90.

⁵³ Там же. С. 89.

⁵⁴ «...*Практикой*, — подчеркивает Кант, — называется не всякое действие, а лишь такое осуществление цели, какое мыслится как следование определенным, представленным в общем виде принципам деятельности» (Кант И. О поговорке... С. 61).

беспольности кантовский трюизм «невозможности» революции как практического действия, т.е. действия согласно принципам, имеет только одно *практическое* значение, и состоит оно в *нормативном* запрете революций⁵⁵.

Самое вопиющее и наглядное нарушение данного запрета, осуществляющееся, так сказать, в *чистом виде*, — это революционный *открытый* суд над королем и его *публичная* казнь. Поэтому оно и есть «*crimen immortale*» — преступление «неизгладимое» и

⁵⁵ Некоторые исследователи, пытаясь изобразить отношение Канта к революциям как более «сложное» и содержательно «богатое», чем абсолютный нормативный запрет их, нередко ссылаются на его известные высказывания о Французской революции из «Спора факультетов». Там Кант описывает вызываемый ею у *зрителей* «отклик, граничащий с энтузиазмом», само выражение которого свидетельствует о наличии «морального начала в человечестве». См.: Кант И. Спор факультетов // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 102. При этом проходят мимо тех относящихся к абсолютному запрету революций замечаний, которые Кант делает *тут же*, в том же параграфе, в котором речь идет об «отклике, граничащем с энтузиазмом»: «революционный путь» *всегда* «несправедлив», *нельзя* требовать «другого правительства, кроме такого, в лице которого народ участвует в законодательстве», «благоразумный человек» *никогда* не решится на «эксперимент», подобный Французской революции, и т.д. Кстати говоря, сам «энтузиазм» в качестве аффекта «не заслуживает полного одобрения, ибо аффект как таковой достоин порицания». См.: Там же. С. 102–104. Но важнее другое: Кант с самого начала заявляет, что Французская революция *не* интересует его как реальное событие. Точнее, она есть для Канта событие *воздействия* на «образ мышления зрителей», т.е. на то, как мыслят те безучастные, посторонние наблюдатели, которые *не* делают и не собираются делать *что-либо* для того, чтобы как-то на деле повлиять на ход (и возможный исход) революции. Все, чем они занимаются, — это любование возвышенностью собственного «образа мышления». Я не могу себе представить, каким образом *это* можно считать свидетельством «более позитивного» отношения Канта к революции, которая ведь только и существует в действительности как «реальное событие».

остающееся на веки веков⁵⁶. Суть дела тут, конечно, не в умерщвлении короля как таковом. Верховных властителей всякого рода, включая самых сакральных, в истории убивали сотнями (или тысячами?) и нередко — гораздо более жестоким образом, чем тот, каким казнили Людовика Капета (или до него в Англии — Карла I). Но все эти несчетные умерщвления «помазанников», «живых воплощений божества» и «носителей высшего разума» не оказывали ни малейшего воздействия на *принцип* «бессмертия королевского достоинства». Этот принцип можно было разбить только *другим принципом*, а не *фактом* убийства очередной августейшей особы — принципом суверенитета народа, который и выразил себя (если возвратиться к Сен-Жюсту) в казни (бывшего) короля *как короля*, а не короля как политика или частного лица, совершившего те или иные ошибки или злодеяния⁵⁷. Утверждение суверенитета народа, т.е. *действие из принципа*, т.е. *практика* в высшем кантовском же понимании этого термина, делает для Канта суд над (бывшим) королем и его последующую казнь «*crimen immortale*». В этом и выражается непримиримый антагонизм кантовского либерализма и демократии.

Для Канта «*демократия* в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые, тем не менее, не все, — это противоре-

⁵⁶ Тонкий и глубокий анализ кантовского «*crimen immortale*» в связи с производством «повествований о начале» см.: Žižek S. For They Know Not What They Do. L.; N.Y.: Verso, 2008. P. 203–209.

⁵⁷ Такое значение открытости и публичности процесса над Людовиком Капетом очень убедительно показал Майкл Уолцер. См.: Walzer M. Regicide and Revolution // Social Research. 1973. Vol. 40. No. 4. P. 617–642.

чие общей воли с самой собой и со свободой»⁵⁸. Здесь речь идет именно об одной из ключевых характеристик *современной* демократии (а не о специфических дефектах, реальных или мнимых, древней полисной демократии): в ее рамках нет и не может быть «руссоистского» единодушия, любое решение (большинства) всегда принимается «против» кого-то, кто не согласен (меньшинства). Видеть в этом *деспотизм* и противоречие всеобщей воли самой себе можно лишь в том случае, если совершенно не понимать того (или сознательно игнорировать то), что всеобщая воля является себя — в качестве «исчезающего посредника» — только в закладывании «исторического основания», в установлении *формы государства*, а отнюдь не в повседневном его функционировании, не в *форме управления* им, которая от этого отнюдь не обязательно становится «деспотической».

Но это-то демократическое (народное) закладывание демократического «исторического основания» и является для Канта, как мы знаем, «невозможным» и недопустимым. Поэтому он и девальвирует, сколь возможно, не только революцию, но и само понятие формы государства. Она оказывается у Канта «всего лишь буквой [littera] первоначального законодательства», и вообще «для народа несравненно важнее способ правления, чем форма государства...»⁵⁹. Не допуская явления всеобщей воли в закладывании «исторического основания» демократического строя, Кант больше нигде ее не находит и поэтому отождествляет ее с волей власть имущих, какие уж они ни есть — и не «боговдохновенные», и со своими слабостями и ошибками... Мы же, сколь бы нам «ни приходилось солоно» от того, что они творят, *должны* думать, что властители *не* хотят поступать с нами несправедливо, должны беспре-

⁵⁸ Кант И. К вечному миру. С. 269–270.

⁵⁹ См.: Кант И. Метафизика нравов... С. 267; Кант И. К вечному миру. С. 270.

кословно подчиняться им и уж в совсем крайнем случае покорнейше представлять им петиции и молить их приоткрыть глаза на наши страдания, не нарушая их покой дерзкой мыслью о том, что им и так все отлично известно⁶⁰. (А если нет, то их следует вышвырнуть еще быстрее как совершенно непригодных к государственной работе.)

И вот теперь — в свете вышесказанного — нам совсем просто ответить на вопросы о том, что такое «злой разум», «безусловно злая воля» и кто такие «дьявольские существа», само понятие которых не применимо к человеку. «Злой разум» — такой, который отказывается играть по правилам *господствующего* разума. «Безусловно злая воля» — такая, которая *из принципа* стремится вскрыть «историческое основание» существующей власти, отменить обеспечивающие его забывание и осуществляющие его переодевание «принципы практического разума» и утвердить новое «историческое основание» государства и общественного строя. «Дьявольские существа» — это демократы, которые *делают* демократию. В грандиозных ли исторических масштабах (нации, региона, мира), только ли на своем рабочем месте или в своей соседской общине, но именно *делают* ее, а не всего лишь участвуют в ритуалах, называемых власть имущими «демократическими» и призванных вновь и вновь подтверждать *их* право на власть и *нашу* покорность ей. И Кант, несомненно, прав в том, что *такое* понятие «дьявольских существ» не применимо к человеку, каким он представляет его себе, — к благонамеренному обывателю, считающему своим *долгом* подчиняться любой власти, которая существует «здесь и сейчас», и усматривающему в этом подтверждение своей высокой моральности.

Слегка перефразируя Ницше, можно сказать, что «дьявольское существо» — это недостаточно «вы-

⁶⁰ См.: Кант И. О поговорке... С. 89, 95.

дрессированное животное»⁶¹. Хотя, пожалуй, к нашему предмету лучше подходит другая мысль философа: «дьявольское существо» — это такое существо, которое стремится преодолеть «узкую, мелкогражданскую мораль»⁶² (благонамеренного обывателя) и выйти к более «свободной и высокой» морали *общественного* человека. Но именно к *морали*, в которой чистый долг, «долг ради долга» не может не занимать центральное место.

⁶¹ См.: *Ницше Ф. К генеалогии морали* // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 440.

⁶² *Ницше Ф. Утренняя заря* // Ницше Ф. Утренняя заря. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре». Переоценка всего ценного. Веселая наука. Минск; М.: Харвест — АСТ, 2000. С. 74–75.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Однако в «Религии в пределах только разума» мы также читаем: «Признаюсь, что мне решительно не по вкусу употребляемые порой даже и очень умными людьми выражения: известный народ (в смысле введения узаконенной свободы) не созрел для свободы; крепостные помещика для свободы еще не созрели; и далее: для свободы веры люди вообще не созрели. Но, если исходить из подобных предположений, свобода никогда и не наступит, ибо для нее нельзя *созреть*, если предварительно не ввести людей в условия свободы (надо быть свободным, чтобы иметь возможность целесообразно пользоваться своими силами на свободе). Первые попытки бывают, конечно, вполне неумелыми и обыкновенно сопровождаются большими затруднениями и опасностями, чем те, которым подвержен человек, не только подчиняющийся другим, но и состоящий на их попечении; однако для пользования своим разумом созревают не иначе как в результате *собственных* усилий (но чтобы предпринять их, нужно быть свободным). Я не имею ничего против, если власти, вынуждаемые обстоятельствами момента, будут отодвигать освобождение от этих трех оков весьма и весьма далеко. Но превращать в принцип то положение, что для подчиненных им людей свобода вообще не годится и поэтому справедливо постоянно отдалять их от нее, — это уже вторжение в сферу власти самого божества, которое создало человека для свободы»¹.

Что это? Еще один парадокс и без того пронизанного парадоксами сочинения? Люди сами *обучаются* свободе на собственном *опыте*? И обучаться ей, или «созревать» для нее, они могут, лишь *уже* будучи свободными, т.е. находясь в «условиях свободы»? Получа-

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 262–263 (примеч.).

ется, как кажется, совсем уж невозможный парадокс: надо *быть* свободным для того, чтобы *стать* свободным (научиться «целесообразно пользоваться своими силами на свободе»).

Вся (возможно, лишь кажущаяся) парадоксальность этой формулировки состоит в том, что в *обоих случаях* — «быть» и «становиться» — речь идет именно об «эмпирической» свободе, т.е. о свободе *человека* в *конкретных обстоятельствах* и относительно их (в обстоятельствах крепостной зависимости, притеснений на религиозной почве, авторитарного режима, отказывающегося вводить «узаконенную свободу», и т.д.). Если бы в одном из этих случаев речь *не* шла об «эмпирической» свободе, то мы, вероятно, не заметили бы парадокса или приняли бы его за хорошо нам известное из всех трех кантовских «Критик» соотнесение некоего варианта «чистой» свободы («трансцендентальной свободы» чистого разума, «моральной свободы», тождественной исполнению долга, практического разума и т.д.) и свободы «эмпирического» поступка.

При соотнесении «чистой» свободы и свободы «эмпирического» поступка «быть свободным» *тоже* оказывается условием для того, чтобы «становиться свободным» (в поступке). Но парадокс при этом не возникает именно потому, что «быть свободным» — в отличие от «становиться свободным» — *не* принадлежит действительности, а остается нормативным предписанием или, в случае чистого спекулятивного разума, условием избегания регресса в бесконечность при попытке мыслить целокупность явлений. Однако и в том, и в другом случае — и когда «быть свободным» и «становиться свободным» принадлежат «эмпирической» действительности, и когда одно из них относится к сфере умопостигаемого, а другое — к чувственно воспринимаемому миру — сохраняется общее представление о том, что *свобода может возникать только из свободы*, что необходима «причинность свободы» (если использовать понятие «Критики чистого

разума»²) для того, чтобы был возможен свободный поступок или происходило наше становление в качестве свободных существ.

Однако если в «Критиках» «быть свободным» *во времени*, т.е. в истории, действительности людей и т.д., совершенно невозможно и даже нелепо, то в процитированном выше фрагменте «Религии» «быть свободным» перемещается в лоно времени и вследствие этого вступает со «становиться свободным» в совершенно новые (по сравнению с «Критиками») исторические и функциональные связи. Эти связи и выявляют *необходимую* сопряженность свободы со злом. Более того, их понимание позволяет свести вместе две пропозиции Канта, которые, начиная с Введения, были предметом наших размышлений: «зло возможно по законам свободы» и «история свободы [начинается] со зла»³.

В самом деле, во времени истории, в историческом времени «быть свободным» в качестве условия «становиться свободным» может означать только *стремиться* к освобождению от того, что идентифицировано как «несвобода». «Быть свободным» существует здесь не как факт наличного бытия (таким фактом свобода вообще не может стать), но как деятельное стремление⁴, которое тоже *есть часть действительности*, только понятой *не абстрактно* в качестве *ставшего*, а *конкретно* и диалектически — в качестве становления. Но такое стремление может порождать-

² Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 327.

³ Кант И. Религия... С. 106; Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 79.

⁴ Суть деятельного стремления определяется переходом, пользуясь выражением Альбера Камю, от *умозрительной* «формулы “нужно было бы, чтобы это существовало”» к формуле “я хочу, чтобы было так”» (Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 128).

ся — в качестве необходимого, но еще не достаточно-го условия — только некоторым злом, только тем, что признано несвободой.

В этом смысле, конечно же, «история свободы» может начинаться (и каждый раз на каждом новом этапе истории возобновляться) *только* со зла, и с точки зрения статус-кво, скрепой или стеновым хребтом которого является данное зло, сама свобода, протестующая против него, неизбежно предстанет злом. Поскольку в историческом времени — в отличие от умопостигаемого мира, в котором существует чистая идея свободы, — *свобода начинается с несвободы* (так же как справедливость — с несправедливости, равенство — с неравенства и т.д.)⁵, кантовская пропозиция о *генетической* связи свободы и зла *верна*.

Но мы сказали, что зло в качестве генеалогической причины свободы является ее необходимым, но еще не достаточным условием. Таковым может быть только решение противостоять злу, *отменить его каузальность* в отношении меня или нас посредством освободительного действия, которое *само выступит причиной* новой серии событий в реорганизованной действительности. Такое действие будет «свободной причинностью» в отношении мира, каким он был раньше, поскольку каузальная схема этого мира меняется освободительным действием — оно *вызвано* этой

⁵ Производность свободы от несвободы в качестве общего генеалогического «принципа» свободы верна лишь для *современного мира*, в который «для-себя-сущая свобода» уже исторически «введена». Там и тогда, где и когда свобода предстает, как писал Гегель, «еще как нечто *природное*», как некое *специфическое* и естественным образом *данное* состояние (данное обстоятельствами рождения, богоизбранностью или чем-то иным в этом духе), свобода и несвобода противостоят друг другу как всего лишь застывшие противоположности, не заключающие в себе динамики возникновения (новой) свободы из наличной несвободы. См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. § 433, 482. М.: Мысль, 1977. С. 245, 324.

схемой (и потому никак не является беспричинным), но *оказывается противодействием* ей и ее отрицанием. Старая каузальность мира обращается событием освободительного действия *против* себя самой, саму себя подрывает и упраздняет и тем самым «запускает» новую каузальность, не «выводимую» из прежней по законам ее собственной логики⁶.

Так по «законам свободы» совершается зло в отношении наличной формы бытия, и если эту форму бытия отождествлять с бытием как таковым или с *единственно* разумной формой бытия, то творимое освободительным действием зло предстанет *абсолютным* или абсолютно невозможным для человека злом — «мятежом» против морали как таковой. Вопрос о морали, причем о морали именно *кантовского* типа, морали безусловного исполнения долга, встает именно при объяснении того, *как* формируются и *что* делает возможными такие решения о начале освободительного действия или участия в нем, которые вводят «причинность свободы» в историю.

Насколько *такой* подход к постижению и осмыслению свободы, отправляющийся от освободительных практик человека и учитывающий роль, которую в них играют формальные и «внеисторические» моральные

⁶ Конечно, в исторической действительности старая каузальность никогда не может быть отменена полностью, «старый мир» никогда не бывает разрушен «до основания», а новая каузальность и «новый мир» есть в лучшем случае лишь реорганизация элементов и форм, унаследованных от прошлого, отчасти поставленных в новые соотношения друг с другом. Весьма целесообразно не только исследования революций, но и философские рассуждения о «причинности свободы» начинать с воскрешения в памяти первых абзацев Предисловия к книге Токвиля «Старый порядок и революция», в которых он описывает то, *как* самое радикальное отрицание прошлого, которым была Французская революция, осуществилось *посредством* старых «привычек и идей» и привело к строительству «здания нового общества» именно из материала «старого общества». См.: Токвиль А. де. Старый порядок и революция. СПб.: Алетейя, 2008. С. 5 и далее.

принципы, а не от идеи свободы, отождествленной с исполнением этих принципов и потому не нуждающейся в самостоятельном исследовании, соответствует или не соответствует «духу» и логике кантовской философии?

Ближе к концу так называемого докритического периода философского развития Канта он обнаруживает себя на *развилке*, которая с удивительной ясностью описана в известном его письме Моисею Мендельсону от 8 апреля 1766 г. Центральная задача философии, как ее понимает в то время Кант (или какой он воспринимает ее от предшествующей философии), состоит в том, чтобы ответить на вопрос, «*каким образом душа может находиться в мире*». По существу это вопрос о «первоначальной» *причине действия*, причем именно «внешнего» действия *на мир*, естественно, включающий вопрос о «рецептивности», о том, *как* воспринимается мир этим действующим началом. И тут обнаруживаются проблемы.

С одной стороны, Канту ясно, что для ответа на этот главный философский вопрос нужны «данные», без которых мы не можем даже приступить к его исследованию. Но такие данные собрать невозможно, ведь «мы не располагаем никаким опытом, на основе которого мы могли бы познать такой субъект в различных отношениях, которые единственно только и были бы пригодны к тому, чтобы раскрыть его внешнюю силу или способность...»⁷. С другой стороны, казалось бы, можно было надеяться на мощь и помощь априорных суждений разума, способных раскрыть «силы духовных субстанций». Но такая надежда, уверен Кант, иллюзорна. Все, что не дано в опыте, может быть только *вымыслено*. Вымысел не может служить доказательством чего-либо. Сама мыслимость чего-либо, пусть она обосновывается *невозможностью до-*

⁷ Кант И. Письмо Моисею Мендельсону 1766 г. // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 366.

казать *немыслимость* мыслимого предмета, «есть только мираж...»⁸. (Каково читать это в свете тех доказательств мыслимости свободы невозможностью демонстрации ее немыслимости, которые мы обнаруживаем в первой и второй «Критиках»?) Специфика кантовской развилки, отображенной в данном письме Мендельсону, состоит в том, что *оба пути* — так сказать, «эмпирический» и «априористский», между которыми Канту приходится выбирать, *закрыты* или, как он считает, ведут в никуда. А третьего пути, скажем пути «исторического праксиса», он не мог себе представить. Или этот путь вообще был *тогда* непредставим и стал представимым только на основе того, *что* сделал Кант (и что сделала сама история).

Как бы то ни было, Кант в конечном счете выбирает «априористский» путь, осмысленный им позднее как путь *критики* априоризма старой метафизики⁹. Но стратегические цели, обозначенные в письме Мендельсону, не изменились: центральной задачей философии осталось понять, *как* возможна свобода в качестве «первопричины» действия человека в мире и его воздействия на мир (иными словами, «каким образом душа может находиться в мире»). Только в «критический» период Канту показалось, что ответ на этот вопрос требует некоторой пропедевтической работы, некоторой критики чистого разума, одной из

⁸ Там же. С. 366–367.

⁹ Но и применительно к кантовской «коперниковской» революции мы видим справедливость общего вывода Токвиля, касающегося всех революций, о том, что совершаемый ими разрыв с прошлым всегда коррелирует с сохраняемой ими преемственностью с прошлым и обусловлен последней (см. примеч. 6 на с. 253). *Что* сие конкретно значит в случае «двусмысленного» отношения кантовской «критики» к старой метафизике, убедительно показывает Карл Америкс. См.: Ameriks K. The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology // The Cambridge Companion to Kant / P. Guyer (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

главных задач которой и является формирование *идеи свободы* (на уровне чистого разума). На основе этой идеи и благодаря ей можно будет *потом* рассмотреть и понять то, *как* человек в «эмпирическом», т.е. действительном, мире способен практиковать свободу. Именно это определило *порядок*, в котором Кант построил свои главные философские вопросы: 1. «Что я могу знать?» 2. «Что я должен делать?» 3. «На что я могу надеяться?»¹⁰.

Само по себе в высшей мере примечательно и показательно то, что ответом Канта на третий и самый важный вопрос о надежде (об иерархии значимости этих вопросов мы говорили в первой главе книги) является, как известно, соответствие счастья и (исполнения) долга, а отнюдь *не свобода*. Это довольно странный ответ. С одной стороны, он удручающе беден содержанием — ведь счастье есть всего лишь «абстрактная всеобщность содержания» (Гегель), а долг, соотносимый с этой пустой абстракцией, остается пустым формализмом. Совершенно непонятным является то, каким образом «единичность», которая всегда определена и конкретна, т.е. *данный* «эмпирический» человек, вообще может иметь предметом *своей* надежды такую абстракцию и пустоту.

С другой стороны, поскольку счастье, соразмерное с исполнением долга, все же как-то соотносится с данным, *этим* «эмпирическим» человеком, превращается в *его* надежду, оно не может не приобретать значения *свободы*. Только собственное разумное *самоопределение*, которое и есть свобода, может установить «законную» меру соответствия счастья и исполнения долга в качестве именно *его*, данного человека, надежды, т.е. того, *что* объемлет *его* конкретное понимание счастья и соотносит *это* счастье с положенным *им* определением долга как универсального, *всеобщего* принципа отношения к другим людям и к самому себе. Свобода

¹⁰ См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 471.

и есть единственная (Гегель скажет — «бесконечная») *определенность* отношения единичного и всеобщего (всеобщего проявления единичности и единичного воплощения всеобщности). Именно эта определенность только и может быть *универсальной надеждой конкретного человека*, сообщающей всем его другим *особенным* надеждам *нравственную определенность*, без которой они будут либо пустыми абстрактными мечтаниями, либо проявлениями грубого эгоизма.

Но такой путь рассуждений Канту заказан, поскольку на уровне его общефилософской схемы, где формулируются три главных вопроса философии и устанавливается их порядок, свобода предстает всего лишь идеей, которая является *априорным условием*, а не *практическим* (в смысле принадлежности историческому праксису) *результатом* их решения. Решением же третьего, важнейшего вопроса о надежде, *соответствующим* абстрактности идеи свободы как условия его решения, становится абстрактность счастья, соразмерного с исполнением формального и пустого долга.

Но что если мы будем отправляться при рассмотрении трех главных вопросов философии не от абстрактной идеи свободы, а от конкретной практики освобождения — в духе того, что предполагается приведенной в начале Заключения выдержкой из «Религии в пределах только разума»? Тогда, вероятно, *первым*, на что мы обратим внимание, будет как раз *надежда*. Ни одна практика освобождения невозможна без надежды как ее ориентира и основания, причем именно без надежды на свободу (а отнюдь не на согласие счастья с исполнением долга как таковое). Тогда нам придется перестроить кантовский порядок главных философских вопросов: «на что я могу надеяться?», оставаясь важнейшим для человека, станет *первым* в их ряду, определяя *горизонты* того, «что я могу знать?» и «что я должен делать?». Изменить необходимо и *направленность* поисков ответов на два последних во-

проса, обозначаемых Кантом как «спекулятивный» и «практический». Само их изучение предстанет уже не пропедевтической работой, предваряющей «прагматику», а ее, «прагматики», *следствием* и духовно-теоретической *формой осуществления*.

Конечно, при таком подходе «надежда», как и считал Эрнст Блох, выдвинется в центр философии. Будучи материалистически и диалектически осмысленной, она предстанет «не только ключевой характеристикой сознания человека, но и... важнейшим определением действительности как целого» (в качестве ориентированного и вдохновленного надеждой *деятельного* стремления к реализации возможности как «еще-не-ставшего»)¹¹. Более того, такое перемещение «надежды» в центр философии делает возможным реконцептуализацию и действительности (в качестве «становления без предопределенного финала» вместо «уже ставшего»), и разума (в качестве *участника* становления вместо *созерцателя* мира явлений (и самого себя)). Очевидно, что при такой реконцептуализации существенно меняются (по сравнению с кантовскими) представления как о границах познания и познавательных способностях разума, так и о «природе» должествования в качестве мотива (нравственно доброго) поступка. И главным направлением таких изменений будет их историоризация и демонстрация их обусловленности практикой как праксисом¹².

¹¹ См.: Bloch E. The Principle of Hope. Vol. 1 / transl. N. Plaice et al. Cambridge (MA): MIT Press, 1986. P. 7.

¹² Здесь не место разбирать, *как* такие изменения и реконцептуализации осуществляются самим Блохом. Отмечу лишь то, что многие его решения — именно с точки зрения историзма и обусловленности разума и форм действительности конкретным ходом праксиса (практиками освобождения) — не представляются удовлетворительными. Складывается ощущение, что у Блоха действительность-как-становление и разум-как-участник-становления есть нечто вроде философских истин *вообще*, противостоящих

Обесценивают ли все эти изменения, вызванные перемещением «надежды» в центр философии, ядро кантовской «метафизики нравственности» — учение о постулатах практического разума, моральном законе, формализме долга и безусловности его исполнения? (Мы ставим этот вопрос применительно к критике практического, а не спекулятивного разума потому, что именно первая постоянно находилась на переднем плане наших рассуждений, а также потому, что ядро критики чистого разума, понятое как объяснение «конструктивистской» активности разума в отношении действительности человека, очевидным образом является необходимым и ключевым элементом той фило-

зблуждениям, изображающим действительность в качестве ставшего, а разум — в качестве ее созерцателя. Конечно, в некоем тривиальном смысле Блох прав в целом: не бывает столь застывшей действительности, в которой что-то как-то не менялось бы, поэтому и ее можно описать как «становление». Равным образом и самый созерцательный и «отрешенный от мира» разум как-то, даже стремясь избежать этого, «участвует» в происходящем в мире. Но тривиальная правильность таких умозаключений затемняет принципиальную разницу между эпохами становления мира как сознательно-активного «творения истории» некоторыми народными формациями, превратившимися на время в субъектов политической деятельности, и гораздо более продолжительными эпохами «конца истории», в которые она принимает форму эволюции, происходящей именно по законам ставшего (пусть и при «незаметном» накоплении «побочных эффектов», потенциально способных в неопределенном будущем пустить ее под откос). Для таких эпох господства ставшего созерцательный разум адекватен, сколь бы это ни удручало социальных и философских критиков и как бы они ни изобличали его «абстрактность» и его мнимую «вневременную» природу. Но именно такой «абстрактный» и «вневременной» созерцательный разум (не перестающий быть таковым вследствие иногда обнаруживаемой им склонности к социальной инженерии) есть практически истинный разум «абстрактных» эпох «окончившейся» (до поры до времени) истории. И в этом — суть трагедии диалектических социальных и философских критиков в такие эпохи.

софии, которая центрирована на «надежде» и «антиципирующем сознании».) Иными словами, совместим ли последовательный историзм, распространяющийся на сам разум и формы и способы его участия в действительности, с фундаментальными принципами кантовской чистой моральной философии?

Выводы, к которым призвана подвести эта книга, следующие. Нет, историзм *не* обесценивает ядро кантовской практической философии, если только к нему не причислять отождествление свободы с безусловным исполнением долга как таковым, т.е. независимо от того, является ли оно нравственной составляющей практик освобождения *или* механизма воспроизводства статус-кво. Да, последовательный историзм не только совместим с фундаментальными принципами кантовской чистой моральной философии, но и *невозможен без них*. В завершение нашей работы резюмируем аргументы, подкрепляющие эти выводы.

Невозможна никакая освободительная практика, не обоснованная должным и в качестве должного. Это должное не только не выводимо из каких-либо данных «опыта» — оно требует того, чего нет и не может быть в наличном мире, каков он *есть*, и потому является «априорным» по отношению к нему. «Априорность» такого должного неотделима от его универсальности, проявляющейся в двояком смысле. Во-первых, универсальность должного выступает его способностью представить любое присущее наличной действительности содержание как всего лишь нечто *особенное*, не имеющее права на существование в себе самом и не могущее *разумно* противостоять всеобщему требованию освободительного должного. Именно в этой логике, к примеру, требование «свободы — равенства — братства» Французской революции редуцировало к особенному, к укоренившемуся историческому *пред-рассудку* «божественное право короля», привилегии двух первых сословий и саму сословность, католиче-

ское воцерковление Франции и многое другое из подлинных столпов «старого порядка».

Во-вторых, универсальность должного выражается в формировании «всех», для кого его требования обязательны и кто вследствие признания их обязательными причисляется ко «всем» разумным и нравственным существам. Конечно, формирование «всех» предполагает проведение границы, по ту сторону которой оказываются неразумные, безнравственные или как-то иначе этически негативно квалифицированные существа (те, кто не подчиняется очевидному и бесспорному моральному долгу). Должное *всегда* делит и разделяет, а также *устанавливает определенное отношение* между разделенными «всеми» и противоположными им «иными»¹³. Но в случае освободительной практики именно так осуществляется первостепенной важности политическая функция нравственного очерчивания границ противостоящих лагерей и нравственной мобилизации сторонников «правого дела», становящихся — благодаря универсальности должного — «всеми» (скажем, «людьми доброй воли»).

¹³ В той мере и постольку, в какой и поскольку свобода становится нравственно должным, а это происходит именно в условиях Современности, на нее переносится свойство делить и разделять. Свобода, пишет Зигмунд Бауман, «...отнюдь не принадлежность, не достояние самого индивида, а свойство, связанное с определенным различием между индивидами... она имеет смысл лишь в оппозиции какому-то иному состоянию, прошлому или нынешнему». Соответственно, «свобода родилась как привилегия и с тех пор всегда ею оставалась. Свобода делит и разделяет» (Бауман З. Свобода. М.: Новое издательство, 2006. С. 20, 22). Однако нужно уточнить, что *досовременная* свобода не столько сама «делила и разделяла», сколько являлась *следствием* (вспомним Гегеля) «природных» (уже данных, наличных) различий и разделений. Самостоятельную способность «делит и разделять» свобода получает от мира, в котором она признана в качестве должного, и в этом тоже проявляется нераздельность свободы и зла.

Однако долженствованию освободительного должного неизбежно присуща и абсолютность, т.е. его признание предполагает «безусловность» (в строгом кантовском смысле) подчинения ему. Любая релятивизация долга, любое обусловливание его исполнения наличием некоторых «эмпирических» обстоятельств, тут же превращающее «категорический императив» в «гипотетический», имеет своим политическим эквивалентом замену радикальной эмансипации оппортунизмом, т.е. (используем применявшиеся ранее термины — см. примеч. 12 на с. 258) продолжение эволюции как противоположности «творимой истории».

Таким образом, понимание освободительных практик, как и их осуществимость «на деле», предполагает принятие долга именно в строгой кантовской его трактовке, т.е. как «априорного», чисто формального (пустого), универсального и абсолютного, и без такого принятия по-кантовски осмысленного долга революционное трансцендентирование наличной действительности окажется невысказанным. То же самое можно сказать и о кантовской идее постулатов, «расширяющих» практический разум до включения в него *предметов наших надежд*. Они, конечно, не обязаны совпадать с кантовской троицей Бога, бессмертия и свободы, которая — с учетом специфики кантовских отношений между ее ипостасями — годится именно для *слабых* людей, чье участие в радикальных освободительных проектах, характерных для Современности, наименее вероятно.

Историзм — в отличие от историцизма с его пафосом релятивизации всего и вся — призван выяснить именно то, каким образом в определенные периоды истории «возникает» представление об «априорном», формальном, универсальном и абсолютном долге — в смысле *актуализации* идеи такого долга, «всегда» присутствующей в арсенале культуры, прошедшей хоть какое-то «обучение» в школах стоицизма и скептицизма. Более того, историцизму следует понять, ка-

ким образом идея такого долга *в действительности* становится существенным моментом политических и культурных практик, выступает, если использовать выражение Блоха, в качестве «априори политики и культуры», которые, конечно же, всегда принадлежат «эмпирическому» миру и так или иначе формообразуют его¹⁴.

Суть задачи, следовательно, состоит не в том, чтобы показать «реальную» обусловленность (исполнения) долга «эмпирическими» обстоятельствами, тем самым релятивизируя его и сводя его к статусу «гипотетического императива», а, напротив, в том, чтобы выявить, *как* такие «эмпирические» обстоятельства *вызывают к жизни* именно «априорный», формальный, универсальный и абсолютный долг, *как* они создают реальную потребность в нем и *как* он реально удовлетворяет эту потребность. То, *как* он это делает, вносит свою лепту в закладывание новых оснований новых жизненных миров, и эти основания сохраняют для этих миров (покуда они существуют) значение абсолютного.

Историзм определяется в его отличиях от историзма именно способностью не просто увидеть присутствие абсолютного в потоке относительного, но и понять абсолютное в качестве условия и основания относительного. А это, говоря об условиях Современности, невозможно сделать без понимания той роли, которую формализм сознания играет в организации материи жизни в целом, а формализм долга — в установлении абсолютных оснований (разных видов) человеческого общежития в частности.

Скажем так: историоризация формального долга историзмом заключается *не* в показе мнимости его формализма и в выявлении его (будто бы) неизбежной отягощенности некоторыми конкретно-историческими содержаниями. Она состоит в рас-

¹⁴ См.: Bloch E. The Spirit of Utopia / transl. A.A. Nassar. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000. P. 278.

крытии того, *как* такие содержания «исключаются» освободительными практиками, *как* это «исключение» «опустошает» моральный долг, конституируя его в качестве пустого и формального, и *как* произведенный таким образом формальный долг участвует в освободительных практиках, вновь отягощаясь благодаря им, их успехам и завоеваниям новыми конкретно-историческими содержаниями¹⁵.

И последнее замечание. Историзм может сохранить себя только в том случае, если он избегает рассмотрения любого возможного институционального порядка в качестве «окончательной» объективации свободы, в качестве законченного (хотя бы в своих основаниях и в ключевых принципах своего *modus operandi*) разумно-нравственного устройства общества, в котором, как говорит Гегель, «свобода имеет место как наличная необходимость», как *уже ставший* «объективный дух»¹⁶.

«Свобода как наличная необходимость» и есть формула примирения субъективной воли и объективного мира (в качестве ее продукта). В отношении такого *осуществившегося* примирения новые освободительные практики невозможны, и субъективная воля, ощущающая в них потребность и выражающая «недовольство существующим строем», предстанет всего лишь «предоставленной на произвол судьбы обособленностью», которая остается «во власти условий природы, каприза и произвола». Более того, хотя такая «обособленная» субъективная воля, конечно, создаст «всевозможные запутанные положения», она обязательно найдет «выход их них», который, само

¹⁵ Сходное с этим рассуждение Славоя Жижека, повлиявшее на мой подход к данному вопросу, см.: Žižek S. *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please* // Butler J., Laclau E., Žižek S. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. L.; N.Y.: Verso, 2000. P. 111 ff.

¹⁶ См.: Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 3. § 385. С. 32.

собой, может быть выходом только к примирению со ставшей необходимостью свободой установившегося разумно-нравственного порядка¹⁷.

Историзм должен историзировать и такую (мни-мо) «окончательную» объективацию свободы, чтобы не быть отосланным в тот «предбанник» истории, в котором она только готовится к вступлению в фазу совершенства и истины. И сделать это он может, только восстановив *право* субъективной воли критиковать объективность (претендующую на «окончателъность» и совершенство) с позиции универсального и абсолютного должного, а не всего лишь под влиянием «природы и каприза», т.е. показывая такую критику как *движение свободы*, а не явление произвола. А для этого историзму придется показать то, как долг может вновь «опустошаться» исключением из него исторических содержаний, характерных для данного очередного «конца истории», как он опять становится кантовским формальным долгом и *в этом качестве* еще раз находит свое применение в освободительных практиках.

Воистину, оставаясь по своей природе «гегелевским», историзм не может обойтись без Канта, без «априоризма» и формализма его этики в первую очередь, если он желает избежать самоубийства в гегелевском «конце истории». Как пишет Блох, нужно позволить «Канту проплыть сквозь Гегеля: “я” должно оставаться во всем. Хотя оно может вначале экстериоризировать себя во всем, оно должно звучно пройти сквозь все для того, чтобы взломать мир, делая его открытым... и это должно быть именно желающее и требующее “я”. Еще не укорененный постулируемый мир его априори есть самый прекрасный плод [философской] системы и ее единственная цель, и поэтому Кант, в конце концов, стоит выше Гегеля...»¹⁸.

¹⁷ См.: Там же. § 539. С. 355.

¹⁸ Bloch E. The Spirit of Utopia. P. 187.

Парадокс этого необходимого «проплавления» Канта сквозь Гегеля состоит, конечно, в том, что оно предполагает *снятие* кантовской печати запрета с «мятежа против морали», т.е. нечто вроде высвобождения кантовского формализма от наложенных на него самим Кантом вериг. Будучи избавленным от них, кантовский формальный долг вступает в ту игру с добром и злом, которая осуществляет его историоризацию и показывает, каким образом он *в действительности* становится условием свободы.

Kapustin, B.

Evil and Freedom. Reflections on Immanuel Kant's *Religion within the Boundaries of Mere Reason* [Text] / B. Kapustin; National Research University Higher School of Economics. — Moscow: HSE Publishing House, 2016. — 272 p. — (Political Theory). — 600 copies. — ISBN 978-5-7598-1385-9 (hardcover).

The book explores the necessary relations between freedom and evil. Their neglect may not impede the construction of an abstract idea of freedom, but will preclude our comprehension of freedom as an always concrete practice of emancipation. Why is pure moral philosophy or normative ethics myopic toward this distinction between “freedom as an idea” and “freedom as emancipation”? How to overcome this myopia and how does this overcoming affect the character of ethical thought through its historicization and politicization? Does the ethical thought thus transmogrified have to retain certain key concepts of the pure moral philosophy, beginning with the formal concept of duty, in order to become consistently and uncompromisingly historical and political? These questions are the centerpiece of this book. The inquiries related to them evolve in the context of a critical examination of the Kantian moral philosophy, which encompasses both its metaphysical “canon” and a daring attempt to revise it recorded in the later writings of Kant. His *Religion within the Boundaries of Mere Reason* is the most vivid example of this attempt.

The present book is addressed to all those interested in moral philosophy and political philosophy, to those who study and teach these disciplines.

Научное издание
Серия «Политическая теория»

БОРИС КАПУСТИН

ЗЛО И СВОБОДА

РАССУЖДЕНИЯ В СВЯЗИ С «РЕЛИГИЕЙ
В ПРЕДЕЛАХ ТОЛЬКО РАЗУМА»
ИММАНУИЛА КАНТА

Главный редактор
ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

Заведующая книжной редакцией
ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

Редактор
ГАЛИНА ШЕРИХОВА

Художник
ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

Верстка
ОЛЬГА БЫСТРОВА

Корректор
ОЛЬГА РОСТКОВСКАЯ

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20
Тел./факс: (499) 611-15-52

Подписано в печать 12.05.2016. Формат 84×108/32
Гарнитура Minion. Усл. печ. л. 14,3. Уч.-изд. л. 12,1
Печать офсетная. Тираж 600 экз. Изд. № 2031. Заказ №

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
www.chpd.ru, e-mail: sales@chpd.ru,
тел.: 8 (495) 988-63-76, тел./факс: 8 (496) 726-54-10

ВЫСШАЯ
ШКОЛА
ЭКОНОМИКИ



id.hse.ru

Уважаемые читатели!

Приглашаем Вас посетить сайт

Издательского дома

Высшей школы экономики по адресу:

id.hse.ru



На нашем сайте вы найдете каталог книг и журналов, информацию о новинках и планах на будущее, отрывки из книг, рецензии и многое другое.

Также на сайте размещена полная информация о том, где можно купить наши книги и как подписаться на журналы.

*Ждем вас круглосуточно,
каждый день!*



БукВышка

УНИВЕРСИТЕТСКИЙ КНИЖНЫЙ МАГАЗИН

Российские и зарубежные издания

Книги ИД ВШЭ

Сувенирная продукция

Периодика

CD и DVD

**ЭКОНОМИКА
МЕНЕДЖМЕНТ
СОЦИОЛОГИЯ
ПОЛИТОЛОГИЯ
ПРАВО
ЖУРНАЛИСТИКА
ИСТОРИЯ
ЛИНГВИСТИКА**



Москва, ул. Мясницкая д. 20

тел. +7 (495) 628-29-60

email: books@hse.ru,

<http://id.hse.ru/bookshop>



Интернет-магазин



<http://id.hse.ru/shop>

**В интернет-магазине можно приобрести все
книги Издательского дома ВШЭ,
имеющиеся в продаже**

Интересующие вас книги вы можете найти в нашем каталоге,
воспользовавшись поиском по тематике, серии, названию и автору,
списком книжных новинок

**Заказ можно оформить круглосуточно на нашем сайте
или по тел. (499) 611-13-03
по рабочим дням с 10.00 до 18.00 мск**

Возможна оплата банковскими картами и наличными,
доставка курьерской службой в 300 городов России
или получение в пунктах самовывоза в 49 городах

ВЫСШАЯ
ШКОЛА
ЭКОНОМИКИ



Всё о наших изданиях



id.hse.ru/books



id.hse.ru/catalogue

Отдел реализации

тел.: (499) 611-24-16

факс: (499) 611-13-03

e-mail: bookmarket@hse.ru



Интернет-магазин

id.hse.ru/shop

Университетский книжный магазин «БукВышка»



Москва, ул. Мясницкая, 20,

тел.: (495) 628-29-60

id.hse.ru/bookshop

e-mail: books@hse.ru