

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. Трататы 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 «Пролегоменах 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. Пролегомены 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 равным 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.: Алетей, 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 *остаётся 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 максимум 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. Трактаты 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 невысказанное. 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, незыблемость 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 «Прологоменах» 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. Прологомены... 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 *идеями* свободы.

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru