

## 300-летний юбилей Иммануила Канта

### КАНТ О НЕВОЗМОЖНОСТИ РЕВОЛЮЦИИ

**Б.Г. Капустин**

*Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»*

**Аннотация:** В данной работе реконструируются аргументы Канта относительно моральной «невозможности» революции, т. е. о мыслимости революции лишь в качестве «мятежа против морали» и «дьявольского зла». Парадоксальность этой позиции обнаруживается при её соотнесении с кантовским же признанием «эмпирической» благотворности (некоторых) революций и даже их необходимости (в определённых случаях) для осуществления «тайного плана природы» в отношении человечества. Парадоксальность кантовского подхода к революции имеет как собственно теоретические причины, уходящие корнями в его учение о «чистой» морали долга, так и «идеологические», которые в данной работе рассматриваются сквозь призму ницшеанского объяснения «пользы и вреда истории для жизни». Однако эта кантовская парадоксальность необычайно теоретически продуктивна. Она подталкивает к пониманию той связи свободы и зла, в которой свобода начинается со зла, есть зло (в отношении отрицаемой ею формы наличного бытия) и только благодаря этому обретает единственно реальную модальность своего существования – свободы-как-освобождения.

**Ключевые слова:** Кант, моральная философия, свобода, зло, революция, моральный закон и политический закон, народ и суверен, власть, всеобщая воля, историзм.

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.) [Кант Метафизика нравов ... 1965: 244].

«Совершенно бесполезная» злость – это и есть та характеристика ее кристальной чистоты, без всякой «патологической» мотивации, которая уравнивает злость с совершенным добром чистейшего морального закона. Допустить такое уравнение «система морали» никак не может, но она не может, претендуя на универсальность, также обойти своим вниманием (и оценкой) этот немислимый, 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): немислимое деяние, не вмещающееся в «систему морали», произошло по невозможным для людей причинам и противостоестественно 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.) [Там же: 244]. 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 вместить 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 формальность [суда над королем] проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть законного действия (убийство не могло считаться таковым) ...» [Там же].

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 пассажем 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 избиения 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»)¹. 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 серьезно 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»². Кант готов признать и то, что высшие цели природы в отношении человека осуществляются посредством «преобразовательных революций»³, что в ряде случаев и нет другого способа перехода к «правовому устройству», как только при помощи «насильственной революции»⁴, и т. д. и т. п.

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

<sup>1</sup> Обильные свидетельства того и другого дают речи основных участников процесса, представленные в отличном сборнике «Цареубийство и революция». См.: [Regicide and Revolution. 1974].

<sup>2</sup> Так, Кант приводит примеры Швейцарии, Соединенных Нидерландов и Великобритании как стран с особо удачным «теперешним государственным устройством» (курсив мой. – Б. К.). См.: [Кант О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2: 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».

<sup>3</sup> См.: Кант И. Идея всеобщей истории во всемирногражданском плане // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 21.

<sup>4</sup> 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»).

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 власти имущим как абсолютный и как непосредственно продиктованный категорическим императивом – подобно запрету лгать<sup>5</sup>. Однако я должен сразу уточнить следующее. 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 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 рассмотрим 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 де-

<sup>5</sup> 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 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 Льюиса 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.

монстрируемых 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 ...»<sup>6</sup>.

В письме издателю этого журнала Кант презрительно обрушивается на статью Рехберга. С точки зрения нашей тематики особого внимания заслуживают два 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 теорию<sup>7</sup>. 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»<sup>8</sup>. Радикальный анархизм Рехберга неверен – «чистый разум» «слипся» с наличным бытием или, во всяком случае, «санкционирует» его<sup>9</sup>. 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 представляется 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»<sup>10</sup>. 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

<sup>6</sup> Цит. по: Beck L.W. Kant and the Right of Revolution. P. 412.

<sup>7</sup> См.: Letter to Johann Erich Biester. April 10, 1794 // Kant I. Correspondence / A. Zweig (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 477.

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> 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.)).

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 мыслительный эксперимент, дающий инструмент для критики наличной действительности<sup>11</sup>.

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»<sup>12</sup>. Если «всеобщая воля» – не исторический акт, в котором она возникает и посредством 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»<sup>13</sup>, только он может выступить в качестве «объединяющего основания» «коллективного единства объединенной воли»<sup>14</sup>. 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 совсем<sup>15</sup>.

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 – злом<sup>16</sup>. 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. Равным образом в обоих случаях свобода есть не что иное, как безусловное подчинение: лишь безусловно подчиняясь моральному закону, мы можем

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 руссо истами» 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.

<sup>13</sup> 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).

<sup>14</sup> См.: Кант И. *К вечному миру*. С. 291.

<sup>15</sup> См.: Кант И. *Метафизика нравов* ... С. 303; Кант И. *К вечному миру*. С. 291.

<sup>16</sup> См.: Кант И. *Критика практического разума* // Кант И. *Сочинения*: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 385–387.

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»<sup>17</sup>. 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»<sup>18</sup>. 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 политического закона, создающего народ как определенную форму общности людей или «форму государства» (в отличие от формы правления и всех других административно-организационных устройств общественной жизни), как сказал бы Карл Шмитт, не подлежит никакому сомнению<sup>19</sup>. Именно несомненность такого начала политического Закона побуждает Канта страшить 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 предпринять<sup>20</sup>. 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»<sup>21</sup>. 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 ...»<sup>22</sup>.

Не нужно спешить упрекать Канта в попытках сокрытия реальных «исторических оснований» Закона и любых политических институтов и в их мистификации в качестве воплощенных «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 ощу-

<sup>17</sup> Кант И. Метафизика нравов ... С. 302.

<sup>18</sup> См.: Там же. С. 136.

<sup>19</sup> 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.).

<sup>20</sup> См.: Кант И. Метафизика нравов ... С. 302 и др.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 241.

<sup>22</sup> Там же. С. 240–241.

щать 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 стабильности<sup>23</sup>. 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 особенно 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 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 удается 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 революций<sup>24</sup>.

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» [Кант О поговорке...: 95]. Кант, как и многие его современники, так считать уже не может.

<sup>23</sup> См.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 164.

<sup>24</sup> 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 сговор 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 любой власти – правила сокрытия и забвения своих «исторических оснований». Это, а не само по себе публичное царубийство, которое имело место и в Англии, сделало Французскую революцию «дьявольским злом».

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?<sup>25</sup> 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 сугубо 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 царевичество, которое имело место и в Англии, сделало Французскую революцию «дьявольским злом», но никак не более того<sup>26</sup>. 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)<sup>27</sup>. 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 невысказана вне первой, пока единство народа 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*)<sup>28</sup>.

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

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> «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.

<sup>27</sup> 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.

<sup>28</sup> См.: Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014 (особенно главы 5 и 7).

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 оппонентов вместе взятых<sup>29</sup>. 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 наследственности, ни легитимности монархии. И если у государя отсутствует подобное качество просвещенного человека, то отпадает и обоснование» [Шмитт 2010: 163].

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 следующая 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» [Кант О поговорке: 87]. 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», наделенный некоторыми специфическими функциями и ни коим 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» [Кант 1965: 241]. 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 прав<sup>30</sup>. Права, оторванные от обязанностей, есть всего лишь

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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

возможности принуждения вне закона, есть то, что Джорджо Агамбен называет «чистым насилием без логоса»<sup>31</sup> – тирания как таковая.

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 «зеркала 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»<sup>32</sup>.

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 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 отри-

---

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.

<sup>31</sup> См.: Agamben G. *State of Exception* / transl. K. Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005. P. 40.

<sup>32</sup> 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.

цать суверенитет народа. В этом и состоит смысл знаменитой фразы Сен-Жюста о том, что «никто не может править невинно»<sup>33</sup>.

И, пожалуй, самое главное. Сен-Жюст и Кант единомысленны в том, что в споре между королем и народом не может быть никакого высшего судии («главы над главой», как выражается Кант) [Кант О поговорке...:90] 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» [Там же]. Однако из этого единомыслия 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...»<sup>34</sup>. Вывод Сен-Жюста: поскольку судить, действительно, нельзя – нужно действовать, а именно основать республику. «Революция начинается, когда умирает тиран»<sup>35</sup>. 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 неприкосновенность 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)»<sup>36</sup> [Кант О поговорке...: 93].

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 лишнего 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 переосмысления в разного рода фикции, включая те, которые можно называть «принципами практического разума»<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> В главе 8 более раннего сочинения «О духе Конституции» Сен-Жюст делает очень тонкое замечание такого рода, 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.).

<sup>34</sup> См.: Кант И. *Метафизика нравов* ... С. 243, 244–245.

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> Кант И. О поговорке ... С. 93.

<sup>37</sup> Великолепной иллюстрацией таких операций забывания/переосмысления является история «символа Бастилии», написанная Гансом-Юргеном Лузебрином и Рольфом Рейхардтом. См.: Lüsebrink H.-J., Reichardt R. *The Bastille: A History of a Symbol of Despotism and Freedom. Bicentennial Reflections on the French Revolution* / transl. N. Schürer. Durham (NC): Duke University Press, 1997. Esp. Editor's Introduction and ch. 4.

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»<sup>38</sup>. 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 ...

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 навеки 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» [Кант 1965: 243 (причем.)].

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» [Там же: 245]. 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 преступникам исходит от этика, известного крайней строгостью своих принципов<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Foucault M. Is It Useless to Revolt? // Philosophy and Social Criticism. 1981. Vol. 8. No. 1. P. 8.

<sup>39</sup> 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.

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 подчиненных<sup>40</sup>.

То же самое приличествует и кантовскому «народу» (как «произведению» начальствующих): «...при существующем уже гражданском устройстве народ не имеет больше никакого опирающегося на право суждения, чтобы определить, как управлять этим устройством» [Кант О поговорке...: 90]. 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 ...»<sup>41</sup>. 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 принципами<sup>42</sup>, 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 бесполезности кантовский трюизм «невозможности» революции как практического действия, т. е. действия согласно принципам, имеет только одно практическое значение, и состоит оно в нормативном запрете революций<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> 51 См.: Аристотель. Политика. 1260 а // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 400.

<sup>41</sup> Там же. С. 89.

<sup>42</sup> «...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).

<sup>43</sup> 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»: «революци-

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 остающееся на веки веков<sup>44</sup>. 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 убиения 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 злодеяния<sup>45</sup>. 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 противоречие общей воли с самой собой и со свободой»<sup>46</sup> [Кант К вечному миру: 269-270]. 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 являет 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 законода-

---

онный 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».

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Кант И. К вечному миру. С. 269–270.

тельства», и вообще «для народа несравненно важнее способ правления, чем форма государства ...»<sup>47</sup>. 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 беспрекословно 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 известно<sup>48</sup>. (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 «выдрессированное животное»<sup>49</sup>. Хотя, пожалуй, к нашему предмету лучше подходит другая мысль философа: «дьявольское существо» – это такое существо, которое стремится преодолеть «узкую, мелкогражданскую мораль» [Ницше 2000: 74-75] (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.

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,

<sup>47</sup> См.: Кант И. Метафизика нравов ... С. 267; Кант И. К вечному миру. С. 270.

<sup>48</sup> См.: Кант И. О поговорке ... С. 89, 95.

<sup>49</sup> См.: Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 440.

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» [Кант 1980: 262–263].

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»? Получается, 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» соотношение некоего варианта «чистой» свободы («трансцендентальной свободы» чистого разума, «моральной свободы», тождественной исполнению долга, практического разума и т. д.) и свободы «эмпирического» поступка.

При соотношении «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 совокупность 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») [Кант 1994: 327] 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 немислимо, 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»<sup>50</sup>.

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 стремление<sup>51</sup>, которое тоже есть часть действительности, только понятой не абстрактно в качестве ставшего, а конкретно и диалектически – в качестве становления. Но такое стремле-

<sup>50</sup> 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.

ние может порождаться – в качестве необходимого, но еще не достаточного 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.)<sup>52</sup>, 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 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 логики<sup>53</sup>.

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 принципы, а не от идеи свободы, отождествленной

<sup>51</sup> 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).

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> 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.: Алетей, 2008. С. 5 и далее.

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 ...» [Кант 1964: 366]. 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 доказать немыслимость мыслимого предмета, «есть только мираж ...» [Там же: 366-367]<sup>54</sup>. (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 метафизики<sup>55</sup>. 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 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?»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Там же, С. 366-367.

<sup>55</sup> 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 это 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.

<sup>56</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 471.

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 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 вопроса, 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 дея-

тельного стремления к реализации возможности как «ещене-ставшего»<sup>57</sup>. Более того, такое перемещение «надежды» в центр философии делает возможным реконцептуализацию и действительности (в качестве «становления без predetermined 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» долженствования в качестве мотива (нравственно доброго) поступка. И главным направлением таких изменений будет их историоризация и демонстрация их обусловленности практикой как праксисом<sup>58</sup>.

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 философии, 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

<sup>57</sup> См.: Bloch E. *The Principle of Hope*. Vol. 1 / transl. N. Plaice et al. Cambridge (MA): MIT Press, 1986. P. 7.

<sup>58</sup> 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 заблуждениям, 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.

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 двойном 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 предрассудку «божественное право короля», привилегии двух первых сословий и саму сословность, католическое 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»<sup>59</sup>. 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»).

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 немислимим. 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.

<sup>59</sup> В той мере и постольку, в какой и постольку 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 «делить и разделять» свобода получает от мира, в котором она признана в качестве должного, и в этом тоже проявляется нераздельность свободы и зла.

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, историзму следует понять, каким 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 его<sup>60</sup>.

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 историцизма 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 раскрытии 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 содержаниями<sup>61</sup>.

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»<sup>62</sup>.

«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» субъек-

<sup>60</sup> См.: Bloch E. *The Spirit of Utopia* / transl. A.A. Nassar. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000. P. 278.

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 3. § 385. С. 32.

ективная воля, конечно, создаст «всевозможные запутанные положения», она обязательно найдет «выход их них», который, само собой, может быть выходом только к примирению со ставшей необходимостью свободой установившегося разумно-нравственного порядка<sup>63</sup>.

Историзм должен историзировать и такую (мнимо) «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 «окончательность» 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 ...» [Bloch 2000: 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.

Алексеев-Попов В.С. 1969. *О социальных и политических идеях Руссо // Руссо Ж.-Ж. Трактаты.* – М.: Наука.

Аристотель. *Политика. 1260 а // Аристотель. Сочинения: в 4 т.* – Т. 4. – М.: Мысль. – 1983.

Бауман З. 2006. *Свобода.* – М.: Новое издательство.

Гегель Г.В.Ф. 1977. *Энциклопедия философских наук.* – Т. 3. – М.: Мысль.

Камю А. 1990. *Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство.* – М.: Политиздат.

Кант И. 1966. *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 6 т.* – Т. 6. – М.: Мысль.

Кант И. *К вечному миру // Кант И. Сочинения: в 6 т.* – Т. 6

Кант И. 1965. *Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6 т.* – Т. 4. – Ч. 1. – М.: Мысль.

Кант И. 1994. *Критика чистого разума.* – М.: Мысль.

Кант И. 1965. *Метафизика нравов в двух частях // Кант И. Сочинения: в 6 т.* – Т. 4. – Ч. 2. – М.: Мысль.

<sup>63</sup> См.: Там же. § 539. С. 355.

- Кант И. 1994. О мнимом праве лгать из человеколюбия / Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 8. – М.: Чоро.
- 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.
- Кант И. 1964. *Письмо Моисею Мендельсону 1766 г.* // Кант И. Сочинения: в 6 т. – Т. 2. – М.: Мысль.
- Кант И. 1980. *Религия в пределах только разума* // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука.
- Кант И. 1994. *Спор факультетов* // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – Т. 7. – М.: Чоро.
- Канторович Э. 2014. *Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии.* – М.: Изд-во Института Гайдара.
- Ницше Ф. 1990. *К генеалогии морали* // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль.
- Ницше Ф. 1996. *О пользе и вреде истории для жизни* // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль.
- Ницше Ф. 2000. *Утренняя заря* // Ницше Ф. *Утренняя заря. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре». Переоценка всего ценного. Веселая наука.* – Минск. – М.: Харвест – АСТ.
- Токвиль А. де. 2008. *Старый порядок и революция.* – СПб.: Алетейя.
- Шмитт К. 2010. *Учение о конституции (фрагмент)* // Шмитт К. *Государство и политическая форма / пер. О. Кильдюшова.* – М.: Изд. дом ВШЭ.
- Юм Д. 1996. *О первоначальном договоре* // Юм Д. Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль.
- Agamben G. 2005. *State of Exception / transl. K. Attell.* – Chicago: University of Chicago Press.
- Ameriks K. 1996. *The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology* // *The Cambridge Companion to Kant / P. Guyer (ed.).* – Cambridge: Cambridge University Press.
- Aquinas Thomas St. 1949. *On Kingship. To the King of Cyprus (49) / transl. G.B. Phelan.* – Toronto: The Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Beck L.W. 1971. Kant and the Right of Revolution. – *Journal of the History of Ideas.* – Vol. 32. – No. 3.
- Beck L.W. *Kant and the Right of Revolution.*
- Birch F. 1937. *This Freedom of Ours.* – Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch E. 1986. *The Principle of Hope. Vol. 1 / transl. N. Plaice et al.* – Cambridge (MA): MIT Press.
- Bloch E. 2000. *The Spirit of Utopia / transl. A.A. Nassar.* – Stanford (CA): Stanford University Press. – P. 278.
- Bloch E. *The Spirit of Utopia.* – P. 187.
- Foucault M. 1981. *Is It Useless to Revolt? – Philosophy and Social Criticism.* – Vol. 8. – No. 1.
- Hancock R. 1975. *Kant and Civil Disobedience.* – *Idealistic Studies.* – Vol. 5. – No. 2.
- Hill Th.E., Jr. 2002. *Questions about Kant's Opposition to Revolution.* – *The Journal of Value Inquiry.* – Vol. 36. – Nos. 2–3.
- Hume D. 1985. *Of the Independency of Parliament* // Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary / E.F. Miller (ed.).* – Indianapolis: Liberty Fund. – P. 42.
- Korsgaard Ch.M. 1997. *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.

*Letter to Johann Erich Biester. April 10, 1794 // Kant I. Correspondence / A. Zweig (ed.).* – Cambridge: Cambridge University Press. – 1999.

Lüsebrink H.-J., Reichardt R. 1997. *The Bastille: A History of a Symbol of Despotism and Freedom. Bicentennial Reflections on the French Revolution / transl. N. Schürer.* – Durham (NC): Duke University Press.

McNeil G.H. 1953. The Anti-Revolutionary Rousseau. – *The American Historical Review.* – Vol. 58. – No. 4.

Nicholson P. 1976. Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign. – *Ethics.* – Vol. 86. – No. 3.

Raeff M. 1975. 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.* – Vol. 80. – No. 5.

*Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI / M. Walzer (ed.).* – Cambridge: Cambridge University Press. – 1974.

Reiss H.S. 1956. Kant and the Right to Rebellion. – *Journal of the History of Ideas.* – Vol. 17. – No. 2.

Shklar J.N. 1998. *Rereading The Social Contract // Shklar J.N. Political Thought and Political Thinkers / S. Hoffmann (ed.).* – Chicago: University of Chicago Press.

Skogly S.I. 2011. *Extraterritoriality: Universal Human Rights without Universal Obligation // Research Handbook on International Human Rights Law / S. Joseph, A. McBeth (eds).* – Cheltenham (UK): Edward Elgar. – P. 71–96.

Taylor R.S. 2012. *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.

Walzer M. 1973. Regicide and Revolution. – *Social Research.* – Vol. 40. – No. 4.

Weber M. 1978. *Economy and Society / G. Roth, C. Wittich (eds).* – Berkeley (CA): University of California Press. – P. 1148.

Žižek S. 2000. *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please // Butler J., Laclau E., Žižek S. Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left. L.* – N.Y.: Verso.

Žižek S. 2008. *For They Know Not What They Do. L.* – N.Y.: Verso.