

ДВЕ СТРАТЕГИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА

АЛЕКСАНДР ИСАКОВ

Кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского института «Высшая школа экономики», Санкт-Петербургский филиал.

Адрес: ул. Союза Печатников, д.16, 190121, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: alex.isakov2012@yandex.ru

Б. Г. Капустин. *Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016 (Серия: Политическая теория). 272 с.

В нашем небольшом исследовании мы обратимся к текстам Б. Г. Капустина, посвященным философским и политическим аспектам кантовской этики. Мы имеем в виду следующие работы: 1. «Моральный выбор в политике» — сборник лекций, в котором этико-политическим взглядам Канта отведены три лекции с 3 по 5 (Капустин 2004, 63–120); 2. «Критика кантовской критики “Права лгать” как выявление границ моральной философии» — статья в 5 номере «Логоса» за 2008 г. (Капустин 2008); 3. «Зло и свобода. Рассуждения в связи с “Религией в пределах только разума” Иммануила Канта» — монография (Капустин 2016). Последнее сочинение можно рассматривать, таким образом, как по меньшей мере промежуточный итог исследований Капустина в области кантовской теории морали, религии и политики.

Отметим сразу, что для нас представляется ценной принципиальность автора в выборе стратегии интерпретации кантовской философии, продемонстрированная в указанных текстах, следствием чего стало полное игнорирование им позиции М. Хайдеггера. Кант как эпоха в истории метафизики с его тезисом о бытии «как просто полагании» Капустина очевидно не интересует, и для нас это важно, поскольку позволяет более-менее чистым образом сопоставить и оценить возможности и актуальную значимость двух способов понимания Канта — философски-метафизического у Хайдеггера и философски-прагматического в традиции, которой последовательно придерживается Капустин. Для краткости и одновременно ясности нашего сопоставления выделим три наиболее показательных тематических момента.

Тема 1. *Созерцание и деятельность*. В своих лекциях 2004 г. Капустин неоднократно определяет кантовскую концепцию морали как созерцательную и ставит этот тезис во главу угла своей интерпретации. С его точки зрения, «Кант — абсолютный зритель, не смеющий и думать о каком-либо практическом участии в делах... Он — настолько самозабвенный зритель, что ему интересна и для него имеет смысл *только и исключительно* зрительская реакция на происходящие события, а не они как таковые в их реальном мирозидующем и миропреобразующем значении» (Капустин 2004, 91). Исходная

оппозиция получает у автора развитие через следующие противоположности: идея свободы — практика освобождения; экзистенциальная правда, помещающая нас внутрь ситуации выбора, и умозрительная истина, опять превращающая нас в незаинтересованного наблюдателя.

С метафизической точки зрения, ситуация выглядит существенно иначе, если не сказать с точностью до наоборот. Кантовский субъект автономной воли объективно, т. е. подчиняясь всеобщим законам, принадлежит царству целей, которое есть «систематическая связь разумных существ через общие им объективнее законы» (Кант 1965, 275); в этом смысле мораль по Канту — особая действительность, отличная от действительности природы. В то же время, субъективно, совершая индивидуальный поступок, автономная воля выступает «субъектом возможной безусловно доброй воли» (*ibid.*, 280). Таким образом, только лично совершая моральные поступки (а не будучи лишь созерцателем) и тем самым создавая символический контекст возможности в отношении того, что только действительно — царства целей, разумное существо делает для себя мораль чем-то интеллигибельным. С точки зрения Хайдеггера, кантовские понятия морали и царства целей исторически производны от понятия *ἐνέρυεια* из XII книги «Метафизики» Аристотеля, которое в контексте проблемы интеллигибельности также мыслится как исключительное деятельностное начало. Отметим, однако, что кантовский метафизический деятель заинтересован лишь в форме воления, но не в его результате, и поэтому реальным практическим деятелем быть не может, но и просто созерцателем его назвать нельзя.

Тема 2. «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Разбирая безусловно парадоксальную с моральной точки зрения позднюю статью Канта, в которой он по сути оправдывает предательство, Капустин продолжает развивать тему критики «созерцательной морали»:

В споре ... с Констаном в статье о «праве лгать» нелепость, если не сказать безнравственность, позиции Канта проистекает из того, что созерцатель оказывается вынужден примеривать на себя *ситуацию действия*. Отвечающая ей логика *нравственных действий* ... даже не приходит созерцателю на ум. <...> Он проводит очередные логические эксперименты на общезначимость, уже исключив из поля зрения *единственные* нравственно приемлемые для данной ситуации «деятельностные» решения (Капустин 2004, 96).

В свою очередь, как можно понять автора, «деятельностные» решения закрыты для кантовского «человека долга», поскольку как раз по отношению к долгу он у Канта лишен свободы выбора и самоопределения. Для него «есть лишь беспрекословное повиновение долгу, *уничтожающее саму личность человека*» (*ibid.*, 76). Можно сказать, что «человек долга» терпит у Канта экзистенциальную катастрофу (см. также: Капустин 2008, 135). О чем нетрудно было догадаться: здесь уместно вспомнить замечание, чтимого Капустиним (и нами тоже), лютеранского пастора Дитриха Бонхёффера — исполняя свой

долг универсальным образом, в конце концов мы будем исполнять его и перед дьяволом (Бонхёффер 1994, 28).

С метафизической точки зрения парадоксы данной статьи «уже все написавшего» Канта ценны тем, что проливают свет на внутреннюю логику становления его нравственной метафизики. Выделим здесь два аспекта. Во-первых, избавляя мораль от всего неморального (от «благ и целей», по выражению М. Шелера (Шелер 1994, 261)), Кант превращает ее в «простое полагание» особой действительности царства целей — полагание, определяемое исходя из чистой автономной воли, так же как полагание предметности предметов опыта определяется исходя из трансцендентальной апперцепции. Но обратим внимание: если трансцендентальная апперцепция определяет предмет познания и как всеобщий, и как необходимый, иначе говоря, в опыте познания мы имеем дело с конституирующим полаганием, то в сфере морали полагание в моральном суждении дает нам лишь обоснование всеобщности, в то время как вопрос о необходимости морального суждения и, соответственно, категорического императива как его основания остается открытым. Как заключает Кант в конце «Основ метафизики нравственности»: «Итак, мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*» (Кант 1965, 310). Во-вторых, поскольку человек у Канта принадлежит двум действительностям — природы и свободы, он подчиняется двум видам необходимости, а поскольку они независимы друг от друга и не подчинены третьему, то в таком случае одна необходимость будет относиться к другой как нечто просто случайное. Отсюда и логика кантовского рассуждения в статье. Сказав неправду, я совершаю несправедливость в отношении человечества как морального сообщества и лишаю себя права на моральное суждение вообще, а сказав правду, я как моральный субъект не несу ответственность за то, что может произойти вследствие этого случайным образом в мире природы. Еще раз подчеркнем: создав универсальную этику Кант оставил ее необходимость без обоснования, и на эту проблему необходимости прямо указывают парадоксы статьи «О мнимом праве лгать из человеколюбия».

Тема 3. *Проблема необходимости морали*. Рассмотрим в данном случае сначала метафизическую версию. Кант оригинальным образом возвращается к проблеме необходимости морали в третьей части своей «субъективной», согласно трактовке Хайдеггера, метафизики, а именно в «Критике эстетической способности суждения» (первой части «Критики способности суждения»). Здесь Кант рассматривает «красоту» как еще один универсальный закон человеческой свободы, но закон этот устанавливает не разум, а сама способность суждения. В § 59 «О красоте как символе нравственности» указанной «критики» Кант пишет:

И вот я говорю: прекрасное есть символ нравственно доброго; и, только принимая это во внимание, оно и нравится (в том отношении, которое естественно для каждого и которого каждый требует как долга от других) с притязанием

на согласие каждого другого, причем душа сознает и некоторое облагораживание и возвышение над восприимчивостью к удовольствию от чувственных впечатлений и судит по такой же максиме своей способности суждения о достоинстве других. Это то *умопостигаемое*, на что обращает внимание вкус <...> именно с этим умопостигаемым и согласуются даже наши высшие познавательные способности, и без него между их природой и теми притязаниями, которые имеет вкус, возникли бы сплошные противоречия. В этой способности способность суждения видит себя (в отличие от эмпирического суждения) неподчиненной гетерономии законов опыта; в отношении предметов такого чистого удовольствия (т. е. предметов, годных для изображения возвышенного. — А. И.) она сама устанавливает закон, так же как это делает разум в отношении способности желания; и в силу этой внутренней возможности в субъекте и внешней возможности соответствующей этому природы она видит себя относящейся к чему-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с основой свободы, а именно со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным [для нас] способом соединяется в одно с практической способностью (Кант 1966, 375–376).

Остановимся на этом моменте. Априорная всеобщность суждения вкуса связана у Канта с изменением статуса чувственной апперцепции «Я есть» от восприятия к рефлексивному чувству (переживанию) удовольствия/неудовольствия. Рефлексивное чувство свидетельствует о состоянии гармонии или дисгармонии в игре познавательных способностей: воображения и рассудка. При этом, по Канту, притязания вкуса не могут бесконечно не удовлетворяться в этой игре, и вместе с тем человек не может ее приостановить по своей воле — «Прекрасное нравится *непосредственно*» (ibid., 376). В результате мы должны заключить, что человек, как он описан в кантовской философии, не может жить в безобразном мире: чувство вкуса ему этого не позволит, сделав его жизнь экзистенциально невыносимой. В то же время априорная всеобщность суждения о возвышенном предполагает у Канта изменение определенности чувственной апперцепции уже внутри сферы рефлексивного чувства (переживания), а именно переход от неудовольствия к удовольствию, — и здесь в игру вступают уже разум и воображение. В свою очередь, этот переход от негативной к позитивной определенности «Я есть» связывается Кантом с восприимчивостью души к идеям, с принудительным воздействием разума на чувственность и в конечном счете с формированием морального чувства, того, что потом стали называть *моральной самостью*. Обобщая, можно сказать: для того чтобы непосредственность чувства вкуса не приводила к экзистенциальной катастрофе, по Канту, должна быть возможна рефлексия *по аналогии* между суждением вкуса, с одной стороны, и суждением о возвышенном, т. е. оценкой с позиции моральной самости, с другой, — в этом и состоит суть указанного выше закона свободы, устанавливаемого самой способностью суждения. В такой аналогии, как отмечает Кант, «...способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания,

во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ» (ibid., 374). Так, например, если израненное лицо солдата, может показаться с точки зрения вкуса безобразным, то подводя созерцание его увечья под моральное понятие как свидетельство мужества и самопожертвования героя, я могу переживать это лицо как возвышенно прекрасное. Однако, чтобы описанная рефлексия по аналогии работала, необходима принципиальная выразимость умопостигаемого (сверхчувственного) в чувственном образе, — и для этого Кант постулирует таинственную способность гения. В целом можно заключить, что у Канта мораль (моральное чувство) обретает свою необходимость в сфере эстетического (прекрасного/безобразного), поскольку кантовский человек как субъект вкуса не может жить в *безобразном* мире, но для этого Канту приходится вводить понятие свободы (творческая способность гения), которая не знает саму себя, иначе говоря, свободы произвола.

Возвратимся теперь к исследованию нашего автора. В своей монографии Капустин обращается к кантовской «Религии в пределах только разума», т. е. к работе, в которой Кант существенно расширяет понятие свободной воли: от «свободной автономной воли», знающей себя как моральный закон, до свободы произвола, когда «человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него» (Кант 1980, 102). В контексте кантовской работы Капустин развивает тему необходимости морали как проблему происхождения зла и выбора между добром и злом. Автор стремится показать, что новое кантовское понятие «свободы произвола» не преодолевает общий созерцательный характер его концепции морали и не позволяет мыслить указанную проблему выбора содержательным и непротиворечивым образом, поскольку у Канта «Само происхождение зла есть *“происхождение в разуме”*, не имеющее никакого отношения к *“происхождению во времени”*» (Капустин 2016, 81). Соответственно, выбор добра или зла должен быть априорным: «Такой выбор способна сделать только *чистая свободная воля*» (ibid., 82). Если такая воля выбирает добро, она, по сути, выбирает саму себя: «Такой выбор *не меняет ничего, он не событие, а пустая тавтология, лишенная малейших признаков содержательности и существенности*» (ibid., 83). Если же свободная воля выбирает зло, а у Канта зло — это несвобода, она вступает в противоречие со своей собственной природой. Таким образом, согласно автору, интерпретация проблемы выбора как априорного решения делает кантовское понимание свободы произвола внутренне противоречивым. С нашей точки зрения, в целом анализ Капустина справедлив, в трактате Канта действительно много рассуждений подобных следующему: «Если действие соотносят с причиной, которая с ним связана по законам свободы, как это бывает с моральным злом, определение произвола к его порождению должно мыслить соединенным с его определяющим основанием не во времени, а только в представлении разума...» (Кант 1980, 110). Сделаем, однако, одно замечание. Вневременное понятие «свободы произвола» у Канта, безусловно

выхолощенное по сравнению с традицией Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, является прямым следствием общей проблемы спекулятивной метафизики, для которой мыслить значит толковать бытие (хотя бы и субъективно), но не поступки свободной воли. Суть проблемы в неизбежном разрыве между убеждением (мыслимом в перспективе бытия) и мотивом действия (мыслимом в перспективе свободы произвола). В прагматической традиции, которой в самом общем виде придерживается Капустин, эта проблема снимается исходным постулатом, тем, что Ч. Пирс назвал «прагматистской максимой». А именно: «...единственная функция мысли состоит именно в производстве убеждения. <...> убеждение есть управляющий действием закон <...> *Конечный* результат мышления состоит в акте воли» (Пирс 2000, 131–134). В метафизической традиции данная проблема получает предварительное решение в экзистенциальном толковании бытия, к которому Кант, по сути, приближается в своей идее рефлексии по аналогии, опосредованной трансцендентальной способностью гения.

Подведем некоторые итоги нашего сравнительного анализа.

1. Капустин — безусловно, добросовестный исследователь, но в рамках определенной, достаточно узкой, традиции, именно с точки зрения которой он полагает весьма противоречивую работу Канта «Религия в пределах только разума» высшей точкой в развитии его практической философии, поскольку в ней есть «поучительная попытка преодолеть редукцию свободы к идее, выйти к осмыслению свободы в практиках человека; иными словами — попытка понять свободу “в перспективе человека”» (Капустин 2016, 18). Мы полагаем, что философия морали у Канта достигает своей кульминации в «Критике эстетической способности суждения», где необходимость морали получает свое обоснование в экзистенциальном контексте прекрасного/безобразного.

2. Настаивая на созерцательном характере кантовской морали, Капустин утверждает, по существу, дегуманизированный смысл понятия свободы у Канта, взятой в перспективе «ноуменального Я». Мы в данном случае разделяем позицию Х.-Г. Гадамера «“Прекрасное есть символ нравственно доброго” — в этой сколь осторожной, столь и чеканной формуле Кант объединяет требование полной свободы рефлексии для эстетической способности суждения и ее *гуманное* (курсив мой. — А. И.) значение; эта мысль имела величайшее историческое воздействие» (Гадамер 1988, 120).

3. Принимая в качестве безусловного постулата отсутствие у кого бы то ни было, включая Хайдеггера, «мандата» на толкование «подлинного» Канта и признавая ценность и новаторство политико-философского анализа этики Канта в работах Капустина, мы все же должны заметить, что эти работы относятся скорее к тому, что правильнее было бы назвать «кантопользованием», чем кантоведением, поскольку они объясняют, как можно применить мысль Канта, и в первую очередь ее противоречивость, к сфере в целом чужой внутренней логике развития этой мысли, идущей от ноуменальной свободы к свободе, законом которой выступает красота, к тому доступному созерцанию

в человеке и вне его, что, по Канту, «не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с основой свободы» (Кант 1966, 376).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бонхёффер Д. (1994) *Сопrotивление и покорность*. М.: Прогресс.
- Гадамер Х.-Г. (1988) *Истина и метод. Основы философской герменевтики*. М.: Прогресс.
- Кант И. (1965) «Основы метафизики нравственности». Кант И. *Соч.*: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 14). С. 219–310.
- Кант И. (1966) «Критика способности суждения». Кант И. *Соч.*: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 16). С. 161–527.
- Кант И. (1980) «Религия в пределах только разума». Кант И. *Трактаты и письма*. М.: Наука (Памятники философской мысли). С. 78–278.
- Капустин Б. Г. (2004) *Моральный выбор в политике*. Учебное пособие. М.: Книжный дом «Университет»; Изд-во МГУ (Политический разум и практика политики).
- Капустин Б. Г. (2008) «Критика кантовской критики “Права лгать” как выявление границ моральной философии». *Логос. Философско-литературный журнал*. № 5 (68). С. 122–143.
- Капустин Б. Г. (2016) *Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики (Политическая теория).
- Пирс Ч. С. (2000) «Как сделать наши идеи ясными». Пирс Ч. С. *Начала прагматизма*. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя (Метафизические исследования. Приложение к альманаху). С. 125–154.
- Шелер М. (1994) «Формализм в этике и материальная этика ценностей». Шелер М. *Избранные произведения*. М.: Гнозис (Феноменология. Герменевтика. Философия языка). С. 259–337.

TWO STRATEGIES OF INTERPRETATION OF IMMANUEL KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY

Review of the books: Kapustin B. G. *Evil and Freedom. Reflections on Immanuel Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Moscow: HSE Publishing House, 2016 (Series: Political Theory). 272 p.

Alexander Isakov

PhD in Philosophy, Associate Professor of the National Research University — Higher School of Economics, Campus in Saint Petersburg.

Address: 16 Soyuzna Pechatnikov Street, St. Petersburg 190121, Russia.

E-mail: alex.isakov2012@yandex.ru

REFERENCES

- Bonhoeffer D. (1994) *Widerstand und Ergebung*. Moscow: Progress. (in Russian).
- Gadamer H.-G. (1988) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Moscow: Progress. (In Russian).
- Kant I. (1965) "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 4. Ч. 1 [Works in 6 vol. Vol. 5. Part 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 14 [Philosophical Heritage. Vol. 14]): 219–310. (in Russian).
- Kant I. (1966) "Kritik der Urteilskraft". Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 5 [Works in 6 vol. Vol. 5]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 16 [Philosophical Heritage. Vol. 16]): 161–527. (in Russian).
- Kant I. (1966) "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Kant I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and letters]. Moscow: Nauka (Pamyatniki filosofskoi mysli [Monuments of philosophical thought]): 78–278. (in Russian).
- Kapustin B. G. (2004) *Moral'nyj vybor v politike. Uchebnoe posobie* [Moral choice in politics. Study guide]. Moscow: Knizhnyj dom "Universitet"; Izd-vo MSU (Politicheskij razum i praktika politiki [Political reason and practice of politics]). (in Russian).
- Kapustin B. G. (2008) "Kritika kantovskoj kritiki 'Prava Igat'" kak vyyavlenie granic moral'noj filosofii]" [Criticism of Kantian criticism of the 'Right to lie' as detection of the limits of moral philosophy. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal*. № 5 (68) [Logos. A philosophical and literary journal. No. 5 (68)]: 122–143. (in Russian).
- Kapustin B. G. (2016) *Zlo i svoboda. Rassuzhdeniya v svyazi s "Religiej v predelah tol'ko razuma" Immanuila Kanta* [Evil and Freedom. Reflections on Immanuel Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason]. Moscow: Izd. dom Vysshej shkoly ekonomiki (Politicheskaya teoriya [Political Theory]). (in Russian).
- Peirce C. S. (2000) "How to Make Our Ideas Clear". Peirce C. S. *Nachala pragmatizma* [Basics of pragmatism]. St. Petersburg: Laboratoriya metafizicheskikh issledovanij filosofskogo fakul'teta SPbU; Aletheia (Metafizicheskie issledovaniya. Prilozhenie k al'manahu [Metaphysical researches. Appendix to almanac]): 125–154. (in Russian).
- Scheler M. (1994) "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". Scheler M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Gnozis (Fenomenologiya. Germenevtika. Filosofiya yazyka [Phenomenology. Hermeneutics. Philosophy of language]): 259–337. (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 2. 2019. P. 318–325.

© Alexander Isakov, 2019