

И. В. Кузин

**И. КАНТ:
СВОБОДА, ГРЕХ, ПРОЩЕНИЕ**

Дан сравнительный анализ практической философии Канта и философии Сада, на основе которого выявлены парадоксы категорического императива. С одной стороны, осуществление требования категорического императива является однократным и уникальным актом, с другой – постоянным и универсальным. А также, хотя из осознания категорического императива не всегда следует нравственный поступок, само осознание вместе с идеей прощения можно все же считать проявлением нравственности и свободы.

This article offers a comparative analysis of Kant's moral philosophy and the philosophy of Sade revealing the paradoxes of the categorical imperative. The satisfaction of the requirement of the categorical imperative is, on the one hand, a single and unique act and, on the other hand, a permanent and universal one. Although the familiarity with the categorical imperative does not always result in a moral action, the familiarity itself alongside the idea of forgiveness may be considered as a manifestation of morality and freedom.

Ключевые слова: И. Кант, маркиз де Сад, категорический императив, свобода, грех, выбор, нравственность, прощение.

Key words: Immanuel Kant, marquis de Sade, categorical imperative, freedom, sin, choice, morality, forgiveness.

§ 1. Категорический императив и свобода

Сегодня, когда «уважение перед свободой в век современной демократии декларировано (курсив мой. – И. К.) под титулом прав человека, как принцип политического мира» [19, с. 48], отдаем ли мы себе в достаточной мере отчет в том, что такое свобода? Свидетельствуют ли современные демократические права человека о возврате к античному типу идентификации, определяющему человека свободным по его участию в публичной политической деятельности, то есть по искусству общения (работающий человек – это не свободный человек), а вовсе не об укреплении буржуазного типа демократии, при котором условием социализации выступали труд и материальная обеспеченность, дававшие свободу (свободен тот, кто трудится)? Многочисленные разоблачения системы массовой коммуникации как манипулятивной системы, почти что зомбирующей человека, склоняют нас к тому, чтобы отказаться от такого предположения. Продекларированная свобода в конечном итоге означает лишь то, что «субъективация происходит в основном в квазиюридической форме, где моральный субъект соотносится с законом или с совокупностью законов, которым он должен подчиняться под страхом совершить провинность и подвергнуться наказанию» [18, с. 303].

Вопрос о существовании практического можно формулировать на обыденном уровне, где оно понимается как повседневное состояние и решение текущих дел, а можно на основе кантовского понимания практического, согласно которому только «чистый разум может быть практическим» [7, т. 4, ч. 1, с. 327]. В каком смысле эти два понимания связаны друг с другом? Почему кантовское понимание практического через понятие свободы является основанием не только эмпирической практики, но и теоретической деятельности,

познания и метафизики в целом¹?

В практической философии Канта нравственный закон, выраженный категорическим императивом, прямо не соотносится ни с конкретными этическими нормами, ни с экземплификацией конкретных поступков, но парадоксальным образом обнаруживает себя именно в конкретно совершаемом свободном поступке. Осмысление данного парадокса, как нам представляется, является наиболее сложной теоретической задачей, которая отчасти и станет предметом исследования в данной статье.

Уже в так называемом докритическом периоде утверждение Канта о том, что предпочтительнее преобладание «людей, действующих из добрых побуждений», чем «людей, поступающих согласно

¹ «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума...» [7, т. 4, ч. 1, с. 314].

принципам» [5, т. 2, с. 150], означает, что требование принципа не должно и не может быть какой-то конкретной нормой. Такое требование может быть выражено только всеобщностью формулировки, представленной категорическим императивом, позволяя «свободную волю» отождествить с моральным законодательством, условием всеобщности которого может выступать только его формальность, а не конкретная содержательность. Основной характеристикой категорического императива выступает именно свобода, являющаяся общим отличительным признаком человеческого независимо от исторических, этических, этнических или конфессиональных различий между людьми.

Но что имеет в виду Кант, когда соотносит категорический императив как моральное законодательство со свободой, и необходимо ли она связана с осуществленностью в поступке? Действительно ли форма свободы, реализуемая постфактум в эмпирии человеческого бытия, не связана с возможной злонамеренностью и законно получает наименование морально добродетельной? Можем ли мы утверждать, что ноуменальное бытие ниспровергает бытие эпифеноменальное?

Любопытно, что формулировка категорического императива, не совпадая с содержательно определенным нравственным законом, то есть зависящим от времени и социальных изменений, и являясь тем самым определением свободы как таковой, в смысле независимости от чувственно *природносущего*, вполне может быть соотнесена с максимой суверенного субъекта² в маргинальной для классического дискурса философии маркиза де Сада. Однако у Сада субъект, дабы стать наличным, «впадает», инсталлируется в *природную* волю, становясь либо свободным, либо несвободным волящим субъектом вне оппозиции нравственное – безнравственное. Свободный субъект производится через операцию очищения (своего рода редукцию к чистоте практического разума), которая, на первый взгляд, вступает в явное противоречие со следствиями, должным образом вытекающими из применения кантовского императива. Подобное свободное состояние воли может быть достигнуто в числе прочего и через реализацию принципа самолюбия. Таким образом, из всеобщего законодательства суверенного субъекта (опосредствованно, через садовские примеры, включающие в себя и демонстрацию принципа себялюбия), отчасти совпадающего в плане формальности (т.е. претензии на всеобщность) с категорическим императивом, вытекает право нарушения всех конкретных добродетелей, примеры которых Кант выводил из категорического императива. Однако в садовском высвобождении и интенсификации до предела животного начала, попирающего все конкретные нравственные и социальные нормы (подавляющих, в свою очередь, и жизнь природную), предъявляет себя желание-стремление освободиться от природных инстинктов, достигаемое в апатии. Тем самым вывод из садовской установки оказывается равнозначным выводу из формулы категорического императива: все конкретные нравственные предписания (более того, все конкретные примеры нравственных поступков³) напрямую не составляют существа свободной воли, так как она от них очищена. Через апатию суверенный субъект обретает то же самое кантовское чистое бытие, выступающее в форме категорического императива, свободной как от природной, так и социальной обусловленности. С такого рода свободой воли Кант связывает основанное на категорическом императиве понятие нравственности, которое осмысливается не в рамках сложившихся и привычных представлений о нравственности, а прежде всего как *бытие* в противовес *небытию* как злу. Поскольку бытие для Канта не может не быть высшим благом, а высшее благо не может существовать вне царства свободы, последнее объявляется пространством нравственного. В этом же направлении к бытию-благу движется и Сад.

§ 2. Свобода и прощение

² Конечно, у Сада мы не находим точно такой же формулировки, совпадающей с формой категорического императива, однако положения, определяющие поведение суверенного субъекта, говорят о том, что этот субъект может и должен сознательно и самостоятельно устанавливать закон своего существования, который имеет всеобщий характер в силу того, что он согласуется с сущностью и высшей целью Природы. В частности, положение «вести других к такому благополучию, которого мы желаем достигнуть сами», означающее стремление достигнуть не столько осуществления своих гетерогенных интересов (они всего лишь средства), сколько согласованности и общности своего существования с Природой для ее последующего преодоления апатией, — безусловно, только *отчасти*, но может быть сближено с первой формулой категорического императива; принцип «акт обладания никогда не может распространяться на существо свободное... ведь все люди равноправны», т.е. подчеркивание недопустимости использовать разумное существо (самосозидающихся сильных личностей, вошедших в Братство либертефов, реализующих своими поступками осознанные ими законы Природы, возведенные в принцип свободной жизни) в качестве средства, — опять же лишь *отчасти*, со второй (см.: [15, с. 156, 183]).

³ Напр.: «...Попытки осуществить идеал на примере, т.е. в явлении... нелепы и малоназидательны... делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое содержится в идее». Но здесь же: «Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть идеи. Но мудрец (стойков) есть идеал, т.е. человек, который существует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости» [6, т. 3, с. 502–503]. Парадокс заключается в том, что экзemplификация категорического императива таит в себе опасность превратного его понимания, так как через нее в форму неизбежно привносится материя. Этой опасности все же не избежал и сам Кант, например в его злополучном примере о мнимом праве лгать, а Сад подобного рода экзemplифицируемость просто довел до абсурда.

Вспомним хрестоматийный пример категорического императива в рассказе Ж.П. Сартра «Стена». Политзаключенный, вынуждаемый фашистами под угрозой смерти выдать своего соратника, решает схитрить — назвать место, где, по его мнению, никак не может скрываться разыскиваемый. Однако именно там его и находят. Выдавая ложь за правду, герой полагал, что она не сможет причинить зла, но несчетные возможности сошлись в одном месте мира — и императив безотказно «ответил» возмездием за его нарушение. Сказанная ложь во благо себе и во спасение другого обернулась непредвиденным — стала правдой во зло другому. Надеясь на собственное спасение и веря, что это никак не навредит другому, герой «невинно» проигнорировал требование категорического императива, и на основе своего гетерогенного желания спастись и не предать герой оказывается предателем. Библейское «мы не ведаем, что творим» здесь воспроизведено в полной мере: сказанная ложь, принятая за правду, предательски оказывается правдой. Можем ли мы знать наверняка, что творим, когда лжесвидетельствуем, не желая предавать своих друзей, близких или родных? Сиюминутно мы чисты перед ними, но можем ли мы, сохраняющие свою чистоту, знать, что творится нашей ложью в мире?

Похоже, что Ж.С. Сартр вслед за Кантом убедительно проиллюстрировал мнимость права лгать и абсолютную недопустимость нарушения категорического императива: сделки в сфере нравственности невозможны. Возможно ли было в такой ситуации — в качестве компромиссного варианта — промолчать? Дайте талантливому писателю или самой жизни подобную тему, и они создадут множество ситуаций, где промолчать будет просто невозможно, но и сам Кант утверждает, что подобное решение не всегда может быть выходом из ситуации: если кто-то что-то знает и поставлен в условия, при которых он должен отвечать, то правдивый ответ должен прозвучать [9, с. 295]. Может ли такой правдивый поступок (предательство) быть признан нами нравственным? Должны ли мы, чтобы избежать нелепости такого утверждения, уточнять и конкретизировать подобное обстоятельство: что и в каких ситуациях можно классифицировать как нравственно недопустимую ложь?

Как быть в таком случае с государственной тайной? Безусловно, из категорического императива необходимо выводится идея вечного мира, достижение которого приближает государства к нравственному состоянию и в силу преодоления замкнутости и упразднения границ делает ненужными политическую тайну и ложь. Но никакие оговорки, оправдывающие ложь до того, как она станет невозможной в состоянии общегражданского мира, по логике Канта, не могут быть примирены с нравственным законом, ведущим, в конечном итоге, к абсурдным оценкам совершаемых действий. Очевидно, что приверженность такой логике эмпирически ничего не решает и душевного спокойствия нам явно не прибавляет. Человек всегда живет в событии реального действия, в котором он двойственен (чувственно-ментален) и вынужден принимать решения, соглашаясь с особенностями такого существования, т.е. на основе — конечно, по Канту, — случайных эмпирических нравственных максим, но в рамках которых человек не всегда может принять ригоризм категорического императива: если кого-то преследуют убийцы, то как возможно нравственно осудить того, кто, не сумев остановить преступников, откажется говорить им правду о маршруте их жертвы? Если строго придерживаться требования категорического императива, то он должен такую правду сказать, но в феноменальной жизни именно такое решение мы не согласимся признавать за решение нравственное.

Мог бы этому что-то возразить Кант? Допустим следующее: так как мнения, исходящие из внешнеобусловленного мира, не интересуют разум, руководствующийся категорическим императивом, то, возможно, убитый преступниками, встретившись в ноуменальном мире с тем, кто его выдал, будет рад тому, что выдавший смог позаботиться о своей душе, преодолев в таком правдивом поступке искушение поддаться законам эмпирического мира (сказать ложь), губящим нравственную природу человека и препятствующим спасению души в ноуменальном мире, где только и возможна встреча обретших бессмертие душ. Однако такое возражение лишено доказательной силы, являясь если не мистическим допущением, то регулятивным принципом. Кант отдает здесь предпочтение гипотетическому как онтологическому, а не логике действительного, зависящего от естественных условий, порою вовсе не соотносящихся с моральным законом. Кант как бы отказывается идти на признание «дозволения» и в отдельных случаях неизбежности греха, поэтому получается, что нет пути, который бы позволил объяснить и продолжить жизнь после осознания совершенного греха. Нет средства, «преодолевающего» зло, кроме самой воли.

Кант осознавал парадоксальность своего постулата, что нравственное существование достижимо лишь в идеальных условиях, которых нет в земной человеческой жизни, но в которой, однако, при нескончаемом противостоянии и конкуренции сторон эмпирического бытия случаются все же события свободы. По существу, кантовский императив есть идеальный тип, прообраз для действий человека, чтобы он становился таким, каким был до греха: «...святость воли есть все же практическая идея, которая необходимо должна служить *прообразом* (приближаться к этому прообразу до бесконечности — это единственное, что подобает всем конечным разумным существам) и которая всегда и справедливо указывает им на чистый нравственный закон, называемый поэтому священным...» [7, т. 4, ч. 1, с. 350].

В требовании категорического императива явлена героика духа, и личность самого Канта — подвижническая в том смысле, что она стремится в своих поступках следовать воле, отказывающейся от всякой естественной обусловленности, готовой снести любую судьбу, выпавшую по жребии жизни. Кантовская категоричность в оценке поступка согласно закону практического разума подобна решимости Авраама, отказывающегося от своего сына ради веры и исполнения воли Бога. Однако суровость библейских требований к человеку уравнивается Божественным всемогуществом, способным на милость. Кантовский же Бог, мыслимый только в пределах разума, оказывается волей разума, реализуемой в практике человеческих действий. И независимо от того, понимаем ли мы эту практику как физически осязаемый процесс или как осознание самого действия на уровне мысли, она лишена всемогущества, отсутствие которого не позволяет Канту напрямую смягчать максимум, предъявляемую разумом слабой человеческой природе. В акте переступания за рамки дозволенного содержится свободная воля, но только на уровне рассудочной деятельности, приводящей к третьей антиномии чистого разума; нарушение закона в моральной сфере за свободный акт Кантом не признается. Формальный строй разума требует, чтобы свободный поступок, претендующий на то, чтобы считаться нравственным, был полностью независим от любых условий или возможных «поблажек». Но именно эти остающиеся в чувственном мире условия создают парадоксы, с которыми без конца сталкивается человек. Выясняется, что без оговорок никак не обойтись, иначе связь между двумя исключаящими друг друга принципами существования человека (моральным принципом и принципом личного счастья) будет абсолютно невозможной. Наличие данной связи — это то, что позволяет человеку осуществляться сразу в двух мирах. Несмотря на неустойчивость в этом мире уникального поступка согласно нравственному законодательству, мы не получаем *каждый раз* морального осуждения: вряд ли тот, кто обманул преступников в экстремальной ситуации, поступил безнравственно, а тем более несвободно.

Однако, чтобы не давать подобную оценку, к обосновываемой формуле категорического императива необходимо добавить два короллария.

1. Формальный сравнительный анализ практической философии Канта и философии Сада подводит к заключению, что форма императива допускает обман и не только.

Если я лгу о местонахождении моего друга, которого хотят убить, то мне присуще желание, чтобы мой друг, случись подобная ситуация со мной, также обманул злоумышленников⁴. Формальные требования императива не нарушились, но результат оказался диаметрально противоположным тому, к чему должен приводить кантовский императив, нравственное следствие которого не допускает лжи. Как мы уже упоминали, в философии маркиза де Сада описаны различные безнравственные действия как следствия формы императива. Но этот результат только укрепляет формальность императива, всеобщность которого раскрывается, таким образом, во всей своей полноте и завершенности, т.е. исключая всякую претензию на какое-либо содержание (у Канта таким, по существу, тождественным форме содержанием оказалась нравственность, представленная им в его многочисленных примерах). Форма категорического императива сопряжена с ноуменальным миром, который Садам обозначен в качестве своеобразного энергетического поля, находящегося вне и по ту сторону каких-либо содержательных — нравственных или безнравственных⁵ — примеров. При конкретном содержательном наполнении формы категорического императива, чего стараются избегать и Кант, и Сад (хотя последовательности в этом им все же не хватает), мы сталкиваемся с парадоксами, или с кантовской антиномией личного счастья и добродетели.

Хотя форма императива включает в себя «интересы» субъекта нравственного действия («максима твоей воли должна иметь силу принципа всеобщего законодательства»), поступок автономного субъекта, по кантовскому категорическому императиву, имплицитно резко ограничивает или, в лучшем случае, исключает вмешательство принципа себялюбия. Поступок суверенного субъекта, по садовскому «категорическому императиву», ставит во главу угла принцип себялюбия, который позволяет идти по пути раскрытия и удовлетворения чувственного, подавленного телесного желания. Философия Сада акцентируется на бессубъектном субъекте, то есть субъекте, которой не признает за единственное основание своего бытия разумную способность, как ее понимает Кант. Кантовский субъект субъектен (субстанционален) — как законодатель своих действий, как установитель права для себя и других. Данный статус субъекта отвечает положениям индивидуализма, на которых

⁴ Здесь мы все же позволяем себе сделать подобную иллюстрацию, хотя и понимаем, что не существует прямого соответствия между золотым правилом нравственности и категорическим императивом, сущностное отличие которых можно передать следующим положением: «золотое правило есть принцип благородства, благосклонности (Fairnessprinzip), а категорический императив — принцип права (Rechtsprinzip)» [11, с. 233]. О нашем же допущении более подробно см. ниже.

⁵ У Сада о либертене и не скажешь со всей определенностью, что он безнравственен, так как его идеальное состояние — апатия. Здесь вспоминается положение Ф. Шеллинга: «Боги сами по себе ни нравственны, ни безнравственны, но изъяты из этой альтернативы и абсолютно блаженны» [20, с. 95]. Правда, садовские примеры безнравственных поступков (с точки зрения традиционной европейской морали) как средства достижения апатии так же, как и в случае с Кантом, оборачиваются в содержание, внедряющееся в форму.

формировалась капиталистическая государственность. Сад не отрекается от индивидуалистической установки, но в ней выявлена своеобразная лояльность к коллективной форме государственного управления (под программу де Сада подпадает не только республиканская форма правления, но по целому ряду пунктов и социалистическая). Это предпочтение выглядит достаточно логичным, если учитывать философскую позицию Сада, согласно которой единому и всеобщему, характеризующему именно природу, можно безо всякого смущения, если это требуется, приносить в жертву единичные элементы. Потеря единичного никогда не может нанести вреда всеобщему, чаще же сама природа требует и нуждается в таких жертвах, поэтому Сад пишет: «Разум подсказывает нам, что природе всегда следует предоставлять полную свободу. Но разве человек не прислушивается к внушениям нашей общей матери, когда он совершает убийство? Ведь это действие осуществляется по советам природы, которым человек разумный непременно подчинится. ...Мы только исполняем веления природы...» [15, с. 208]. Каждый человек состоит на услужении природы и общества, поэтому без подобного служения перед ними он никто, или, как впоследствии показала история, простой «винтик».

В кантоведении уже давно подчеркивается, что категорический императив нельзя напрямую отождествлять с золотым правилом нравственности, вместе с тем «кантовский моральный закон воспроизводит структуру золотого правила нравственности и связан с этим правилом гораздо глубже, чем думал сам Кант и его исследователи. Золотое правило также состоит из двух пластов (индивидуально-бытийного и всеобще-идеального): поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы с тобой поступали другие» [3, с. 75].

Сад, как и Кант, тоже выразил свое отношение к золотому правилу: «Глубоко заблуждаются люди, утверждающие, что существовало нечто вроде естественной справедливости, запечатленной в сердце человека, и что результатом этого закона явилась абсурдная заповедь: никогда не поступай с другими так, как не хочешь, чтобы поступили с тобой. Этот глупый закон, плод слабости существа инертного, никогда не нашел бы места в сердце человека, обладающего хоть какой-то энергией, и если бы я хотел утвердить какие-нибудь принципы, я бы почерпнул заповеди не в душах слабых людей» [13, с. 134]. Выводы Сада в данном случае носят всеобщий, а не частный характер, т.е. субъект полагает в качестве всеобщей установку на то, что все должны понимать о необходимом наличии сопротивляемости мира и исходя из этого искать средства и способы в свою очередь противостоять этому положению дел, причем на основе собственного законодательства воли, т.е. на основе автономии. Однако принцип суверенности субъекта позволяет привлечь золотое правило и к тем следствиям-примерам, которые вытекают у Сада из этого принципа. Если общетеоретические положения, безусловно, не обнаруживают сходства с золотым правилом, то на некоторые приводимые и Кантом, и Садам примеры вполне можно распространить его логику, нередко они разворачиваются именно в этом ключе. Пример Канта с недопустимостью лжи (или пример с человеком, нарушающим покой мирных людей [7, т. 4, ч. 1, с. 384]), как нам представляется, отражает эту логику: если я разумное существо, то в принципе я не могу лгать другому, потому что его ответная ложь делает невозможным наше совместное существование, подразумевающее доверительность в отношениях (будет поправа идея человечества), без чего невозможно и мое существование. В отличие от кантовской формализации золотого правила, Сада не пугает отказ от нее; более того, он универсализирует это правило с обратным знаком: лжи, допуская тем самым ложь других в отношении себя, а то, что это повлечет за собой разрушение общественного устройства и полную изоляцию субъекта, будет означать приближение этого субъекта к реализации и окончательному утверждению его суверенной воли, т.е. фактически будет приближать его к ноуменальной сфере, если воспользоваться кантовским понятием: «...реальным благом следует считать лишь то, что не подвержено никаким изменениям... Повсеместное распространение порока сопряжено с определенным риском, однако же связанное с таким риском беспокойство полностью компенсируется полученным мною удовольствием, когда я заставляю других испытывать беспокойство... Итак, равновесие оказывается восстановленным... Интересы людей будут полностью одинаковыми, ведь любой человек, находящийся в подобной ситуации, обладает теми же самыми вкусами и наклонностями, что и его товарищи, значит, все они идут к одной цели...» [14, с. 144–145].

Конечно, позиции Канта и Сада содержат в себе ограничения золотого правила, заключающиеся прежде всего в указании на автономию субъекта и придании этой максиме не частного, а всеобщего характера, проистекающего из автономной воли. Но парадоксальная общность этих позиций обнаруживается все же именно в том, что на основе приводимых ими примеров в подтверждение данных позиций делаются взаимоисключающие выводы, о чем было сказано выше, или, например, различающиеся выводы о необходимом социально-политическом устройстве.

Таким образом, как примеры Канта (хотя он и указывал, что нравственная свобода не выводима из опыта [7, т. 4, ч. 1, с. 345]), так и примеры Сада, нередко ставят под удар их базовые теоретические положения. Например, в программе социальных отношений Сада решающее значение имеют идея равенства и идея приоритетности государственного господства. Государство выступает гарантом такого нравственного состояния, при котором богатый обязательно должен делиться своим богатством с бедным, а бедный имеет право настаивать на том, чтобы богатый собственник (в том числе и государственный) поделился с ним своим имуществом и деньгами. Требования бедных допустимо выражать в самых различных формах, вплоть до использования противозаконных и насильственных методов. Справедливость таких претензий к богатому санкционируется именно логикой золотого правила, которую Сад переводит из плана частных интересов в план всеобщего закона, что отвечает существу категорического императива. На эмпирическом уровне это и выглядит как действие золотого правила: окажись нищий на месте собственника, а тот на месте нищего, нищий, уже переживший невзгоды жизни

(которые ощутит на себе и новообращенный в нищего бога), должен по доброй воле осуществить такое перераспределение богатств.

Совсем другая картина у Канта, делающего приоритетной идею защиты частной собственности. Апология частной собственности также следует из формулы императива: если кто-то богат и не хочет быть обворованным, то этого же он не должен позволять в отношении других (недопустимость воровства отражает не частный интерес, она генерализируема здесь точно так же, как генерализируема недопустимость лжи); тот же, кто беден, имеет все *правовые* возможности стать богатым. Одна из основных функций государства состоит в обеспечении соблюдения права на собственность, независимо от ее размеров, поэтому государство должно быть безжалостным к преступникам, каков бы ни был их социальный статус, игнорируя возможное и вполне понятное недовольство, например, существующим фактическим социальным и имущественным неравенством (примечательно, что Кант допускает применение смертной казни, тогда как Сад считает это неприемлемым).

Таким образом, для Сада осознание своей принадлежности природе и необходимости ее законов будет свободой, что и выражается, например, в теореме Спинозы о свободе как осознанной необходимости. Но свобода у Сада не является исключительно сознательным, рассудочным, так как для него сознание своей причастности материально-чувственной природе должно вести к слиянию с ней, и тем самым свобода реально чувствуется, переживается через восприятие энергетического поля. Разница между достижением апатии либертеном и чувственной эйфории, например, наркоманом будет лежать в осознании и порядке опосредования. При наркотическом опьянении «свобода» (состояние эйфории) опосредуется чувственным эффектом (действием наркотика в теле); у либертена же «чувственный эффект» (апатия) опосредуется осознанием, которые вместе предстают как свобода.

У Канта свобода осознается в столкновении с чувственной природой, через независимость, преодоление и возвышение над ней, но ни в коем случае не в слиянии или растворении в ней. Тем самым субъект и свобода у Канта бесчувственны, сплошь рассудочны, хотя требование *экзистенциального* переживания мысли сохраняется. Единое и всеобщее, представленные свободой, оказываются существом каждого человека, если он применяет свой разум, поэтому целью должен быть человек как целеполагающее существо, как личность, которая в аспекте ее разумности никак не может быть только средством для целей природы или общества.

С одной стороны, Кант уверен в том, что категорический императив безусловно всегда должен приводить только к добродетельным поступкам, создавая тем самым основу для конкретных этических норм, поэтому личность может и должна быть целью. Но эта уверенность фактически сводит категорический императив к конкретной нравственности, формально нарушающей законодательную силу императива. С другой стороны, тот человек, который представлен Кантом как цель, — фантом земного человека, большей частью несвободного из-за нарушения нравственного законодательства, поэтому такой земной человек оказывается вне цели. Маркиз де Сад земного человека не просто проигнорировал как цель, а на основе похожего императива сделал его средством для достижения свободы, обретя которую, человек преодолевается, а конкретные нормы добродетели, как препятствующие этому, ниспровергаются.

Таким образом, сама форма категорического императива под таким углом зрения и при определенных условиях становится проблематичной как социально-нравственный регулятив. Во-первых, безоговорочное сохранение чистоты формы императива исключает возможность иллюстрирования нравственности⁶. Во-вторых, в случае выведения для других конкретного нравственного примера-предписания (лгать недопустимо), обязательного для соблюдения его в поступке, на повседневном уровне соблюдение категорического императива не всегда будет расцениваться как проявление добродетели.

Для христианской мысли, определившей развитие восточно- и западноевропейской культуры в целом, обе эти программы (Канта и Сада) иррелевантны, хотя, как ни странно, садовское направление мысли (при всей ее удаленности от христианского мироощущения) будет ей ближе в силу косвенно проявляемого снисхождения к человеку. Как уже говорилось выше, Кант тоже признает, что человек может оступиться, однако «действие» практического разума в виде чистого *осознания* категорического императива как долга все же позволяет говорить о содержащемся в нем моменте свободы. Но проявлять снисхождение [7, т. 4, ч. 1, с. 455–456] в какой-либо форме Кант, по существу, считает недопустимым. Подчеркивая печальную участь человека, его раздвоенность, невозможность *окончательного* осуществления категорического императива в нашей эмпирической жизни, Кант находит успокоение в том, что из фактов события свободы в этой жизни необходимо предположить бессмертие души, которая после смерти тела сможет полностью осуществляться в ноуменальном мире как свободная и счастливая.

⁶ В приводимой ниже цитате мы могли бы заострить внимание и дополнительно уточнить смысл использования в ней наречия «полностью», однако в целом можно сказать, что Кант «свел нравственность к образу мыслей, к одной лишь доброй воле, которая лишена исторически-содержательных характеристик, мир мотивов оказался полностью оторванным от мира реальных поступков» [4, с. 7]. Мы также разделяем позицию А.П. Скрипника, справедливо указывающего на то, что «категорический императив... не предписывает конкретных поступков как фактов эмпирической действительности» [16, с. 50].

Искать какое-либо теоретическое основание для разрешения безысходности земной жизни, которое бы стало почвой для смягчения экзистенциального напряжения в регулировании межличностных и социальных отношений, Кант не считает нужным. Однако мы полагаем, что без такого основания (которое на протяжении всей истории человечества давало о себе знать) все же не обойтись, поэтому сформулируем второй королларий.

2. Если Божественная воля является моральным законодательством (категорическим императивом), которое должно исполняться человеком «с помощью доброго поведения» [10, с. 174], чтобы быть угодным Богу, то человеку необходимо также находить в себе силы к великодушию и прощению, так как Божественная воля милосердна.

Если «трансцендентальная философия не дает никаких указаний по поводу гипотезы о существовании бога» (цит. по: [2, с. 271]), то в пределах разума Богу будет соответствовать категорический императив, а человек в этом случае, как морально законодательствующий, займет место Бога. Когда Бог и свобода очерчиваются пределами только разума, то человек оказывается предоставленным себе и полагающимся только на самого себя, чтобы определиться в бытии. Поэтому для любого *разумного* человека приведенные кантовские примеры, по идее, должны стать несомненными и очевидными следствиями из категорического императива, поэтому он выдвигает наказание в качестве приоритетной и практически единственной меры, применяемой в отношении провинившегося (согрешившего): «В каждом наказании как таковом прежде всего должна быть справедливость, она-то и составляет суть этого понятия. Хотя с наказанием может быть связана и доброта, но достойный наказания не имеет ни малейшего основания рассчитывать на нее после своего поведения» [7, т. 4, ч. 1, с. 357].

Форма категорического императива как форма свободы в действительном (феноменальном, по Канту) мире легко может не считаться с другими людьми, что и продемонстрировано Садом⁷. Поэтому для того, чтобы категорический императив получил земное нравственное измерение, сохраняя существо свободы как признание других, необходимо за редукцией человека к свободе, произведенной Садом и Кантом, произвести его экзистенциальную транскрипцию — через экзистенциал прощения, выражающий существо свободы и не нарушающий всеобщую законодательную силу категорического императива. Греху нет оправдания, но ему есть прощение, поэтому, несмотря на то что трансцендентальная дедукция греха невозможна [8, т. 4, ч. 2, с. 45–48], идея греха позволяет сформулировать принцип согласования между необходимостью действия по категорическому императиву и неосуществимостью его в условиях эмпирического мира. Кантовское представление о форме императива как соотносящейся с актуальной жизнью и играющей в ней нравственную функцию подтверждается в случае дополнения ее идеей прощения, придающей ей бо льшую социально-регулятивную значимость.

В прощении достигается подлинное признание другого, нуждающегося в прощении и готового простить. Здесь происходит отсылка к исходному «содержательному», а не просто формальному смыслу свободы, невозможной без признания другого. В формально-методологической редукции к свободе за счет пренебрежения земным бытием других не было учтено то, что подобное движение становится возможным благодаря первоначальному признанию этих других в экзистенциальном переживании свободы. Прощение показывает себя как содержательное (но не в смысле конкретной этической нормы) выражение формы свободы, не снимая ее всеобщий характер. П. Рикёр, обращаясь к фигуре должника, пишет о том, что «деликатная работа прощения греха и завязывания дружбы должна совершаться в сердцевине самого долга: с одной стороны, освобождение от вины, с другой стороны, налаживание дружбы с вечным должником» [12, с. 696]. Понимая исполнение категорического императива как некий долг, который имеется у человека перед самим собой, чтобы быть личностью, можно сказать, что прощение выступает основанием связи человека, который *всегда должен*, с человеком, который *не всегда может осуществить это долженствование*, т.е. прощение восстанавливает единство двойственности человеческого бытия, снимая обособленность единичностей («единичность» сознания, представляющего ноуменальный мир, и «единичность» сознания, представляющего феноменальный мир). Дополнительность прощения как фактора сохранения движения всеобщности или как момента всеобщего единства духа Гегелем было выражено следующим образом: «...это второе (моральное сознание. — И.К.) отказывается (это и есть, по существу, прощение, что далее в гегелевском тексте проясняется. — И.К.) от разделяющей мысли и упрямства отстаивающего в нем для-себя-бытия, потому что на деле оно созерцает в первом (злом сознании. — И.К.) себя само. Это сознание, которое отвергает свою действительность и производит себя в снятое “это”, проявляется благодаря этому фактически как всеобщее...» [1, с. 360]. В прощении достигается фактическое признание и подтверждение общности разумных душ, что уже имплицитно закреплено в категорическом императиве, абсолютно утверждающем эту общность в ноуменальном мире. Прощение фиксирует точку соприкосновения феноменального и ноуменального миров посредством общности. Акт прощения снимает ра-

⁷ Грех с неизбежностью может последовать и из «божественной» формулы категорического императива.

зобщенность, возвращая общность и единство бытия единично существующим субъектам, и выявляет единство субъекта, принадлежащего двум мирам. Через прощение категорический императив актуализируется как всеобщность и объединяющее начало, даже в случае несоблюдения его в поступках субъектов⁸.

Формальность категорического императива, чтобы не только быть определением свободы, но и стать еще более весомой силой как социально-нравственный регулятив, не исключает содержательности самой формы, которая и раскрывается в акте прощения. Подобная «форма» форм (прощение) выступает и в качестве конститутива социального бытия, и в качестве держателя связи с прошлым, памяти о смысле совершённого. Формосодержательность прощения есть передача формы всеобщности на уровне репродуктивности сознания, т.е. временно й формы. Это своего рода мышление мышления, когда над мышлением категорического императива надстраивается безусловное мышление, удерживающее случившуюся его данность, но одновременно демонстрирующее решимость допустимости отказа от безусловной обязательности его соблюдения.

Если для христианина возможность прощения связана с фактом осознания и раскаяния в содеянном и допущенном грехе, то при гласно или негласно функционирующем «институте» прощения обманывающий злоумышленника, сознательно нарушающий моральное законодательство (берущий на себя грех), тем самым проявляет готовность понести за это наказание. В подобном поступке жертвы собой не меньше, чем при исполнении категорического императива, требующего пожертвовать своими личными интересами. Поэтому за принятое страдание (подобно крестным мукам Христа) в таком действии человека можно признавать нравственно осуществляемым существом. За признанием слабости и испорченности грехом человеческой природы⁹ в случае покаяния (*осознания и понимания* своей виновности) должно последовать прощение, которое вовсе не превращается в питательную среду для поощрения и умножения греха, а является приданием сил для борьбы с ним в себе.

* * *

В результате мы можем предложить следующие выводы.

Во-первых, предъявление категорического императива как чистой формы регуляции материи жизни (морального поступка) не замыкает его в границах формальности, иначе это исключало бы его осуществимость в жизни и делало бы абсолютно бесполезным. Наоборот, только благодаря этой форме становятся возможными моральные поступки, которые вместе с тем не свержаются с гарантированной регулярностью, так как всегда являются личными одномоментными событиями.

«Критика практического разума» Канта исследует *не* вопрос об основополагающем моральном способе поведения, а вопрос о том, какие условия должны быть выполнены, чтобы вообще было возможно действовать морально. ...Категорический императив Канта представляет собой не *общую заповедь* морального действия, которую можно было бы применять к какому-либо данному случаю... но является *законом сохранения свободы*, который нам следует соблюдать, если мы вообще хотим действовать морально» [17, с. 235]. То, что, с одной стороны, осуществление требования категорического императива является однократным и уникальным актом, а с другой – постоянным и универсальным, действительно и в отношении жеста прощения: «Все решает лишь миг решения, по собственному произволу взрезающий временно ю длительность: прощение прощает один раз, и этот раз есть буквально *раз-и-навсегда!*» [21, с. 288].

Поэтому, во-вторых, проблематичной выглядит попытка установить однозначную связь формы категорического императива с какими бы то ни было примерами нравственности как гарантиями ее повторения в материи. По существу, категорический императив указывает прежде всего на возможность свободы человека (независимости от физической природы), которая и есть нравственность (добродетель). Парадокс же в том и состоит, что такой поступок все же является поступком нравственным. Ловушка примеров, без которых не обойтись, захлопывается, подставляя под удар сам закон (не позволяя закону работать безоговорочно). Любое привнесение содержания (иллюстрация примерами добродетельных нравственных поступков) нарушает принцип формальности и, соответственно, всеобщности. Экземплификация склонна порождать противоречия и антиномии, о чем свидетельствуют как примеры Канта, так и противоположные им примеры де Сада, на которые с принятыми оговорками тоже можно распространить формулу категорического императива. Верно, конечно, что «неправильно было бы толковать эти (кантовские. – И.К.) примеры так, будто все они

⁸ «...Прощение же знает только одно: человеческую всеобщность без каких бы то ни было различий, всечеловечность, не признающую никаких “различаю”, никаких разъединенных категорий. ...Разве из этого не ясно, что чистое прощение есть идеальный норматив? ...Именно прощение вытаскивает из темного озера потерпевшего великое моральное кораблекрушение» [21, с. 231, 250, 283].

⁹ «...У нас есть уже прирожденное предрасположение к нарушению [закона], а в первом человеке по времени предполагается не оно, а невинность; вот почему нарушение [закона] у него называется *грехопадением*, тогда как у нас оно представляется следствием из уже прирожденной злонравности нашей природы» [8, т. 4, ч. 2, с. 46].

показывают или даже должны научить, как следует фактически вести себя в конфликтных моральных ситуациях. ...Кант конструирует случаи-примеры, назначение которых – указать на необходимость того, как и почему в моральных решениях категорический императив должен обретать свое применение» [17, с. 249]. Однако сомнительность такого рода иллюстраций (хотя и *совершенно неизбежных и оправданных*), приводящих к превратному пониманию категорического императива, тем не менее сохраняется, поэтому следует принять во внимание, что наличие *осознания* нарушения закона (осознание, которое мы можем сопоставить с понятием совести) позволяет нам смягчить свою позицию к нарушителю через понятие прощения, не снимая с нарушителя ответственности.

В-третьих, христианские догмы могут восприниматься как спекулятивные и мистические, мифические и неразумные и т.п., но и Бог в пределах разума (в определенном смысле совпадающий с формой категорического императива как морально-этической нормой и «местом» свободы)¹⁰, являясь, конечно, побуждающим к нравственному действию началом, все же не становится, вопреки надеждам Канта, более строгим и обязательным началом, чем христианская вера.

Таким образом, проблема связи свободы и нравственности для современной культуры остается не менее актуальной, чем в прежние эпохи.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
2. Гулыга А.В. Кант. М., 1977.
3. Гусейнов А.А. Долг; И. Кант. «Основоположение к метафизике нравов» // Этика: учебник / под общ. ред. А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко. М., 1999.
4. Гусейнов А. Предисловие // Скрипник А.П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978.
5. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Сочинения: в 6 т. Т. 2. М., 1964.
6. Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3.
7. Кант И. Критика практического разума // Там же. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
8. Кант И. Об изначально злом в человеческой природе // Там же. Т. 4. Ч. 2.
9. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
10. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же.
11. Клемме Х. Ф. Форма добра // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М., 2007.
12. Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004.
13. Сад Д. А. Ф. де. Жюстина, или Несчастья добродетели. URL: <http://www.litru.ru/?book=6768&page=134> (дата обращения: 17.07.2010).
14. Сад Д. А. Ф. де. Жюстина, или Несчастливая судьба добродетели. М., 1991.
15. Сад Д. А. Ф. де. Философия в будуаре. Тереза-философ. М., 1991.
16. Скрипник А. П. Категорический императив Иммануила Канта. М., 1978.
17. Фегер Г. Как категорический императив обретает свое применение? // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М., 2007.
18. Фуко М. Использование удовольствий // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
19. Хельд К. Подлинная экзистенция и политический мир // Вопросы философии. 1997. №4.
20. Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966.
21. Янкелевич В. Прощение // Янкелевич В. Ирония. Прощение. М., 2004.

Об авторе

Кузин Иван Владиленович – канд. филос. наук, ст. преп. философского факультета СПбГУ, iaffet@newmail.ru

About the Author

Dr. Ivan V. Kuzin, Assistant Professor, Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University, iaffet@newmail.ru

¹⁰ «Такие представления (о существовании бога и вечности. — И.К.), порождаясь моралью, будут иметь смысл лишь для морали, а именно: служить регулятивными идеями для поведения. Без морали (допустим, до ее возникновения) не может существовать не только бог и бессмертие, но даже представление о них. ...Кантовская этическая теория ставит целью не опровержение бытия бога, а моральное доказательство его существования» [16, с. 119].