

Время цели и царство действий: теолого-политический субъект в философии истории Иммануила Канта

ВИКТОРИЯ ФАЙБЫШЕНКО

Доцент, кафедра философии и гуманитарных дисциплин, теологический факультет, Свято-Филаретовский православно-христианский институт (СФИ). Адрес: 105062, Москва, ул. Покровка, 29. E-mail: vfaib@mail.ru.

Ключевые слова: моральное действие; политическое действие; мотив действия; аффект разума; религия в пределах разума; трансцендентальная история; историчность.

Статья посвящена коллизиям сотворения политико-исторического субъекта современности — того, кто выступает как делатель и истолкователь истории, — в текстах Иммануила Канта. Главным затруднением оказывается принципиальная гетерогенность субъекта, который должен сочетать этическую автономию с обращенностью к целям, недостижимым в пределах автономного бытия. Автор пытается показать, как возникает рефлексия над временностью человеческого бытия в истории, заданного парадоксом действия, с одной стороны, бесцельного, а с другой — стремящегося к недостижимой цели. В рамках этой временности смысл личного бытия субъекта оказывается зависим от отношения его целей к предполагаемым целям человеческой истории. Особое внимание в статье уделено проблеме специфического мотива, желания или интереса разума, который связывает порядок природы и порядок свободы. Именно из нахождения этого мотива, «субъективной основы человеческого действия», вырастает кантовское толкование религии. В статье утверждается, что именно оно ближе всего

к тому, что можно назвать политической философией Канта.

Кант связывает смысл историчности с граничными условиями человеческого действия. Описывая «религию» как субъективную потребность разума, Кант создает трансцендентальную схему бытия в истории. Захваченность конечной целью бытия порождает сверхчувственный мотив к действию. Человек, исполняющий закон, афиширован переживанием такого обещания, которое не сводится к чистому сознанию закона, но расширяет пределы практического разума. Этот зазор создает специфическую временность религии как трансцендентальной истории. Ее поле ограничено исходным откровением разума, и потому внутри него возможно мессианическое требование. Автор предполагает, что условная гетерогенность кантовской мысли о человеке не является следствием компромисса или пережитком метафизики, но отвечает гетерогенности субъекта исторического действия, временность которого создается удержанием разных порядков бытия в актуально невозможном отношении.

УЖЕ БОЛЕЕ двух столетий смысл личного бытия субъекта зависит от отношения его целей к предполагаемым целям человеческой истории. Кант справедливо считается едва ли не первым истолкователем (и изобретателем) этого типа историчности:

Важнейший в философском отношении прорыв совершил Кант, который вопрос об отношении истории (*Geschichte*) к адекватному ее изложению свел к моральной задаче, выполнение которой в равной мере обязательно и для историка, и для истории (*Geschichte*). Своей «идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить», Кант не хотел сделать излишней эмпирическую работу историков. Но он облегчил дискуссию об адекватном изложении, поскольку привязал историческую действительность к трансцендентальным условиям ее познания. <...>

Телеологический способ обеспечения единства представляет собой не столько эстетическую, сколько моральную задачу. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы», если только в практике нашим «собственным разумным устройством» способствовать тому, чтобы скорее наступило заданное будущее¹.

То, что сформулировано здесь как моральная задача, неизбежно оказывается задачей политической и одновременно теологической. Так задается перспектива, в которой человеческие действия имеют смысл. Этот смысл есть нечто отличное от прямых и косвенных следствий события. Его можно было бы назвать телеологической перспективой события, но эта телеология принципиальным образом не реализуется в событиях; она использует события как собственные знаки. Для современного человека одинаково проблематичным представляется и действие внутри этой перспективы, и возможность радикального отказа от нее.

1. Гюнтер Х., Козеллек Р., Майер К., Энгельс О. История (*Geschichte, Historie*) // Словарь основных исторических понятий. Избр. ст. / Пер. с нем. К. Левинсона, сост. Ю. Зарецкий и др. М.: НЛЮ, 2016. Т. 1. С. 153.

Принципиальное противоречие, конституирующее ситуацию морально-политического смысла, эксплицировано самим Кантом. План природы и моральное сознание свободы есть два принципиально гетерогенных источника действий человека в истории или оценки этих действий? Можно ли вообще говорить о действующем моральном субъекте истории или смысл истории существует только для наблюдателя и рассказчика, а действующее лицо вовлечено в темпоральность другого рода? Этот вопрос сразу отсылает нас к той реконструкции политической философии Канта, которую предприняла Ханна Арендт. Восстанавливая основные положения этой ненаписанной философии, она оказывается перед развилкой между моральным законом, который один притязает управлять действием субъекта, и актом суждения, извлекающим смысл и значение из событий, увиденных как исторические.

Поэтому Арендт вынуждена поделить кантовскую «концепцию человеческих дел» на три:

У нас есть теперь три очень разные концепции или позиции, исходя из которых можно рассматривать человеческие дела: есть род человеческий и его прогресс; есть человек как моральное существо и цель в себе; и есть люди во множественном числе, которые на самом деле занимают центральное место в наших размышлениях и истинной «целью» которых является, как я говорила, общительность. Различение этих трех позиций — необходимое предварительное условие для верного понимания Канта².

Арендт пытается построить мост между философией истории и политической философией Канта, используя «критику способности суждения»³. При всей плодотворности такого пути представляется, что взаимосвязь этих трех позиций можно прояснить, только обратившись к тому, как Кант вообще представлял себе воплощенное бытие существа, которое является «жилецом двух миров» — царства природы и царства свободы. Как субъект, разделенный двумя несводимыми логиками действия, удерживает свое единство?

2. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / Пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2012. С. 51.

3. См. обзор дискуссий о роли суждения в политической теории Арендт в статье: Сидорова М. The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt's Approach // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 245–259.

I

Начнем с того, что прямое отношение между ноуменальным и феноменальным порядками человеческого существования (а также способами их описания) невозможно.

Кант подчеркивает провал, разделяющий осознание закона и мотив к законосообразному действию:

От чистого разума, мыслящего этот идеал [*идея умопостигаемого мира*], по отвлечении всей материи, то есть познания объектов, мне не остается ничего, кроме формы, а именно мыслить практический закон общезначимости максим и сообразно с ним разум по отношению к чистому умопостигаемому миру как возможную действующую, то есть определяющую волю, причину; мотив здесь должен совершенно отсутствовать; ведь сама эта идея умопостигаемого мира должна была бы быть мотивом или тем, к чему разум первоначально проявлял бы интерес; однако сделать это понятным и есть как раз задача, которую мы не можем разрешить⁴.

Отсюда следует неизбежный вывод:

Итак, мы не постигаем практической необходимости морального императива, но мы постигаем его непостижимость; больше этого уже нельзя по справедливости требовать от философии, которая стремится в принципах дойти до границы человеческого разума⁵.

Действия человека, как они видимы изнутри чувственно воспринимаемого мира, подчиняются могучей мотивации счастья; ноуменальный мир сообщает человеку знание долга как закона (и самой формы закона), неотрывное от признания собственной разумности и следующей из нее свободы. Таким образом, феноменальный порядок протекает в природной временности желания, а ноуменальный представляет собой вечное *сейчас* — точку непреходящего начала, в которой действие каждый раз начинается из точки абсолютной спонтанности. Но начинается ли? Ведь начинание не просто запускает некоторый исторический ряд, оно само заключает в себе ядро историчности: момент растождествления, расхождения в самом *сейчас*. Более того, возможность начинания, с одной стороны, утверждена, а с другой — поставлена под вопрос

4. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 244–245. Перевод изменен.

5. Там же. С. 246.

абсолютной аисторичностью морального деяния. Это начинание в буквальном смысле ничего не начинает.

Действительно, в своем моральном решении мы должны подвесить всю ту совокупность обстоятельств, которые привели нас в точку совершения поступка. Именно это Кант подчеркивает, доходя до самых радикальных выводов, в шокирующем тексте «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Моральный поступок здесь демонстрирует свое радикально антиисторическое устройство: человек, действующий морально, принципиально останавливает все связи причин и последствий, образующие мир эмпирических событий. У автономного действия нет прошлого, но нет и будущего — оно совершает эпохэ историчности, чтобы принудительно создать место тому, что в принципе не имеет места, — свободе. В мысленном эксперименте Канта трансцендентальный смысл поступка полностью расходится с его значением в эмпирическом мире. Понятно, почему таких поступков почти не существует в мире.

Напрямую увязать мир человеческих дел, рассчитанных на последствия, и моральное деяние в его трансцендентальном измерении невозможно. Это абсолютное различие секуляризируется в различении целерациональных и ценностно-рациональных действий у Макса Вебера⁶, но в веберовской классификации источник ценностно-рационального действия и трансцендентные ценности, к которым оно апеллирует, принадлежат тому же имманентному порядку, что и цели целерационального действия. Парадокс, заданный Кантом, заключается именно в принципиальной двойственности действия, которое, как и сам его субъект, имеет ноуменальное и феноменальное измерения.

Моральное действие остается именно действием, то есть вмешательством в феноменальный мир. Будучи действием, оно должно пройти путь от сознания закона к реализации того, что одновременно и входит в порядок мира, и противоречит ему.

Именно непостижимая связь онтологических порядков и определяет собой тайну кантовского «плана природы» относительно человека. Поворотная точка к утверждению этой связи уже сформулирована выше: «...ведь сама эта идея умопостигаемого мира должна была бы быть мотивом или тем, к чему разум первоначально проявлял бы интерес»⁷. Для того чтобы план был хотя бы распознан, мы должны обнаружить «субъективную основу человеческо-

6. Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 602–639.

7. Кант И. Указ соч. С. 245.

го действия», которая не подчинена чувственно детерминированному стремлению к счастью, но включает его в моральный порядок.

Чтобы подойти к проблеме, мы должны расстаться с иллюзией формальной чистоты и герметичности кантовской этики⁸. Но истолкование «нечистоты» этики в натуралистском или прагматическом ключе уводит от аутентичной мысли Канта и тех трудностей, которые она пытается разрешить. Критикуя подход Роберта Лаудена, Пабло Мучник справедливо замечает, что кантовское решение задачи лежит в сфере *моральной антропологии*, так, как она задана в кантовском учении о религии — за пределами «как традиционной моральности, так и подхода, присущего социальным наукам»⁹.

II

Философские следствия решения, предложенного в трактате «Религия в пределах только разума», недооцениваются, пока его понимают только как дисциплинарное огораживание, сводящее религию к обслуживанию морального сознания. Кант выделяет трансцендентальную схему «необходимой потребности разума» из тела статутарной и исторической христианской веры, остающейся внутри эмпирических мотиваций. Не мораль следует из религии, но истинная религия — из самоданности морали. «Мораль для себя самой не нуждается ни в каком представлении о цели», но самой своей данностью порождает цель:

... без такой цели произволения, какое для предполагаемого поступка не примысливает себе никакого ни объективно, ни субъективно определенного предмета (а он его имеет или должен иметь), не может удовлетворить себя, так как хотя оно и может указать, *как* нужно действовать, но не знает, *для чего* это нужно.

Таким образом, хотя для правомерного действия мораль не нуждается ни в какой цели и для нее достаточно закона, который заключает в себе формальное условие применения свободы вообще, из морали все же возникает цель; ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: *что же последует из этого нашего правомерного действия* и к какой цели, — если даже допустить, что это и не вполне в на-

8. О «нечистой этике» Канта см.: *Louden R. Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings.* N.Y.: Oxford University Press, 2000; *Idem. Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature.* N.Y.: Oxford University Press, 2011.

9. *Muchnik P. Reflections on Robert Louden's Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature // Kantian Review.* 2013. Vol. 18. № 3. P. 471.

шей власти, — мы можем направить свои поступки, чтобы они по крайней мере были в согласии с нею?¹⁰

Между тем именно тут мы сталкиваемся с тем принципиальным разором на границе практического разума, который открывает его парадоксальную природу — природу трансцендентной имманентности. Закон, сообщающий свободу, сам по себе не сообщает решимости быть свободным. Однако данность закона провоцирует небезразличие разума к той точке, где два порядка пересекаются: порядок физических целей, устремленный к счастью (хотя до него и не доводящий), перехвачен порядком моральных целей, устремленным к долгу:

Правда, это только идея об объекте, который заключает в себе и формальное условие всех целей, какие мы должны иметь (долг), и все, что в согласии с ним обуславливает все те цели, какие мы имеем (счастье, соразмерное с исполнением долга), то есть идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, которое одно только и может объединять оба этих элемента. Но эта идея (рассматриваемая практически) все же не пустая, потому что она помогает нашей естественной потребности мыслить для всякой нашей деятельности в целом какую-нибудь конечную цель, оправдываемую разумом; в противном случае имелось бы препятствие для морального решения¹¹.

Итак, высшее существо необходимо для «возможности высшего блага в мире», потому что именно оно связывает два порядка. Бог выступает не как спаситель, а как гарант осмысленности действий, заведомо не достигающих цели. У нас появляется практика особого рода: она ориентирована на достижение, подобно стремлению к счастью, но цель, к которой она обращена, оказывается своего рода гибридом — эта цель и пребывает во времени, и выходит за его пределы, она внутри мира, но удерживается в нем трансцендентным полаганием. Религия, понятая как «необходимая потребность разума», — это опыт самого разума в продуцировании неприродного желания, соединяющего порядок природы и порядок свободы.

Кант дает теоретическую квалификацию гибридного объекта религии, апеллируя к аффекту, связывающему порядки бытия.

10. Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 7.

11. Там же.

В сущности, именно необходимость *любить* свою цель порождает способность практического разума выйти за пределы морального закона:

Но одно из неизбежных ограничений человека и его (а может быть, и всех других существ в мире) практической способности разума — это то, что при совершении любого поступка он всегда имеет в виду его результат, чтобы найти в нем нечто такое, что могло бы служить целью для него и доказывать чистоту намерения, причем цель эта в исполнении (*nexu effectivo*) состоит на последнем месте, в представлении и намерении (*nexu finali*) — на первом. В этой цели, хотя бы ее ставил перед ним один только разум, человек ищет что-то такое, что он может *любить*. Следовательно, закон, который внушает ему только уважение, хотя и не признает указанное [ограничение] потребностью, все же расширяется ради нее до принятия моральной конечной цели разума в число его определяющих оснований, то есть положение: делай высшее возможное в мире благо своей конечной целью — есть априорное синтетическое положение, которое вводится самим моральным законом и благодаря которому практический разум расширяется тем не менее за пределы этого закона¹².

Кант говорит об этом и на более популярном языке:

Но когда дело касается выполнения долга, а не просто представления о нем, когда речь идет о *субъективной* основе действия, в первую очередь определяющей, как *поступит* человек (в отличие от объективной стороны, диктующей, как он *должен поступить*), то именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенство человеческой природы и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона¹³.

Заметим, что раньше, в своих моральных сочинениях, Кант называл этот загадочный элемент уважением:

Меня могут, пожалуй, упрекнуть в том, что я, прикрываясь словом *уважение*, только ищу прибежища в неясном чувстве, вместо того чтобы дать четкое объяснение по этому вопросу, пользуясь каким-нибудь понятием разума. Но хотя уважение и есть чувство, оно тем не менее чувство, не внушенное каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное (*selbstgewirktes*) поняти-

12. Там же. С. 10.

13. *Он же*. Конец всего сущего // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 289–290.

ем разума; поэтому оно специфически отличается от всех чувств первого рода, которые можно свести к склонности или страху. Когда я познаю нечто непосредственно как закон для себя, я познаю с уважением, которое означает лишь сознание того, что моя воля подчинена закону без посредства других влияний на мои чувства. Непосредственное определение воли законом и сознание этого определения называется уважением, так что уважение рассматривается как действие закона на субъект, а не как причина этого закона. Собственно говоря, уважение есть представление о ценности, которая наносит ущерб моему себялюбию. Следовательно, это есть нечто такое, что не может рассматриваться ни как предмет склонности, ни как предмет страха, хотя оно имеет нечто аналогичное и с тем и с другим. Предмет уважения есть, таким образом, только закон, и притом закон, который мы налагаем на самих себя и тем не менее как необходимый сам по себе. <...> Весь так называемый моральный *интерес* состоит исключительно в *уважении* к закону¹⁴.

То, что скромно названо здесь уважением, являет свою гибридную природу: оно — медиум между онтологическими порядками, оно непосредственно и спонтанно соединяет чувственное со сверхчувственным. Кант подчеркивает «нечувственность» этого чувства; именно на нем основан моральный интерес — интерес к исполнению долга, однако сам этот интерес определяется именно через специфическое антропологическое ограничение, связанное с *conditio humana*:

Все три понятия — *мотива*, *интереса* и *максимы* — применимы только к конечным существам: все они предполагают ограниченность природы существа, так как субъективный характер его произвольного выбора не сам собой соответствует объективным законам практического разума; это потребность быть чем-то побуждаемым к деятельности, так как этой деятельности противодействует внутреннее препятствие. Следовательно, к божественной воле они не применимы¹⁵.

В более поздних текстах Кант все же говорит о любви — конечно, почти тождественной уважению, но обнаруживающей момент личной аффицированности. Уважение, направленное к личности, всегда уважает в этой личности явленный пример закона. Любовь также обращена к этому явленному закону, но мотивом любви выступает личность, являющая закон и вместе с ним нечто боль-

14. *Он же*. Основоположения метафизики нравов. С. 171.

15. *Он же*. Критика практического разума // Собр. соч. Т. 4. С. 469.

шее — истинно добрую волю, способную исполнить закон. В «Критике практического разума» сказано, что любовь к Богу не может быть патологической склонностью, она есть *практическая любовь*:

В этом смысле любить Бога — значит охотно исполнять его заповеди; любить ближнего — значит охотно исполнять по отношению к нему всякий долг¹⁶.

Кант пытается минимизировать момент сверхдетерминации, свести его к чистой самодетерминированности морального сознания, но принципиальный зазор между сознанием и действием проникает в это «охотно» (*gerne*). Желание вновь оказывается камнем преткновения — тем, чего нельзя предписать никаким императивом и почти невозможно достичь. Тем не менее именно это непроизводное желание и есть основание необходимой потребности, заставляющей нас признать Бога, свободу, бессмертие души:

...честный человек может, конечно, сказать: я *хочу*, чтобы был Бог, чтобы мое существование в этом мире имело свое продолжение и вне природной связи в мире чистого разума, чтобы, наконец, продолжительность [моего существования] была бесконечной; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры, ведь это единственный случай, где мой интерес, поскольку я *не смею* в нем ничем поступиться, неизбежно определяет мое суждение вопреки всем мудрствованиям, хотя бы я и не был в состоянии ответить на них или противопоставить им более правдоподобные [соображения]¹⁷.

Связь миров прячется в мотиве, укорененном в идее, но не являющемся идеей / в желании, желающем то, чего невозможно желать по законам «чувственно воспринимаемого мира» / в интересе, направленном на то, что лежит по ту сторону интереса.

Каждый раз речь идет о субъективном прибавочном элементе — желании, интересе, безразличии, любви, — который связывает умопостигаемый и данный в опыте мира. Этот трансцендентальный интерес происходит непосредственно из разума, но он обращен не к истине, а к смыслу истины. Он ищет примирения долга и блаженства, которое обуславливает их взаимную реальность. Этот смысл соединяет закон разума и закон желания, так что и разум, и желание расширяются за собственные пределы. Таким образом, «расширение практического разума за пределы мо-

16. Там же. С. 473.

17. Там же. С. 543–544.

рального закона» создает особого рода временность, не совпадающую ни с бесконечным причинно-следственным рядом эмпирических событий, ни со сведенным в точку моментом морального сознания; и это временность истории.

III

Человек живет в истории, потому что именно история придает смысл действиям, обреченным на неудачу, — то есть его собственной смертности. Однако это своего рода трансцендентальная история, не совпадающая с фактической: ее цель и финал по определению находятся на границе противоположных онтологических порядков. Собственная цель морального действия совпадает с самим действием, а конечная цель, заданная идеей высшего блага в мире, всегда отсрочена. Но именно отсроченная цель обеспечивает воплощение этого действия. Моральное действие, по существу, целесообразно без цели. Конечная цель образует предел, вынесенный за пределы единичного существования во времени и пространстве. Конечная цель создает не объект в полном смысле этого слова, но форму объекта, которая конституируется формой субъекта и сама в ответ конституирует ее. Бог оказывается держателем этой временности, тем, кто придает субъектную форму аффекту, вызывающему историю. Сама схема действия «необходимой потребности» включает в себя нечто, что можно назвать петлей историчности.

Моральные поступки не могут быть оправданы целью; более того, как таковые они не ведут к реализации цели в рамках причинно-следственного ряда, но из самой способности мотивировать себя к поступку следует форма благого мира как предельная форма целесообразности без цели. Это ситуация, в которой абсолютное начинание морального действия вновь и вновь проецируется на трансцендентальную временность, обращенную к высшему возможному благу. Но, падая на эту временность, оно никогда не сливается с ней. Именно это не-слияние, позволяющее отличить данность закона от потребности в смысле, является принципиальным ограничением историософского постулирования и связанных с ним политических религий. Временность цели у Канта не становится проективной, но остается условно-трансцендентальной: она существует в режиме *als ob*. Именно модальность *als ob* создает исторический режим субъективности. «Как если бы» означает некоторое условие, учреждающее субъекта, который вновь и вновь устанавливает необходимость для себя это-

го условия. Эта возможность придает истории смысл, но вновь и вновь напоминает о том, что смысл выступает как идея разума, не имеющая никакого коррелята, кроме самой интенцированной ею временности, а точнее, ее коррелятом оказывается соположенность такой временности и «человеческой природы». Но эта временность и создает историческое измерение действия. Так задаются условия специфической временности субъекта, которая не сводится к экзистенциальной взаимозависимости прошлого, настоящего и будущего: идея двойственного объекта, заключающего в себе формальное и реальное условие целей, то есть идея высшего блага в мире, — это одновременно схема историчности субъекта.

Джорджо Агамбен указывает на то (почти неизбежное) искажение, которому модальность *als ob* подвергается, когда ее толкуют как полезную фикцию:

Проблема здесь, очевидно, в статусе бытия этих «фикций», для которых сам язык является чем-то вроде архетипа. Излишне было бы ожидать от Файхингера такой постановки проблемы. Тем не менее его реконструкция важности фикции — не путайте ее с гипотезой! — в современной науке весьма интересна. И наоборот, абсолютно неприемлем способ, которым он превращает *als ob* практического разума и кантовское понимание идеи как *focus imaginarius* в какое-то прославление фарисейства. С характерной нехваткой такта Файхингер упрощает Канта до уровня Форберга — посредственного теолога, которому он ставит в заслугу изобретение «религии как если бы», якобы «ясно демонстрирующей кантовское учение о как если бы в его фундаментальных принципах». К сожалению, Форберг стал изобретателем *ante litteram* известной социал-демократической концепции идеала как бесконечного прогресса, которая окажется мишенью беньяминовской критики в «Тезисах о философии истории»¹⁸.

Но каков же «статус бытия этих фикций»? Что такое модальность *als ob*? Агамбен отвечает:

Такая модальность есть; как таковая, она редко становилась темой в истории философии, и, однако, она настолько для нее важна, что можно утверждать, что ее наличие совпадает с возможностью философии: это требование. <...>

18. Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. с ит. С. Ермакова. М.: НЛО, 2018. С. 54–55.

Требование — это отношение между тем, что есть, — или тем, что было, — и его возможностью, которая не предшествует, но следует за действительностью¹⁹.

В логике Агамбена мы можем яснее увидеть связь модуса *als ob* с мессианическим расщеплением времени, проходящим сквозь само время, расщеплением, которое впервые осмыслено апостолом Павлом. Речь идет о требовании, которое, не относясь ни к какому определенному моменту времени, творит само время.

Говоря о возможностях предсказующей истории человечества, Кант подчеркивает невозможность увидеть «поворот к лучшему» как реальное событие в причинно-следственной цепи реальных событий. Для того чтобы убедиться в его возможности, нужно понимать язык знамений:

Итак, необходимо искать событие, которое указывало бы на существование такой причины и на акт ее каузальности в человеческом роде без определения во времени и позволило бы в качестве неизбежного следствия сделать заключение о движении к лучшему, а затем распространить это заключение и на историю прошлого времени (то есть показать, что оно и в прошлом вело к лучшему); однако сделать это заключение следует так, чтобы само это событие рассматривалось не как причина прогресса, а только как указывающее на него, как *исторический знак* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) и тем самым доказывало бы наличие такой тенденции, присущей человеческому роду *в целом*, то есть не применительно к отдельным индивидуумам (ибо это дало бы лишь бесконечные подсчеты и исчисления), а ко всему человечеству, разделенному на народности и государства²⁰.

Это событие-знак или знак-событие указывает не на точку внутри исторического времени, но на направление времени в целом через распознавание в человечестве чего-то, пожалуй, похожего на «слабую мессианскую силу» Беньямина. Это направление является «направлением ума» — тем, что разум человека опознает как свою цель (в той степени, в какой этот разум вообще действует) или как *предмет желания разума*. Но эта цель не может стать целью действия, достигаемой в самом действии, — иными словами, она не может быть имманентной, так же как и трансцендентной. Именно здесь возникают основные трудности с переводом мессианического видения истории на язык политической философии.

19. Там же. С. 59.

20. Кант И. Спор факультетов // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 101.

IV

Ханна Арендт рассматривает дихотомию оптик, направленных на «дела человеческие», как принципиальную черту историческо-го и политического мышления Канта:

Прозрения эстетического и рефлектирующего суждения не имеют никаких практических последствий для действия. Когда речь заходит о действии, нет сомнения, что «морально-практический разум произносит в нас свое неотменимое вето: никакой войны не должно быть... Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или нереален и не обманываемся ли мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет... если бы даже полное осуществление этой цели оставалось всегда лишь благим пожеланием... эта максима — наш долг».

Однако максимы для действия не аннулируют эстетическое и рефлектирующее суждение. Иными словами, пусть Кант всегда действовал на благо мира, он все равно знал и хранил в уме свое суждение [о пользе войны. — В. Ф.]. Если бы он действовал, основываясь на знании зрителя, то в своем собственном разуме стал бы преступником. Если бы под влиянием «морального долга» он забыл прозрения зрителя, то, подобно многим достойным людям, активно участвующим в общественной деятельности, он стал бы идеалистическим глупцом²¹.

Эта двойственность оптики деятеля и наблюдателя связана с той же проблемой, которая отражается в принципиальной пограничности «субъективной основы действия».

Парадокс в том, что именно полагание такой цели, которая удерживается только в мышлении и не может быть напрямую реализована в действии, обеспечивает субъекту мотивацию к действиям в конечном времени — в том времени, в котором они не достигают цели. Человек действует в силу того, что набрасывает свои действия на перспективу откровения, осуществляющегося в истории, но его действия не могут выступать как прямая реализация цели откровения.

Так понятая историчность субъекта задает условия, при которых возможно освобождение чистого конечного смысла историчности религии разума как таковой от ограничений фактической исторической ситуации:

21. Арендт Х. Указ. соч. С. 96–97.

Стало быть, из заложенных в нас как физических, так и моральных задатков, причем последние являются конечной основой и вместе с тем истолкователем всякой религии, необходимо следует, что последняя шаг за шагом отделяется, наконец, от всяких эмпирических основ своего определения, от всяких статутов, которые покоятся на истории и при посредстве церковной веры временно соединяют людей для содействия благу. В результате этого чистая религия разума в конце концов господствует над всеми, чтобы «Бог был все во всем»²².

Эта историчность следует из прояснения субъективной основы человеческого поведения — веры/желания/интереса, соединяющих в человеческом акте имманентное и трансцендентное как условия самого этого акта. Но, будучи обнаружена как *нечто*, в чем субъект нуждается, историчность производится как *то, что должно войти в мир* его усилием, как то, что организует само это усилие. Это своего рода трансцендентальный политический акт. Однако то, что может войти в мир усилием человека, очевидно, не однородно тому трансцендентальному требованию, из которого исходит разум. Событием-знаком, открывающим целое хода истории, в «Споре факультетов» выступает то, что было *явлено событием* Французской революции, — имманентное присутствие конечной цели в истории, — но не само содержание события. Здесь противоречие позиции зрителя и позиции деятеля, по Арендт, доходит до предела. Но в чем смысл этого противоречия?

Кант строго отделяет узнавание в революции знаменания закона от ангажированности фактической революцией — не только в силу ее правовой и моральной нелегитимности, но и потому, что революция закрепляет очередное фактическое положение дел в качестве реализации закона. Историчность субъекта, образующая конечную цель, требует постоянного освобождения от пут фактической историчности, закрепляющей следствия:

Всего нельзя ожидать от внешней революции, которая бурно и насильственно делает свое весьма зависящее от благоприятных обстоятельств дело, в котором то, что однажды было упущено при основании нового правления, будет, к общему сожалению, в течение столетий пребывать в прежнем состоянии, поскольку этого уже нельзя изменить по крайней мере никак иначе, как только посредством новой (всегда опасной) революции²³.

22. Кант И. Религия в пределах только разума. С. 130.

23. Там же. С. 131.

Разделение двух смыслов революции в конечном счете восходит к антропологической презумпции, из которой вытекает и учение о религии. Сама моральная перспектива, задающая размах исторического движения, конечна, поскольку задатки уже даны, откровение разума прозвучало; изменение их самих уже было бы новым творением, а творение такого рода не в человеческой власти:

Не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении результатов ее *легальности* и в соответствующих долгу поступках, какими бы мотивами они ни были продиктованы; то есть в добрых *деяниях* людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде только и можно полагать главный итог (результат) его изменения к лучшему. <...> ...при этом не произойдет ни малейшего увеличения основы моральности в человеческом роде, для чего потребовалось бы нечто вроде нового творения (сверхъестественного влияния). Не следует ждать слишком многого от людей в их продвижении к лучшему, ибо в противном случае мы можем с полным основанием стать предметом насмешек политика, склонного принимать высказанную здесь надежду за фантазию экзальтированного ума²⁴.

Невозможность такого «нового творения» силами человека и определяет границу перехода между двумя порядками. Кант не без иронии объясняет, в каком именно смысле человек чаще всего является творцом своей истории:

Но каким образом возможна история *a priori*? Ответ: если предсказатель сам *творит* и вызывает события, которые он предсказывает. Иудейским пророкам нетрудно было предсказывать, что рано или поздно их государству предстоит не только упадок, но и полное исчезновение, ибо они сами были виновниками своей судьбы. <...>

Наши политики, насколько простирается их влияние, поступают точно так же и столь же преуспевают в деле пророчества²⁵.

«Творчество истории» устроено так, что поворот к лучшему может быть приостановлен силами людей (даже и в предельном смысле — о чем Кант упоминает в статье «Конец всего сущего»), а действие лучшему, напротив, не в силах радикализовать смысл или сдвинуть трансцендентальные границы этого поворота. По-

24. *Он же*. Спор факультетов. С. 109–110.

25. Там же. С. 96.

ворот определяется тем началом в человеке, которое уже открыто ему его собственной разумностью — не в своем конкретном содержании, конечно, но в том, что дает способность *узнавать* это содержание. Человеческая история может быть только историей проявления такого начала. Конструирование идеального государства переходит в модальность утопии именно там, где упирается в не-возможность быть творцом самого себя, то есть быть тем, кто на себе эмпирически преодолевает гетерогенность эмпирического и ноуменального порядков:

«Атлантида» Платона, «Утопия» Мора, «Океания» Харрингтона и «Северамбия» Аллэ появлялись на свет постепенно, но попытки к их осуществлению никогда (за исключением неудачливого ублюдка деспотической республики Кромвеля) не предпринимались. Судьба этих государственных творений оказалась такой же, как и судьба сотворения мира: ни один человек не присутствовал при этом, да и не мог присутствовать, так как в этом случае он был бы творцом самого себя²⁶.

В продвижении к лучшему «от людей можно ожидать и требовать для достижения этой цели только негативной мудрости»²⁷.

Речь здесь идет о постепенном ограничении и устранении войны. Задача устранения войны при всей своей политической радикальности не кажется Канту выходящей за пределы человеческих возможностей именно потому, что задана негативной мудростью, то есть исполнением заповеди, не требующим «нового творения».

Мы оказываемся в интересной ситуации: Кант, не устающий утверждать способность человека морально творить самого себя, подчеркивает принципиальную ограниченность этой возможности творения внутри исторического целого, которое уже определено — не во времени, но вместе с временем.

Это дает некоторым исследователям основания увидеть в позиции Канта нечто среднее между либерализмом и консерватизмом:

Не вдаваясь здесь в анализ возможностей выхода из этого противоречия требований моральной самодетерминации и безусловного подчинения любой, даже кажущейся злонамеренной, власти, следует обозначить наиболее перспективную из намеченных в современной литературе линий рассуждения. Она состоит в том, что для Канта, в отличие от теоретиков естественного права, и прежде всего Локка, гражданско-правовое состояние

26. Там же. С. 110.

27. Там же. С. 111.

есть эмпирическое условие морального состояния, предшествует ему (см., например, определение правового состояния в «Метафизике нравов» части 1, § 41, 44, а также Заключение), и подчинение государству, таким образом, есть условие осуществления автономии — во всяком случае для человека реального, понимаемого в рамках «эмпирической» антропологии. Такая трактовка поддерживает консервативное прочтение Канта и сближает его с такими «реалистами», как Макиавелли и Гоббс²⁸.

На наш взгляд, указанное конститутивное противоречие не вполне описывается размещением мысли Канта «между» либерализмом и консерватизмом. Философский смысл политического консерватизма заключается как раз в редукции или решительной перемене самих условий трансцендентальной истории, в отказе от презумпции «плана природы» в понимании Канта.

У Канта в игру «чистой моральной философии» и «практической антропологии» включается «антропология моральная», или религиозная в кантовском смысле, — именно она описывает бытие человека в истории как целом, заключающем в себе откровение разума. К тому же Кант ищет «прагматический» способ обойти трансгрессию земной революции, следуя знамениям революции небесной. В «Споре факультетов» он описывает сложную игру позиций, в которой политическое выступает в двух разных значениях и даже измерениях. Власть, которой наделены высшие факультеты, полностью подчиняет их политическому суверену. Именно потому, что они являются частью полицейской машины управления, их легитимные политические возможности ограничиваются исполнением приказов. Низший факультет платит политическим безвластием за возможность иметь то, что мы бы назвали «политическим суждением», то есть судить о юридических и религиозных вопросах, исходя из одного лишь разума. Как и в статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение», Кант вновь и вновь очерчивает зону «публичного пользования разумом» как, в сущности, единственную допустимую зону творчества истории. Но сама действенность акта публичного пользования разумом покоится на религиозно-антропологической презумпции:

В принципе чистой религии разума как постоянно совершающегося для всех людей божественного (хотя и не эмпирического) откровения должна быть заложена основа подобного перехода к этому новому порядку вещей, который, раз он постигается

28. Чалый В. А. Кант между либерализмом и консерватизмом // Кантовский сборник. 2014. № 4 (50). С. 58.

в чистом размышлении, будет происходить вплоть до завершения путем постепенно продвигающейся реформы, поскольку она должна быть человеческим делом. Ибо, что касается революций, которые могут сократить это движение вперед, то они остаются предоставленными провидению и не могут совершаться по плану и без нарушения свободы²⁹.

Между действием и тем горизонтом, в котором оно получает смысл, остается разрыв, но этот разрыв теперь как бы интериоризуется и присваивается самой историей как временем перехода:

Хотя можно со всем основанием сказать, что «достигло до вас Царствие Божие», если только принцип постепенного перехода церковной веры ко всеобщей религии разума и, таким образом, к (божественному) этическому государству на земле стал всеобщим и где-нибудь укоренился уже *явно*, — тем не менее действительное утверждение его все еще бесконечно удалено от нас. Так как этот принцип содержит в себе основу непрерывного приближения к данному совершенству, то в нем, как в развивающемся и впоследствии воспроизводящем себя зерне, заключено (невидимым образом) то целое, которое некогда должно будет озарить мир и воцариться в нем. Ведь что до истины и добра (основа и понимание которых как свойство сердечного участия наличны в естественных задатках каждого человека), то стоит им однажды обрести публичное признание, и они, в силу естественного сродства с моральными задатками разумного существа вообще, передадутся всем и каждому³⁰.

Медиум, соединяющий полагание субъектом смысла истории и движение внутри поля истории, — это «публичное признание». Именно оно является той медленной силой, которая связывает два порядка. «Непрерывное приближение» образует особую временность истории — ирреальную, но создающую реальную связь порядков. Публичное признание обладает силой потому, что приводит в действие исходную склонность «моральных задатков разумного существа» — их манифестацию невозможно оспорить, сохраняя чистую совесть. Однако совесть человека может быть испорчена способностью человеческого сердца лгать самому себе (что и является источником радикального зла). Презумпция «задатков», создающих *моральный интерес*, удерживает здание кантовской философии истории в его двойственном этико-религиозном и политическом единстве.

29. Кант И. Религия в пределах только разума. С. 131.

30. Там же. С. 131–132.

Заключение

Описывая «религию» как субъективную потребность разума, Кант создает трансцендентальную схему бытия в истории. Люди не могут встроить в саму форму действия такую рефлексию этого действия, которая обеспечила бы целерациональное управление ткацким станком истории. Захваченность конечной целью бытия порождает сверхчувственный мотив к действию. Человек, исполняющий закон, аффицирован переживанием такого *обещания*, которое не сводится к чистому сознанию закона, но расширяет пределы практического разума. Этот зазор создает специфическую временность религии как трансцендентальной истории.

Условная гетерономность кантовской мысли о человеке подерживает связь человеческого действия и исторического смысла. Она не является следствием компромисса или пережитком, как полагали ее исправители, начиная с неокантианцев, но отвечает гетерогенности субъекта исторического действия, историчность которого создается удержанием разных порядков бытия в актуально невозможном отношении.

Библиография

- Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: НЛЮ, 2018.
- Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012.
- Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 602–639.
- Гюнтер Х., Козеллек Р., Майер К., Энгельс О. История (Geschichte, Historie) // Словарь основных исторических понятий. Избр. ст. / Пер. с нем. К. Левинсона, сост. Ю. Зарецкий, К. Левинсон, И. Ширле. М.: НЛЮ, 2016. Т. 1. С. 45–240.
- Кант И. Конец всего сущего // Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
- Кант И. Критика практического разума // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4.
- Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6.
- Кант И. Спор факультетов // Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7.
- Сидорова М. The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt's Approach // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 245–259.
- Чалый В. А. Кант между либерализмом и консерватизмом // Кантовский сборник. 2014. № 4 (50). С. 54–60.
- Louden R. Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature. N.Y.: Oxford University Press, 2011.
- Louden R. Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings. N.Y.: Oxford University Press, 2000.
- Muchnik P. Reflections on Robert Louden's Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature // Kantian Review. 2013. Vol. 18. № 3. P. 461–471.

TIME OF PURPOSE AND REALM OF ACTIONS: THEOLOGICAL-POLITICAL SUBJECT IN KANT'S PHILOSOPHY OF HISTORY

VIKTORIYA FAYBYSHENKO. Associate Professor, Department of Philosophy and Humanities, Faculty of Theology, vfaib@mail.ru.

St. Philaret's Christian Orthodox Institute (SFI), 29 Pokrovka Str., 105062 Moscow, Russia.

Keywords: moral action; political action; motive of action; affect of reason; religion within reason; transcendental history; historicity.

The article examines the clashes in Immanuel Kant's texts that created the political-historical subject of modernity — the agent who serves as both the creator and interpreter of history. The main difficulty here is the heterogeneity in principle of the subject, which must combine ethical autonomy with the pursuit of goals that are unattainable within the boundaries of autonomous being. The author proposes that in Kant's thought reflection is elicited by the very temporality of human existence within history and entrained by the paradox of action, which on the one hand is aimless and on the other is striving toward an unattainable goal. Within this temporality, the meaning of the subject's personal will depends upon the relation of their goals to the presumed goals of human history. Special emphasis is placed on the problem of a specific motive, desire or interest of the mind, which connects the order of nature with the order of freedom. It is Kant's discovery of this motive, the "subjective basis of human action," that gives rise to his interpretation of religion. The article maintains that this is as close as Kant comes to a political philosophy.

Kant connects the meaning of historicity with the boundary conditions for human action. Describing "religion" as a subjective need of reason, Kant creates a transcendental pattern of being in history. Capturing the ultimate goal of being gives rise to a supersensible motive for action. A person who fulfills the law is affected by experiencing such a promise, which cannot be reduced to a pure consciousness of the law, but expands the limits of practical reason. This gap creates the specific temporality of religion as transcendental history. Its field is limited by the initial revelation of reason, and therefore a messianic demand becomes possible within it. The author maintains that the conditional heterogeneity of Kant's thinking about human beings is not the result of a compromise or a remnant of metaphysics. It corresponds to the heterogeneity of the subject of historical action, the temporality of which is created by holding different orders of being in a truly impossible relation.

DOI: 10.22394/0869-5377-2021-3-49-68

References

- Agamben G. *Ostavsheesia vremia: Kommentarii k Poslaniuu k Rimlianam* [Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani], Moscow, New Literary Observer, 2018.
- Arendt H. *Lektsii o politicheskoi filosofii Kanta* [Lectures on Kant's Political Philosophy], Saint Petersburg, Nauka, 2012.
- Chaly V. Kant mezhdru liberalizmom i konservativizmom [Kant Between Liberalism and Conservatism]. *Kantovskii sbornik*, 2014, no. 4 (50), pp. 54–60.
- Günther H., Koselleck R., Meier Ch., Engels O. Istoriiia (Geschichte, Historie) [History (Geschichte, Historie)]. *Slovar' osnovnykh istoricheskikh poniatii. Izbr. st.* [Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon. Selected Entries] (trans.

- K. Levinson, eds Iu. Zaretskii, K. Levinson, I. Shirle), Moscow, New Literary Observer, 2016, vol. 1, pp. 45–240.
- Kant I. Konets vsego sushchego [Das Ende aller Dinge]. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters], Moscow, Nauka, 1980.
- Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Kritik der praktischen Vernunft]. *Sobr. soch.: V 8 t.* [Collected Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 4.
- Kant I. Osnovopolozheniia metafiziki nravov [Metaphysik der Sitten]. *Sobr. soch.: V 8 t.* [Collected Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 4.
- Kant I. Religiiia v predelakh tol'ko razuma [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft]. *Sobr. soch.: V 8 t.* [Collected Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 6.
- Kant I. Spor fakul'tetov [Der Streit der Fakultäten]. *Sobr. soch.: V 8 t.* [Collected Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 7.
- Louden R. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*, New York, Oxford University Press, 2011.
- Louden R. *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Muchnik P. Reflections on Robert Louden's Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature. *Kantian Review*, 2013, vol. 18, no. 3, pp. 461–471.
- Sidorova M. The Role of the Judging Spectator in Politics: Arendt's Approach. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [The Russian Sociological Review], 2019, vol. 18, no. 3, pp. 245–259.
- Weber M. Osnovnye sotsiologicheskie poniatiia [Die Soziologischen Grundbegriffe]. *Izbr. proizv.* [Selected Works], Moscow, Progress, 1990, pp. 602–639.