

ФИЛОСОФИЯ



Научный ежегодник Института философии и права
Уральского отделения Российской академии наук
2016. Том 16. Вып. 1, с. 5–19
<http://yearbook.uran.ru>

КАНТИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РАДИКАЛЬНОГО ЗЛА И ЕЕ ПРЕДЕЛ: ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ

УДК 111.84

Алексей Владимирович Яркеев

кандидат философских наук, доцент,
старший научный сотрудник
Удмуртского филиала
Института философии и права УрО РАН,
г. Ижевск. E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

В статье рассмотрено учение И. Канта о радикальном зле в аспекте возможности извлечения некоторых следствий, касающихся современных этико-политических размышлений. Показано, что на пределе последовательного развертывания представления о «радикальном зле» открывается такая перспектива восприятия кантовской моральной философии, в которой моральный Закон предстает как место полного совпадения подлинной этической позиции со злом, что было исключено самим И. Кантом в качестве невозможного «дьявольского зла»: эта разновидность зла не мотивируется «патологическими» соображениями, а потому полностью соответствует критериям морального поступка. Выход из этого тупика видится на путях субъективации морального Закона, когда моральный субъект берет на себя всю полноту ответственности по переводу абстрактного содержания категорического императива в свод конкретных моральных обязательств. Это соответствует структуре эстетического суждения в философии И. Канта. Кантианская рефлектирующая способность суждения открывает пространство субъективированного политического бытия.

Ключевые слова: радикальное зло, дьявольское зло, моральный Закон, категорический императив, идеология, субъект, эстетическое суждение.

В докантовской философии зло тематизировалось преимущественно в рамках теодицеи (оправдание Бога за существование зла в мире). Впервые именно И. Кант вывел проблему зла за пределы религиозной концептуализации (более того, он написал работу «О неудаче всех философских попыток теодицеи»), поместив его в самую сердцевину субъективности. Это получило у И. Канта выражение в представлении о «радикальном зле», свойственном самой природе человека. Прилагательное «радикальный» в данном случае означает не «абсолютный», «превосходящий всякую меру», а «исходный», «лежащий в основе», так как радикальное зло, как понимает его И. Кант, является *корнем* (radix) всего многообразия совершаемых человеком дурных поступков [Свендсен 2008: 145].

Проблема «радикального зла» была сформулирована И. Кантом в работе «Религия в пределах только разума» [Кант 1980]. Понимая добро и зло как две противоположные силы, И. Кант преследует цель «подкопаться» под традиционное понятие зла как чего-то, что испытывает нехватку в онтологической позитивности, то есть как простого отсутствия добра (последним из сторонников такого понимания зла был Г. Лейбниц). Если добро и зло являются противоположностями, тогда то, что противостоит добру, должно быть некой противодействующей силой, а не просто нашей невежественностью, нашей нехваткой способности проникнуть в существо истинной природы добра. Доказательство существования этой противоположной силы заключено в том факте, что *Я* переживаю моральный закон внутри меня как травматического агента, который приводит в действие невыносимое давление на само ядро моей самоидентичности и таким образом предельно умаляет мое личное самоуважение и себялюбие. То есть должно быть в самой природе *Я* что-то, противостоящее моральному Закону, которое отдает предпочтение «патологическим» интересам перед моральным Законом.

И. Кант подчеркивает априорный, а не эмпирический, характер этой предрасположенности к злу (момент, который позднее получил развитие у Ф. Шеллинга): пока *Я* есть свободное бытие, я не могу просто объективировать то, что во мне противостоит добру (говоря, например, что это часть моей природы, за которую я не несу ответственность); сам факт, что я чувствую себя морально ответственным за мое зло, свидетельствует о том, что во вневременном трансцендентальном акте я «всегда-уже» свободно выбрал свой внутренний характер, отдавая предпочтение злу перед добром. Говоря о «природе» человека, И. Кант отмечает ее особый характер, не тождественный с тем обычным понятием природы, которое обозначает то, что противоположно основанию поступков из свободы. Под природой человека подразумевается субъективное основание применения его свободы вообще. Но само это основание также должно быть, в свою очередь, актом свободы (в противном случае появляется какая-то «внешняя» причина, детерминирующая акт свободы, и тогда уже нельзя говорить о злом или добром в терминах морали).

Исходное субъективное основание принятия злых или добрых моральных максим можно трактовать как непостижимое (то есть трансцендентальное), поскольку оно доказывается тем, что это принятие свободно, а значит – основание его необходимо также искать не в естественных мотивах, а в некоторой максиме, у которой должно быть свое основание, и так далее до бесконечности. Таким образом, не природа является причиной вины человека (если он зол) или его заслуги (если он добр). Человек сам создает свой «злой» или «добрый» характер. Но поскольку первое основание принятия максим не может быть фактом, данным нам в опыте, то добро или зло в человеке «всегда уже» заложено в основу до всякого эмпирического применения свободы [Кант 1980: 90-92]. «Прирожденную» склонность ко злу, которая возникает по собственной вине человека, И. Кант и называет изначальной (*radikales*). Так понятие «радикальное зло» выражает себя в трех формах, степенях, которые связаны с разновидностью субъективного самообмана.

Первая, самая мягкая, форма зла выражает себя посредством апелляции к «слабости человеческой природы»: я знаю, в чем мой долг, я полностью осознаю его, но я не могу собрать достаточно сил, чтобы последовать его зову и не поддаться «патологическим искушениям». Ложность такой позиции располагается в скрытом за ней жесте самообъективации: слабость моего характера не является частью данной мне природы. У меня нет никакого права принимать эту позицию объективного наблюдателя самого себя для того чтобы удостовериться в том, что именно мне моя природа позволяет. Моя «природная диспозиция» определяет мое поведение только в той мере, в которой я в качестве свободного, автономного бытия осознаю их, так что полностью ответственен за них. Это та ответственность, от которой первая форма зла ускользает.

Вторая форма, несравнимо более опасная, инвертирует первую: в первой форме зла субъект, пытающийся удержать адекватное понятие того, в чем состоит его долг, открыто признает свою неспособность действовать соответствующим образом. Здесь же субъект прокламирует действие ради долга, необходимость быть мотивируемым исключительно этическими соображениями, в то время как на самом деле им руководят патологические мотивы. Образцовым примером здесь может служить строгий учитель, который верит в то, что он мучает детей в интересах их собственного морального воспитания, в то время как на самом деле он удовлетворяет свои садистские импульсы. Самообман здесь гораздо глубже, чем в первом случае, начиная с того, что субъект неверно воспринимает сами очертания, контуры долга.

Третья форма, самая худшая, состоит для субъекта в возможности полностью потерять внутреннее ощущение, внутреннее отношение к долгу как специфическому моральному агенту и воспринимать мораль как простой внешний набор правил, ограничений, которые общество создает, чтобы ограничить преследование эгоистических «патологических» интересов. Таким образом, сами понятия «правильный» и «неправильный» лишаются своего значения: если субъект все же следует моральным правилам, то это

просто для того, чтобы избежать болезненных для себя последствий. Так, вор признает законы собственности, даже хочет быть ими защищен, и только делает из них временное исключение в свою пользу [Арендт 2013: 99].

Есть, однако, четвертая возможность, исключенная И. Кантом, возможность того, что он упоминает как «дьявольское зло», когда зло принимает на себя форму своей противоположности. Нужно не путать это «дьявольское зло» со второй кантианской формой: там также зло берет на себя форму добра. Тем не менее это простой случай патологической мотивации, которая путем самообмана ошибочно воспринимает саму себя как выполняющую свой долг. В то же время в случае «дьявольского зла» сила движения субъективной активности в действительности не «патологическая». Более того, она идет вразрез с субъективными эгоистическими интересами. Кант говорит об этом как об убеждении (субъективный принцип – максима) принимать в качестве мотива в свою максиму зло как злое [Кант 1980: 108]. Пример – разница между «правыми» коррумпированными авторитарными режимами и «левыми» тоталитарными режимами. В случае первых никого не обманывают, все знают, что за патриотической риторикой скрывается простой шкурный интерес, алчность, связанная с властью и богатством; в то же время «левые» тоталитаризмы не следует путать со случаями маскировки эгоистичных интересов под одеждами добродетели. Они *на самом деле* действуют ради того, что воспринимают как добродетель. Их участники готовы поставить на кон все, включая собственные жизни, ради этой добродетели [Zizek 1993: 53].

Ирония, как отмечает С. Жижек, заключается в том, что образцовым примером этого является якобинская «диктатура добродетели». Хотя И. Кант был оппонентом якобинцев в политике, он заложил для них фундамент в своей философии морали (Г. Гегель первым обнаружил террористический потенциал кантовской этики). Тот факт, что философская революция И. Канта предвещает Великую французскую революцию, поэтому вовсе не является случайным. Революционное насилие ретроспективно обнаруживает террористический потенциал кантовской философии: «...все ужасающие черты революции находят свое соответствие, содержатся и повторяются в кантовских духовных построениях...» [Жижек 2008: 48]. Где бы И. Кант не приближался к этой возможности («дьявольское зло» в практической философии; суд против монарха в доктрине права), он быстро отвергал ее как немыслимую, невозможную, крайне отвратительную.

Доказательство того, что называемое Кантом «дьявольское зло» (зло как этический принцип) есть необходимое следствие кантовского понимания «радикального зла», предоставляется в наше распоряжение самим же И. Кантом. В своей работе «Религия в пределах чистого разума» он указывает, как в отношении некоторых действительно злых людей зло сохраняет свою принадлежность глубинной сущности их характера: такой человек не пришел к злу под влиянием плохих обстоятельств; зло лежит в самой его «природе». В то же время он (как и всякое человеческое существо) радикально ответствен за свой характер. Это с необходимостью подразумевает, что во внутреннем, вневременном трансцендентальном акте он уже выбрал

зло как основную характеристику собственного бытия. Трансцендентальный, априорный характер этого акта означает, что он не мог быть мотивирован патологическими (эмпирическими) обстоятельствами; изначальный выбор зла должен был быть чисто этическим актом, актом, возводящим зло в этический принцип [Zizek 1993: 54].

Отклоняя гипотезу «дьявольского зла», И. Кант пытается уйти от предельного парадокса «радикального зла», от зловещего наследия тех актов, которые (хотя зло имеет отношение к их содержанию) полностью соответствуют критериям этического действия. Такие действия не мотивируются какими-либо патологическими соображениями, то есть их единственное мотивирующее основание есть зло в принципе, зло как таковое.

Если мы принимаем возможность такого «злого» этического акта, тогда не достаточно понимать «радикальное зло» как что-то, что принадлежит самому понятию субъективности, основанной на предрасположенности к добру как на некоей норме. Необходимо сделать еще один шаг и понять радикальное зло как что-то, что онтологически предшествует добру в том смысле, что открывает для него «место». Тезис, что возможность выбора зла принадлежит самой субъективности, должен быть, следовательно, радикализован. Статус субъекта как такового есть зло, то есть в той мере, в которой мы являемся «людьми», в этом смысле мы все «уже выбрали» зло. Таким образом, радикальное зло – это «разрыв», «раскол», составляющий саму суть субъективности, «место» которой по отношению к оппозиции феноменальное/ноуменальное в кантовской философии невозможно установить.

С одной стороны, будучи существами феноменальными, мы заключены в систему причинных отношений; с другой стороны, наша свобода («спонтанность», благодаря которой мы являемся моральными существами), принадлежит области ноуменального. В конце первой части своей «Критики практического разума» И. Кант задается вопросом о том, почему Бог сотворил мир таким образом, что вещи-в-себе являются непознаваемыми для человека, что высшее Добро недоступно для него из-за предрасположенности к радикальному злу, которое принадлежит самой природе человеческих существ [Кант 1994: 547-548]. Ответ И. Канта гласит, что непроницаемость является позитивным условием нашей моральной деятельности: если бы человек был способен познавать вещи-в-себе, моральная деятельность стала бы невозможной и в то же время избыточной, так как мы бы следовали моральным указаниям исходя не из долга, а из простого взгляда внутрь природы самих вещей.

Таким образом, поскольку высшая цель создания универсума есть мораль, нравственность, постольку Богу пришлось создать человека как уязвимое существо, лишенное возможности прямого проникновения в истинную природу самих вещей, и к тому же незащищенного от соблазна зла. Наша свобода потеряла бы всякий смысл, если бы мы получили прямой доступ к сфере ноуменального, так как в этом случае знание ноуменального всегда определяло бы совершаемый нами выбор – кто стал бы выбирать зло, осознавая, что расплатой за совершение зла будет божественное наказание? Отсюда с необходимостью вытекает, что подлинно свободное действие

заключается в том, что прекрасно зная обо всех неизбежных ужасных последствиях выбора зла, мы тем не менее выбираем именно его. Такое действие является подлинно не «патологическим» [Жижек 2008: 32].

Поскольку ноуменальная сфера недоступна субъекту, постольку трансцендентальная свобода сама оказывается некоторым образом феноменальной. Именно поэтому у И. Канта возникали трудности с установлением онтологического статуса трансцендентальной свободы субъекта [Жижек 2014: 54]. Ни в сфере чистой феноменальности, ни в области чистой ноуменальности она невозможна; ее местоположение – «между» ними. То есть субъекта невозможно свести к какой-либо субстанции. Отсюда – невозможность дать прямое онтологическое обоснование этики посредством какого-либо субстанциального понятия о высшем Добре, Блага. Классический образ Закона, воспринятый христианством от Платона, включал в себя два момента. Во-первых, Закон не является первичным – он представляет собой вторичную, делегированную власть, зависимую от высшего принципа, коим является Благо. Во-вторых, следование Закону является «лучшим», которое суть отображение Блага – если бы люди знали Благо и могли с ним непосредственно соотносываться, им не нужен был бы Закон, а потому Закон есть лишь представитель Блага в этом мире.

У И. Канта моральный Закон больше не зависит от Блага, наоборот – Благо зависит от Закона. «Это означает, что закон уже не должен и не может обосновываться в каком-то верховном принципе, от которого он получал бы свою правомочность. Это означает, что закон отныне должен оцениваться сам по себе и основываться в самом себе, что у него, следовательно, нет никакой опоры, кроме своей собственной формы. (...) Когда же Кант говорит о Нравственном законе, слово *нравственный* здесь – всего лишь определение того, что остается абсолютно неопределенным: нравственный закон есть репрезентация некоей чистой формы, независимой от содержания и объекта, от сферы и обстоятельств. Нравственный закон обозначает собой Закон, форму закона, исключаящую всякий высший принцип, способный его обосновать. (...) ...о Законе, определенном через свою чистую форму, без содержания и объекта, без спецификации, ничего не известно, и узнать, *что* он такое, невозможно. Он определяет такую сферу блуждания, в которой человек оказывается уже виновным, то есть уже преступившим пределы, прежде чем он узнает, *что* же такое Закон: как Эдип. И даже виновность и кара не дают нам познать то, *что* есть закон, но оставляют его в той же самой неопределенности, которая, как таковая, соответствует предельной точности, определенности наказания» [Делез 1992: 261-263].

Поскольку ноуменальный Закон морали остается принципиально недоступным (то есть пустой формой в мире человеческого бытия), постольку никто не может гарантировать, что его действия не были мотивированы какими-либо патологическими соображениями. Таким образом, И. Кант формулирует свое понятие о Законе, которое достигает полной реализации в политических «тоталитаризмах»: субъект априори является виновным. Предельным выражением этой «объективной виновности» стали чистки при сталинском режиме, которые были более свирепыми и тотальными,

нежели в Германии при фашизме. В нацистской Германии можно было выжить, если не быть евреем и не принимать участие ни в какой оппозиционной деятельности, в то время как в сталинской системе никто не мог считаться безгрешным. Каждого вне зависимости от положения в партийной иерархии могли арестовать и расстрелять как «врага народа».

По сути все сфабрикованные дела и выбитые фальшивые признательные показания были чисто формальными доказательствами этой «объективной вины», которая и есть радикальное зло. То есть радикальное зло является следствием того, что доступ в сферу ноуменального Закона нам закрыт. Ноуменальный закон никогда не дан нам позитивно «как таковой», а доступен исключительно негативным способом в виде травматического давления, ощущения вины, страдания. Парадокс ситуации состоит в том, что принципиальная невозможность поступать этично (согласно ноуменальному Закону) и является условием появления этического субъекта. Совершение чистого этического действия, соответствующего ноуменальному Закону, превращает субъекта в существо дьявольского зла.

С. Жижек полемизирует с концепцией Х. Арендт о «банальности зла», согласно которой А. Эйхман (и прочие нацистские палачи) вовсе не руководствовался какими-то, выражаясь языком И. Канта, «патологическими» мотивами (например садистским желанием причинять боль другим), а был просто примерным служащим бюрократической машины, строго выполнял все ее приказы, не задумываясь о моральных и прочих сторонах этого вопроса. Чисто формальная и безусловная установка нацистских преступников «выполняй свой долг ради долга, не думай о его содержании и возможных последствиях для блага всех задействованных людей» является тем, что И. Кант назвал «дьявольским злом». Большинство тех, кто совершал ужасные злодеяния, действительно не были «злыми» людьми, то есть не находились под влиянием неких садистских импульсов, получая удовольствие от их реализации. Напротив, прекрасно осознавая, что они причиняют моральные и физические страдания своим жертвам, они явно или неявно обосновывали собственные злодеяния посредством занятия этической позиции: «мне приходится совершать ужасные вещи, но таков мой долг, таково тяжкое бремя той ответственности, которую я несу».

Примечательно, что А. Эйхман считал себя кантианцем [Арендт 2008: 204]. Фигура Эйхмана-кантианца является симптоматичной в психоаналитическом смысле этого слова, то есть выступает разоблачительным знаком, указывающим на «другую сцену» кантовской философии. Несмотря на то, что кантианство А. Эйхмана выражалось в извращенной форме в рамках «категорического императива Третьего рейха» («Поступай так, чтобы фюрер, узнав о твоих поступках, мог тебя за них похвалить»), в одном отношении он все же действительно следовал предписаниям И. Канта: закон есть закон, и исключений быть не может. «Никаких исключений – вот подтверждение тому, что он всегда действовал вопреки собственным “наклонностям”, чем бы они ни были вызваны – чувствами или какого-либо рода интересом, – он всегда неукоснительно исполнял свой “долг”» [Арендт 2008: 207]. За всю свою «карьеру» в качестве лица, ответственного за окончательное решение

еврейского вопроса, А. Эйхман, по его собственным признаниям, сделал всего два «патологических» исключения: помог своей кузине-полуеврейке и одной еврейской паре, за которую просил его дядя.

Здесь кантианская противоположность между спонтанно-эгоистическими («патологическими») склонностями и нравственной попыткой их преодоления превращается в борьбу между спонтанными нравственными стремлениями, выступающими в качестве искушающего соблазна поддаться чувству жалости и сострадания при виде человеческих мучений (из-за которых тяжело пойти на совершение какого-то плохого поступка), и «злой» попыткой их преодолеть. Суть этого извращенного «морального величия» определяется «уловкой Гиммлера»: необходимы огромные героические усилия, чтобы быть по-настоящему злым; истинная преданность своей родине демонстрируется не только и даже не столько благородными поступками, сколько готовностью совершать ужасные действия вопреки собственной честности и порядочности, если будет на то необходимость. То есть подлинный герой – это тот, кто готов испачкать руки во имя благородной Цели [Жижек 2008: 61-62; Жижек 2012: 117]. Х. Арендт упускает из виду то, что полагает С. Жижек: «непристойное, не признаваемое публично сверх-наслаждение, получаемое от выполнения приказов, проявляющееся в чрезмерном усердии при выполнении, усердии, в котором совсем не было необходимости» [Жижек 2012: 115].

Ненависть, которую нацистские палачи могли бы субъективно испытывать по отношению к своим жертвам, переносилась на «объективную» идеологическую систему, которая узаконивала их действия и позволяла им быть безразличными, поскольку ненависть становилась объективированной функцией идеологического аппарата [Жижек 2003: 105]. Обратной стороной любого закона является провокация, требование «Наслаждайся!». Категорический императив крайне репрессивной тоталитарной власти звучит не просто как «Выполни свой долг, нравится тебе это или нет!», а сопровождается непристойным подтекстом «Ты не только должен подчиняться приказам и выполнять свой долг, но и обязан получать от этого наслаждение» [Жижек 2003: 140].

Когда Х. Арендт пишет о том, что большинство нацистских преступников вовсе не были садистами-извращенцами, она оперирует традиционно-общепринятым представлением о садисте. Согласно Ж. Лакану, садист (извращенец) – не тот, кто, как принято считать, занимает позицию абсолютного субъекта и получает непосредственное удовольствие от присвоенного права неограниченного распоряжения телом другого, сводя его к функции объекта. Позиция садиста определяется его самоинструментализацией в качестве проводника воли и объекта наслаждения со стороны большого Другого, принимающего форму «Высшего Злого Существа». Садист – «это совсем не неистовый образ демонического зла, а абсолютно безличный "бюрократ зла", чистый исполнитель – в его образе нет психологической глубины, нет сложной сети травматических мотивов» [Жижек 2012: 374].

Позиция садиста, таким образом, полностью совпадает с основной этической установкой И. Канта исполнения долга ради самого долга во-

преки каким-либо «патологическим» мотивациям, связанным с субъективной заинтересованностью. Именно поэтому Ж. Лакан позволил себе сделать вывод о садистской перверсии как скрытой истине этики И. Канта. То, что продельывает в своем воображении де Сад, является по сути мысленным экспериментом, испытывающим закон на прочность. Почему мы считаем, что закон – это благо, если любой закон ограничивает индивидуальную свободу. Но суть человека в том и заключается, чтобы быть свободным? Де Сад выдвигает лозунг свободы для всех, исходя из которого я имею право отдавать собственное тело в пользование другому, но взамен я имею право пользоваться телом другого. Это и есть кантовский императив, вывернутый наизнанку.

Дискурс де Сада является дискурсом предельной свободы, в пространстве которой я пользуюсь телом другого так, как захочу. Тело другого становится моделью, на которой проходит испытание моя свобода (при этом то, что думает об этом другой, меня мало волнует). Такая свобода все время порождает насилие, которое подается под знаком свободы. Именно поэтому де Сада можно считать образцовым теоретиком революции (свою программу всеобщего наслаждения в качестве основы утопического общественного устройства де Сад излагает в отрывке «Философии в будуаре» под названием «Французы, еще одно усилие, если вы желаете стать республиканцами» [Сад де]). Но, как показал Ж. Лакан, любая революция неявно апеллирует к Господину (желает Господина). «Разыгрывая этот предел в своем воображении, он (де Сад. – А.Я.) демонстрирует нам его воображаемую структуру. Но в то же время он границу эту переступает. Переступает, конечно же, не в фантазии, ... а в теории, в учении, ключевыми словами которого являются, в различные периоды его творчества, *наслаждение разрушением; добродетель, заключенная в преступлении; зло, творимое ради него самого; и, наконец, то, о чем говорит его герой Сен-Фон, провозглашающий в Истории Жюльетты свою веру... в Бога, именуемого им Верховным-во-Зле-Существом*» [Лакан 2006: 255].

Один небольшой, но характерный штрих, по мнению С. Жижика, позволяет выявить природу сталинизма в его отличии от фашизма. После того, как фашистский вождь заканчивает свою публичную речь, и толпа начинает ему аплодировать, он принимает какую-нибудь театральную позу (пафосно смотрит вдаль, кланяется и т.п.), расценивая аплодисменты как адресованные его персоне. Другое дело коммунистический вождь: после произнесения речи он сам вместе со всеми остальными скромно аплодирует. Очевидно, что не самому себе.

Истинным адресатом аплодисментов является большой Другой – Закон исторической необходимости, скромным слугой которого выступает наравне со всеми остальными коммунистический лидер [Жижек 2012: 117]. «Это совпадение взгляда субъекта со взглядом большого Другого, определяющее извращенность, позволяет нам понять одну из основных черт идеологии “тоталитаризма”: ...извращенность сталинского коммунизма – в том, что взгляд, которым Партия созерцает историю, совпадает со взглядом истории на самое себя. На старом добром сталинском жаргоне...коммунисты действуют от имени “объективных законов исторического развития”; сама история, ее необходимость, говорит их устами. (...) Он (сталинский

коммунист – А.Я.) может терзать свою жертву (массы, “народ”) бесконечно, но он действует как инструмент большого Другого (“объективных законов истории”), за которыми нетрудно распознать садовскую фигуру Высшего Злого Существа. Случай сталинизма – отличный пример того, почему при перверсии другой (жертва) расколот: сталинский коммунист мучит народ, но выступает при этом как его верный слуга, исполняющий его же волю (его “истинные объективные интересы») [Жижек 2004: 44-45].

Примечательно, что «Философия в будуаре» де Сада вышла через шесть лет после кантовской «Критики практического разума» в 1788 г. В ней де Сад оправдывает пункт за пунктом нарушения важнейших моральных императивов, превознося инцест, прелюбодеяние, воровство и пр., выворачивая таким образом всю мораль наизнанку. Эта анти-мораль находит выражение в своеобразном категорическом императиве: «Примем за универсальную максиму нашего поведения право пользоваться другим, кто бы это ни был, как инструментом собственного удовольствия» [Лакан 2006: 105]. Если в порядке воображаемого эксперимента представить себе картину такого общества (в котором все позывы вождения доводятся до предела), то у нас, очевидно, возникнет отвращение, которое относится именно к тому, что И. Кант исключает из числа критериев морального закона как «патологическое» – сфере сентиментальности, чувственности. «Если мы исключим, – пишет Ж. Лакан, – из морали всякий элемент чувства, если мы устраним, обесценим того вожатого, которым чувство нам служит, то полученный на пределе этого процесса садистский мир окажется всего лишь возможным – пусть карикатурным, изнаночным – вариантом мира, руководимого радикальной этикой, той самой, которую формулирует в 1788 году Кант» [Лакан 2006: 106].

Характерно в этой связи, что на одном из показательных судебных процессов над «врагами народа» основной упрек членов ЦК в адрес Бухарина сводился к тому, что Бухарин был сердобольным и мягкосердечным, а такие качества являются опасными в делах политики и могут разрушить партийные основы [Жижек 2003: 74]. Эта сердобольность, мягкосердечие в кантовском смысле являются остатком «патологической» сентиментальности, который препятствует чисто этической позиции субъекта. В рассказе Л. Толстого «Фальшивый купон» есть два примечательных момента, замечательно иллюстрирующих это положение.

Первый эпизод связан с расследованием дела революционно настроенной девушки по фамилии Турчанинова, которая попыталась застрелить из револьвера министра на приеме. «Министр был по душе добрый человек и очень жалел эту здоровую, красивую казачку, но он говорил себе, что на нем лежат тяжелые государственные обязанности, которые он исполняет, как они не трудны ему. И когда его бывший товарищ, камергер, знакомый Тюриных, встретился с ним на придворном бале и стал просить его за Тюрина и Турчанинову, министр пожал плечами, так что сморщилась красная лента на белом жилете, и сказал: *Je ne demanderais pas mieux que de lacher cette pauvre fillette, mais vous savez – le devoir* [Я очень рад был бы отпустить эту бедную девочку, но вы понимаете – долг]» [Толстой].

Второй эпизод описывает случай с убитым мужиками-крестьянами коллежским асессором Свентицким. Вдова отправляет государю прошение о помиловании этих мужиков, приговоренных к смертной казни через повешение. Однако прошение Свентицкой к царю не произвело никакого действия: «Государь же вздохнул, пожал плечами с эполетами и сказал: “Закон”, – и подставил бокал, в который камер-лакей наливал шипучий мольвейн. Все сделали вид, что удивлены мудростью сказанного государем слова. И больше о телеграмме не было речи. И двух мужиков – старого и молодого – повесили с помощью выписанного из Казани жестокого убийцы и скотоложника, татарина-палача» [Толстой].

Однако после этого случая царю под впечатлением от проповедей старичка Исидора, изобличавшего необходимость казни в государстве как следствие дурного правления, приснился страшный сон: «...в поле стояли виселицы, и на них качались трупы, и трупы высывали языки, и языки тянулись дальше и дальше. И кто-то кричал: “Твоя работа, твоя работа”. Царь проснулся в поту и стал думать. В первый раз стал думать об ответственности, которая лежала на нем, и все слова старичка вспомнились ему... Но он видел в себе человека только издали и не мог отдаться простым требованиям человека из-за требований, со всех сторон предъявляемых к царю; признать же требования человека более обязательными, чем требования царя, у него не было сил» [Толстой].

Так не является ли эта кантовская «патологическая» сентиментальность, заставляющая задуматься (то есть иницилирующая мышление), именно тем, говоря языком Ф. Ницше, «человеческим, слишком человеческим», за вычетом чего в остатке мы получаем «не-человеческое»? Требование полного исключения из морали всего того, что относится к «человеческому, слишком человеческому», превращает субъекта в не-человеческое существо дьявольского зла, напроць лишенного мышления и сентиментальности. Сам И. Кант в порядке мысленного эксперимента в «Критике практического разума» изображает картину того, что было бы с нами, если бы мы имели прямой доступ к сфере ноуменального: непосредственное созерцание Бога и вечности в их грозном величии превратило бы поведение людей в марионеточный механизм [Кант 1994: 547-548]. Поэтому Ж. Лакан абсолютно прав, когда говорит о том, что на современном языке автоматизации и электроники кантовский императив мог бы звучать следующим образом: «поступай лишь так, чтобы всякое твое действие могло быть запрограммировано» [Лакан 2006: 103]. Дьявольское зло есть не что иное, как «Бог-в-себе», Бог в его ноуменальном измерении.

Ф. Достоевскому приписывают формулу, согласно которой «Если Бога нет, дозволено все». Однако, мы полагаем, следует согласиться со С. Жижекком в том, что истинной эта формула становится в случае ее инверсии: «Если Бог есть, тогда все дозволено»: «...урок сегодняшнего терроризма состоит в том, что если Бог есть, то все, даже убийство сотен невинных наблюдателей, дозволено тем, кто заявляет, что он действовал от имени Бога, в качестве проводника Его воли, поскольку, очевидно, прямая связь с Богом оправдывает нарушение нами любых “слишком человеческих” ограничений и условий.

Главным доказательством этого служат “безбожные” сталинские коммунисты: им было дозволено все, поскольку они считали себя непосредственным орудием своего божества, Исторической Необходимости Движения навстречу Коммунизму» [Жижек 2010: 106]. В этом смысле, полагает С. Жижек, атеизм является подлинным этическим опытом, в соответствии с которым субъект берет на себя всю полноту ответственности за свои поступки и творит добро не потому, что так угодно Богу, а просто потому, что не может поступить иначе, если хочет жить в ладу с собственной совестью.

Этическая формальная неопределенность состоит в том, что Закон не сообщает мне, в чем именно состоит мой долг, он просто требует от меня его безусловного исполнения. Таким образом, из самого Закона невозможно вывести конкретные нормы, которых я должен придерживаться в той или иной определенной ситуации. Исходя из этого можно выделить два подхода, две точки зрения на Закон, если рассуждать о нем в терминах субъективации и объективации. Объективация Закона приводит к полному отождествлению позиции субъекта со сферой ноуменальной «вещи-в-себе» (то есть происходит своеобразное «короткое замыкание» между партикулярным и универсальным, при котором слова и поступки частного субъекта становятся выражением некоей универсальной субстанции – Бога, Партии, Природы, Нации, Государства и т.п.). В этом случае, как было показано выше, субъект превращается в не-человеческую фигуру дьявольского зла.

Выход из этого тупика кантовской моральной философии видится через субъективацию пустого этического формализма. Субъективация Закона сводится к тому, что субъект сам берет на себя всю полноту ответственности по переводу абстрактного предписания Закона в свод конкретных обязательств. Моральное поведение здесь не сводится к слепому следованию заранее данному Закону: правило, которому субъект следует, каждый раз конструируется им заново на основе принципа автономии. Таким образом, не может быть никакой этической универсальности, нет никакой «этики вообще», а есть только этика единичности складывающихся ситуаций. «Нет этики, кроме этики истин. ... Этику следует понимать в том смысле, который предполагал Лакан, когда он говорил, противостоя ... Канту и мотиву общей морали, об этике психоанализа. Этика как таковая не существует. Есть только этики *чего-то* (политики, любви, науки, искусства). Нет на самом деле и единственного Субъекта, а есть столько субъектов, сколько есть истин, и столько субъективных типов, сколько процедур истины» [Бадью 2006: 48-49].

Кантовский тезис о том, что в этике существует универсальный Закон, позволяющий всегда безошибочно отличать дурное от хорошего, не выдерживает никакой критики, если, как считает Х. Арендт, обратиться к нравственному перевороту, который имел место быть у огромных масс людей в условиях тоталитарных режимов XX в. Этот исторический пример доказывает, что такого универсального и незыблемого Закона попросту не существует. Поэтому суждения в области морали и политики подчиняются тем же принципам, что и эстетические, так как, по И. Канту, именно в области эстетики мы судим, не имея возможности руководствоваться самоочевидными общими правилами, то есть судим о частном, когда дано только

частное и нет никакого общего понятия. Это соображение дает основание Х. Арендт заявить о том, что именно в «Критике способности суждения», а вовсе не в трактатах по этике, И. Кант заложил основы своей политической философии [Арендт 2011 31–34].

Способность суждения позволяет людям отличать правильное от неправильного, хорошее от плохого не опираясь на заранее данные критерии правильности. Категорический императив, будучи своего рода математической формулой, обладает «тоталитарным» потенциалом принуждения (по И. Канту, он безусловно действителен для всех умопостигаемых миров и разумных существ), поскольку его результаты должны рассматриваться как необходимо истинные, а значит и не подлежащие никакому обсуждению. Суждение вкуса имеет отношение не к истине, а к смыслу. Как отмечает Х. Арендт, мы можем судить о частном, имея в своем распоряжении не общее понятие, а лишь «общее чувство» (*common sense*). Мы могли бы его также назвать и «со-чувствием», которое объединяет нас как членов одного сообщества, обладающих способностью воображения, позволяющей нам представлять себя на месте других.

Основной вопрос моральной философии «Что я должен делать?» имплицитно подразумевает других людей, так как в их отсутствие заботиться о своем поведении не имеет никакого смысла [Арендт 2011: 40]. Общее чувство как «со-чувствие» и способность воображения лежит в основании мышления, так как мышление (хоть и представляет собой внутренний диалог) возможно только в сообществе. Отсюда – кантовская рефлектирующая способность суждения. Таким образом, способность суждения позволяет каждому судить от лица своего сообщества и делает это сообщество подлинно политическим.

Материал поступил в редколлегию 06.06.2014 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Арендт Х. 2008. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М. : Европа. 424 с.
Арендт Х. 2011. Лекции по политической философии Канта. СПб. : Наука. 303 с.
Арендт Х. 2013. Ответственность и суждение. М. : Изд-во Ин-та Гайдара. 352 с.
Бадью А. 2006. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб. : Machina. 126 с.
Делез Ж. 1992. Представление Захер-Мазоха // Л. Захер-Мазох. Венера в мехах. М. : РИК «Культура». С. 189–313.
Жижек С. 2010. О насилии. М. : Европа. 184 с.
Жижек С. 2004. Порнография, ностальгия, монтаж: триада взгляда // С. Жижек. То, что вы всегда хотели знать о Лакане, но боялись спросить у Хичкока. М. : Логос. С. 43–66.
Жижек С. 2008. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М. : Европа. 516 с.
Жижек С. 2003. Хрупкий абсолюте, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М. : Худож. журн. 178 с.
Жижек С. 2012. Чума фантазий. Харьков : Гуманит. центр. 388 с.
Жижек С. 2014. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М. : Издат. дом «Дело» РАНХиГС. 528 с.

- Кант И. 1994. Сочинения. В 8 т. Т. 4. Критика практического разума. М. : Чоро. 630 с.
- Кант И. 1980. Религия в пределах только разума // И. Кант. Трактаты и письма. М. : Наука. С. 78-278.
- Лакан Ж. 2006. Этика психоанализа. М. : Гнозис, Логос. 416 с.
- Мартьянов В. 2009. «Человек политический»: модели оправдания власти // Человек. № 4. С. 82-90.
- Московская А. 2014. Связь между банальным и радикальным злом в этике Ханны Арентд // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. № 2. С. 39-43.
- Сад де М. Философия в будуаре, или Безнравственные наставники [Электронный ресурс]. URL: http://modernlib.ru/books/sad_markiz/filosofiya_v_buduare_ili_beznравstvennye_nastavniki/read/ (дата обращения: 22.05.2014).
- Свендсен Л. 2008. Философия зла. М. : Прогресс-Традиция. 358 с.
- Толстой Л. Фальшивый купон [Электронный ресурс]. URL: <http://read24.ru/fb2/lev-tolstoy-falshiviyi-kupon/> (дата обращения: 13.05.2014).
- Bernstein R. 2002. *Radical evil: a philosophical interrogation*. Cambridge : Polity press. 289 p.
- Rangelov I. 2003. Ideology in between radical and diabolical evil: Kant's «ethics of the Real» // *Facta Universitatis*. Vol. 2, № 10. P. 759-768.
- Zizek S. 1993. *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press Durham, 1993. 287 p.

References

- Arendt H. *Banal'nost' zla. Eykhman v Ierusalime* [Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil], Moscow, Evropa, 2008, 424 p. (in Russ.).
- Arendt H. *Lektsii po politicheskoy filosofii Kanta* [Lectures on Kant's Political Philosophy], St. Petersburg, Nauka, 2011, 303 p. (in Russ.).
- Arendt H. *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and judgment], Moscow, Izd-vo In-ta Gaydara, 2013, 352 p. (in Russ.).
- Badiou A. *Etika: Ocherk o soznanii Zla* [Ethics: An Essay on the Understanding of Evil], St. Petersburg, Machina, 2006, 126 p. (in Russ.).
- Bernstein R. *Radical evil: a philosophical interrogation*, Cambridge, Polity press, 2002, 289 p.
- Deleuze G. *Predstavlenie Zakher-Mazokha* [Presentation Of Sacher-Masoch], *L. Zakher-Mazokh, Venera v mekhakh*, Moscow, RIK «Kul'tura», 1992, pp. 189-313. (in Russ.).
- Kant I. *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [Religion within the Limits of Reason alone], *I. Kant, Traktaty i pis'ma*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 78-278. (in Russ.).
- Kant I. *Sochineniya. V 8 t. T. 4. Kritika prakticheskogo razuma* [Works, in 8 vols., vol. 1, Critique of Pure Reason], Moscow, Choro, 1994, 630 p. (in Russ.).
- Lakan J. *Etika psikhoanaliza* [The Ethics of Psychoanalysis], Moscow, Gnozis, Logos, 2006, 416 p. (in Russ.).
- Mart'yanov V. «Chelovek politicheskii»: *modeli opravdaniya vlasti* [«The person is political»: the model of justification of power], *Chelovek*, 2009, no. 4, pp. 82-90. (in Russ.).
- Moskovskaya A. *Svyaz' mezhdu banal'nym i radikal'nym zlom v etike Khanny Arendt* [The relationship between banal and radical evil in ethics of Hannah Arendt], *Gumanitarnye, sotsial'no-ekonomicheskie i obshchestvennye nauki*, 2014, no. 2, pp. 39-43. (in Russ.).
- Rangelov I. Ideology in between radical and diabolical evil: Kant's «ethics of the Real», *Facta Universitatis*, 2003, vol. 2, no. 10, pp. 759-768.

Sade de m. *Filosofiya v buduare, ili Beznravstvennye nastavniki* [The Complete Justine, Philosophy in the Bedroom & other writings], available at: http://modernlib.ru/books/sad_markiz/filosofiya_v_buduare_ili_beznravstvennye_nastavniki/read/ (accessed 22 May 2014). (in Russ.).

Svendsen L. *Filosofiya zla* [The Philosophy of Evil], Moscow, Progress-Traditsiya, 2008, 358 p. (in Russ.).

Tolstoy L. *Fal'shivyy kupon* [The forged coupon], available at: <http://read24.ru/fb2/lev-tolstoy-falshiviy-kupon/> (accessed 13 May 2014). (in Russ.).

Zizek S. *Chuma fantaziy* [The Plague of Fantasies], Kharkov, Gumanit. tsentr, 2012, 388 p. (in Russ.).

Zizek S. *Khrupkiy absolyut, ili Pochemu stoit borot'sya za khristianskoe nasledie* [The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?], Moscow, Khudozh. zhurn., 2003, 178 p. (in Russ.).

Zizek S. *O nasilii* [On Violence], Moscow, Evropa, 2010, 184 p. (in Russ.).

Zizek S. *Pornografiya, nostal'giya, montazh: triada vzglyada* [Pornography, Nostalgia, Montage: A Triad of the Gaze], S. Zhizhek, *To, chto vy vseгда khoteli znat' o Lakane, no boyalis' sprositi' u Khichkoka*, Moscow, Logos, 2004, pp. 43–66. (in Russ.).

Zizek S. *Shchekotlivyy sub'ekt: otsutstvuyushchiy tsentr politicheskoy ontologii* [The Ticklish subject: the absent centre of political ontology], Moscow, Izdat. dom «Delo» RANKhiGS, 2014, 528 p. (in Russ.).

Zizek S. *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press Durham, 1993, 287 p.

Zizek S. *Ustroystvo razryva. Parallaksnoe videnie* [The Parallax view. Short circuits], Moscow, Evropa, 2008, 516 p. (in Russ.).

Aleksey V. Yarkeev, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher, Udmurt Branch of Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences), Izhevsk. E-mail: alex_yarkeev@mail.ru

KANTIAN CONCEPTION OF RADICAL EVIL AND ITS LIMITS: ETHICAL AND POLITICAL IMPLICATIONS

Abstract: The article considers Kant's conception of radical evil in the aspect of extracting implications concerning contemporary ethical and political meditations. It reveals such a perspective of Kant's moral philosophy, according to which the moral law presents itself as the entity where true moral position and evil are fully identical. Kant eliminated such a view on the moral law as impossible "diabolical evil". This kind of evil is not driven by pathological motivation; that is why it fully corresponds to the criterion of a moral deed. This innate problem of Kant's moral philosophy may be solved by means of subjectivizing the moral law when moral subject assumes full responsibility for the translation of the categorical imperative into a concrete moral obligation, which has the structure of Kant's aesthetic judgment. Kantian reflective judgment opens a space of subjected political being.

Keywords: radical evil, diabolical evil, moral law, categorical imperative, ideology, subject, aesthetic judgment.