

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

послевоенной истории термин «Аушвиц» используется для обозначения нацистских преступлений против человечества.

5) «свобода шута» - право придворных шутов говорить дерзости суверену в периоды от позднего Средневековья до начала Нового времени, когда придворный шут был единственным лицом, которому разрешалось прилюдно высказать критику герцогу, князю или королю. Однако, в зависимости от настроения суверена, за такую критику суверен мог наказать придворного шута – от тюремного заключения вплоть до лишения жизни. Здесь «свобода шута» понимается в переносном смысле – как «иллюзия свободы» или «мнимая свобода», которая предусматривает лишь право говорить, порицать, критиковать, но не право действовать.

Перевод данной статьи сделан по следующему изданию: Notker Wolf, Das elfte Gebot. In: Tabula Rasa. Zeitung fuer Gesellschaft und Kultur, No 42, 8/2009.

Автор:

Ноткер Вольф (Notker Wolf), доктор философии, профессор натурфилософии и научной теории Папской Высшей школы Сант-Ансельмо Рим, Италия (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma, Italia).

Клаус Михаэль Кодалле (Йена, ФРГ)

Перевёл с немецкого Владимир Абашиник

ДУХ ПРОЩЕНИЯ, ИЛИ УПУЩЕННЫЙ И.КАНТОМ ПОСТУЛАТ РАЗУМА

Аналізується феномен прощення, яке виступає не анафемою того, що відбулося, а прагне відгадувати зле діяння. Показано обмеженість сформульованого I. Кантом постулата розуму.

Ключові слова: мораль, прощення, постулат розуму, милість Бога.

Анализируется феномен прощения, выступающего не анафемой произошедшего, а стремлением предугадывать злое деяние. Показана ограниченность сформулированного И. Кантом постулата разума.

Ключевые слова: мораль, прощение, постулат разума, милость Бога.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

The phenomenon of forgiveness is analysed, speaker by the not anathema of that happened, but aspiration to guess a wicked act. Narrow-mindedness of the formulated I. Kant postulate of reason is shown.

Keywords: *moral, forgiveness, postulate of reason, favour of God.*

Этика, делающая весь акцент на требованиях долженствования, изгнанных в универсализирующую теоретическую стратегию, должна задавать себе вопрос – не запрограммирована ли в ней неизбежность неудачи. Не оказывается ли каждый конечный человек неспособным принимать моральные решения, если последние соизмеряются по оптимальности чистого учения? Наверняка нацеленность на моральную оптимальность можно было бы сохранить в силе, если бы ей предшествовало освобождающее открытие, где индивидууму передавалось бы само по себе то снисхождение, делающее, между прочим, чрезмерным надевание на себя маски лицемерия в отношении только отчасти удающейся моральной опции.

Таким образом, несостоятельным является «обычное» противопоставление – тут Я, которое заботится о своем моральном статусе и, которому угрожает абсурд тщетности его предприятия, а там – совершенное абсолютное Я, которое обзирает «все» и хорошо действует *per se* (а). Скорее мы видим себя в побуждении поставить наперед Я, которое снисходительно (в первую очередь) к другим и (следовательно) к себе, и которое представляет дух прощения (*die Verzeihung*), освобождающий к тому же в момент принятия рискованного морального решения от желанной заботы о себе самом. Именно потому, что собственная судьба не зависит от реального исполнения крайности морально требуемого, и существует наибольшая перспектива приблизиться к ней самым интенсивным образом. Потому что это Я стало в определенной мере проворным, хотя на самом деле и не ветреным.

Согласно Иммануилу Канту, постулаты чистого морального разума являются необходимыми. Для этого на мета-уровне мы помещаем тот дух прощения, который должен быть коммуникативно-живым, если под покровом моральности не должно явиться чистейшее лицемерие, которое имело бы потом последнее слово. Моральный субъект, устремленный к целостности и знающий об опасности для себя, связан с этим духом прощения, имея цель сохранить возможность самоуважения и в случае неудачи. Любое моральное усилие могло бы выявить себя как чрезмерное требование к себе. Определенное моральное требование теперь представляет собою чрезмерное требование! Хотя при этом никто и никогда не может извинить себя именно по этой причине. В любом случае, вероятно, следует спросить - какой смысл могут иметь теории, которые уже наперед распознаются как преувеличенные концепции чрезмерного требования! Я имею в виду теории Альберта Швейцера или Ганса Йонаса.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

Как известно, первый до бесконечности распространил ответственность на «все, что живет». Последний, в конце концов, не только включил будущие поколения и судьбу всей биосферы в воззвание к ответственности, но еще и неоправданно потребовал от конечного Я соучаствовать в спасении Бога, полностью отрешенного от его эксперимента сотворения!

Ганс Блюменберг в своем поучительном сочинении «Кант и вопрос о 'милостивом боге'» (1) поднял проблему того, что «соединимо ли вообще понятие милости с... этим понятием святого Бога как существа, воля которого тождественна абсолютному закону каждой свободы, и как приблизительно этот синтез может быть представлен» (2). «Исходя из элементарных ключевых слов, которые есть в обороте относительно моральной философии Канта, может казаться вообще бессмысленным так близко подводить [к Богу] слово «милость». Последняя же не допустит существования никакого блаженства, которое не будет обосновано на достойном моральном уровне, который был бы адекватен ей. Таким образом: как Божество с чем-то типа «милости» могло бы проникнуть в эту сплошную стену добродетели и святости незаслуженного, без достоинства подаренного?» (3). Напротив, Блюменберг заостряет позицию (4), «что при интерпретации философии Канта труднее показать то, что в ней вообще можно легитимно говорить о 'милости', чем доказать, что в ней действительно говорится о 'милости'». Но все же Кант в своем религиозном сочинении вводит «настоящее большее» (ein echtes Mehr) в игру, которое Бог уже не отдает во власть постулата. Здесь необходим уже не только справедливый, но милостивый Бог, отказывающийся от ужасной бесконечности провинившегося прогресса и допускающий, что 'образ мыслей ... как интеллектуальное единство целого предоставляет место действия в его завершенности'» (5).

Таким образом, если ввести следующий постулат разума – а именно, постулат милостивого Бога, то необходимо себе уяснить, что постулату милости со стороны человеческого состояния и его эмоциональности «хотя и соответствует надежда, но не требование» (6). Это также и не какой-нибудь произвол, который здесь можно было бы приписать Богу, «но это есть различие между конечным и бесконечным существом, позволяющим мыслить милость без ущерба для справедливости. В силу такого различия определенность моральной воли в отношении бесконечного духа может «стоять за» бесконечность ее исполнения» (7). Задним числом санкционируется не произвол, а своеобразная взаимосвязь милости и справедливости на поле деятельности нравственного поведения человека (8). Таким образом, Блюменберг последовательно подчеркивает, что для нас является непонятным лишь то, как возможна милость при условии справедливости - а не то, что это есть она.

Еще более основательно и систематически сосредоточился один французский философ на этой позиции, которая была активизирована

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

Блюменбергом, - вывести Канта за пределы Канта. Я имею в виду известного во Франции Владимира Янкелевича. Согласно его позиции, лишь в модусе прощения необусловленное моральное значение временно-человеческого тут-бытия достигает выражения. Янкелевич заставляет задуматься о том, что только лишь в межличностном ходе прощения происходит самоутверждение самого в себе божественного мгновения, а в жизни запечатлевается необусловленное обязательное моральное значение.

Прежде всего, здесь необходимо обратить внимание на различие между многими видами игры из-винения (*Ent-Schuldigung*). Попытки извинения нацелены на то, чтобы через последующие интерпретации аналогично с пониманием и забыванием смягчить нечто закоренело-противоборствующее злой воли и его деяние, а также повернуть его в русло «полностью нормальных» событий - преодоление зла (воли и деяния) через ее рациональное объяснение под знаком «нормальности». Прощение изложено совсем по-иному. Оно не работает над анафемой происшедшего, а становится отгадывающим злое деяние. Оно ничего не уменьшает и не недооценивает. Оно преодолевает зло как раз во всей его силе. Это даже впервые провоцирует «противо-речие» преодолевающей силы прощения, которое также снимает аргументирующую логику оснований и контр-оснований, анализов мотивов и т.д. Момент безвременности как раз появляется во времени и в божественном мгновении втягивает также закоренело-временное злое деяние: (б) «pour le pardon il y a tout a pardonner, et il n'y a presque rien a comprendre» (9).

Владимир Янкелевич настаивает на том, что прощение есть единственный акт, через который лицо достигает ноуменального бытия другого лица во времени. В этом чрезвычайном событии провозглашения добра прощающий обретает способность, «проходя через явление и время, встретиться и прикоснуться к самой злой воле, и может превратить её из силы *principium generans*, происходящего в прощении, в новорожденного человека» (10). Это есть то чудесное и чрезвычайное, для того чтобы во время осуществления данного события (против всех психологических и социологических абстракций и фиксаций) открыть во времени будущее и обосновать качественно новые межличностные отношения.

Этот спокойный энтузиазм вовсе не склонен к чванству. С ним по соседству находится отречение. Круговорот злой воли это же вовсе не событие, которое осуществляет себя в отношении последнего, как будто его свобода вовсе не в счет. Как полагает Владимир Янкелевич, злая воля, которая была до сих пор закоренелой, должна допустить происхождение прощения и предаться преобразующей силе духа прощения. Однако свободная воля в своем стремлении к злу является настолько сильной, что она может упорно противостоять и прощению. На примере этого противостояния добрая воля узнает о своей бессилии. Она не такая сильная *per se*, чтобы утверждаться так же, как и злая воля...

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

Шаг за пределы конечности отношений обусловленности, к идее безусловного, как известно, для Канта неизбежен (11). Но, поскольку при этом речь идет о трансцендирующей экспозиции разума, который обязан самому себе, то этот акт является «просто субъективным». На основании выводов по аналогии (во взгляде на «законодателя всех разумных существ мира»), субъект представляет себе свою ответственность как ответственность «перед существом, которое отличается от нас самих, но является для нас в высшей мере настоящим святым существом», которое одновременно олицетворяет правило справедливости так, что есть смысл принципиально судить о совокупности собственных обязанностей как о божественных заповедях.

Субъективно-логическое основание для соотношения с идеей «Бога» коренится в перекрещивании рефлексии и созерцания. Мы не можем просто «обязательство (моральное принуждение) сделать созерцательным, не мысля при этом другого и его волю (о котором говорит всеобщее законодательный разум), собственно, Бога» (12). Таким образом, в этой ситуации Кант помогает себе, ссылаясь на «схематизм аналогии..., без которого мы не можем обойтись».

Итак, когда здесь речь идет об идее Бога, то это всегда сопровождается пониманием, что при этом постоянно задействована и наша сила проецирования. Словами самого Канта: речь идет об идее, «которую мы делаем для себя о таком существе» (13).

Если мы здесь по-прежнему отказываемся от вопроса о существовании Бога, то нас убеждает чистая мысль, идея «Бога» в полностью асимметричном отношении - Бог имеет «сплошные права и никаких обязанностей в отношении своих творений», а последние, следовательно, в отношении него – «одни обязанности и никаких прав» (14). Согласно Канту, принцип такого отношения, если он должен быть моральным, является абсолютно трансцендентным. В противопоставление этому, Кант называет имманентным принцип, который регулирует отношения людей друг с другом, потому что «их воля в отношении друг к другу является обоюдно ограничивающей» (15).

Здесь на карту поставлен человек в его отношении к самому себе, а не в его отношении к Богу. Словами Канта, речь идет об обязанностях в отношении самого себя, принимая во внимание Бога, а не об обязанностях в отношении Бога (которые играют решающую роль в положительных исторических религиях).

Таким образом, в его конструкции совести постоянно речь идет о констатации того, что для «Я» будут отрезаны все пути быть снисходительным в отношении самого себя, так сказать, быть авто-суггестивным и создавать себе моральное «облегчение для марширования». Если это - связать с обратимостью обязанности человека в отношении самого себя, то оно может даже означать: «Иметь религию есть

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

обязанность человека в отношении самого себя» (16). Этому соответствует призыв: «Будьте святыми» (17).

Особенно поучительным в этом отношении является спекулятивно-теологический мыслительный эксперимент Канта в заключительном примечании к учению о благодетели, где он (касательно противоречия справедливости и милости) в некоторых намеках раскрывает проблемный горизонт, который очень характерен для наших наблюдений.

Кант в бурной манере утверждает в этом тексте, что вовсе не подвергается сомнению то, что «мыслить [себе] божественную цель в отношении человеческого рода (его создания и руководства) можно лишь так, что она есть истоком любви, то есть: нацелена на блаженство человека». «По-человечески» это можно выразить не иначе как следующим образом: «Бог создал разумные существа, как бы из потребности иметь нечто кроме себя, которое он мог бы любить, или также быть любимым им» (18). Но теперь, в кажущемся неразрывным напряжении относительно этого основополагающего допущения, стоит идея божественной справедливости, которую мы, как конечные существа, можем представить в рамках нашего собственного разума именно как карающую справедливость (*strafende Gerechtigkeit*). Но даже божественная справедливость, понимаемая как карающая справедливость, как-то избегает насильственного действия, поскольку мы, как конечные существа, вообще не можем себе представить карающий субъект, который не может быть задет другим в своей неприкосновенности... Такая неприкосновенность, которая ради справедливости должна шествовать одновременно с карающей компетентностью, является абсолютно трансцендентной для нашей, обусловленной опытом способности представления. Представление (божественного) субъекта, который выполняет карающую справедливость случайно, является всегда ошибочным! Как полагает Кант, поэтому мы должны представлять справедливость одновременно как субстанцию, так сказать, как вечную справедливость, которая, несмотря на то, что она персонифицирована как идея, все же влияет подобно року - так как ее понимали предки, когда они железную, неизбежную необходимость подчиняли богам. Таким образом, представление, что Бог как персона как бы управляет справедливостью, является ошибочным. Скорее, несмотря на то, что все эти разговоры, конечно, в корне являются «чрезмерными», акт божественной справедливости необходимо представлять так, что справедливость как принцип «определяет право этого существа» (19). И теперь это является как раз той непреклонностью (или, если определить персоналистически - этой метафизической необходимостью), которая как формальный принцип сталкивается с материальной сферой целесообразности, характеризующей отношение Бога и человека изначально, в знак любви и блаженства! (20).

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

Таким образом, Кант говорит здесь об очень элементарном противоречии в самой идее Божественного. Результат принципиально охваченной божественной карательной справедливости ввиду чрезвычайного качества зла, нагроможденного человеком, должен так далеко передвигать на задний план цель творения, основывающуюся на любви Первосоздателя, чтобы можно было спросить - не лучше ли было бы потом вовсе не вершить миротворение, если как раз к этому побуждает впечатление, что на место цели выступает сам принцип права – например, в знак уважения Бога!

Задуматься следует еще над другим. Если бы мы пустились ближе к тому мыслительному эксперименту Канта - неснимаемому противоречию между божественной любовью и божественной справедливостью, - то легко выяснилось бы еще следующее соображение-вывод с ретроспективной точки зрения. Факт того, что мир (еще) не погиб от эксцессов злости, непосредственно раскрывает то, что последовательное утверждение духа прощения как выражения той первоначальной любви должно быть сильнее, чем структура последовательности божественных карательных санкций, действующих принципиально и фаталистически... (21) Может быть главная ошибка заключается в том, что Кант украдкой компонентам функции урегулирования (которая, строго говоря, тоже является «чрезмерной») дает большие привилегии, чем компонентам любви.

Тем не менее, с голыми фактами существования (нравственного) мира, которое продолжается, несмотря на все ужасы, намного лучше (в том числе рационально) сочетается подчинение приоритета духа прощения!

Мир, поскольку он находился в подчинении нерушимого принципа божественной справедливости, был бы единственным опровержением творящей любви Бога, и он был бы полностью необжитой планетой, если бы эта божественная карающая справедливость осуществлялась бескомпромиссно. Тогда проторить себе дорогу к моральной целостности через все (внутренние и внешние) сопротивления было бы равносильным абсурдному предприятию Сизифа.

Я полагаю, что для Иммануила Канта является очень характерным то, что он отказывается от продвижения далее к основе этой фундаментальной противоречивости. Он прерывает ход мыслей и только затем заостряет, что при рассмотрении отношения между Богом и человеком мы имеем как раз дело с вопросами, которые переходят границы нашего разума и которые, в конце концов, должны остаться для нас неохваченными. Тем самым отодвигается вопрос: Насколько далеко та идея божественной любви, которая все же определяет абсолютно и первоначально творение, как сила прощения, могла бы пробить принципиальную божественную карающую справедливость, и в какой

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ СУЧАСНОСТІ

мере это, в свою очередь, смогло бы «отразиться» на человеческих отношениях коммуникации.

Примечания автора:

1. Vgl. Blumenberg, II.: Kant und die Frage nach dem gnaedigen Gott, in: Studium Generale VII, IX/1954, S. 554-570
2. A.a.O., S. 558 3. Ebd. 4. A.a.O., S. 563 5. A.a.O., S. 565 6. Ebd. 7. A.a.O., S. 565 f.
8. A.a.O., S. 567 9. Vgl. Jankelevitch, V.: Le Pardon, Paris 1967
10. Vgl. Kopper, J.: Kants synthetisch-praktischer Satz a priori und Jankelevitchs Verstaendnis der Vergebung, S. 238-247, in: Kant-Studien, 61.Jg., Heft 2, 1970, S. 246
11. Vgl. Kant, I.: Die Metaphysik der Sitten (1797), hg. v. d. Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin 1968, S. 246 f.
12. A.a.O., S. 487 13. Ebd. 14. A.a.O., S. 488 15. Ebd. 16. A.a.O., S. 444
17. A.a.O., S. 446 18. A.a.O., S. 488 19. A.a.O., S. 490 20. Ebd.
21. Vgl. Gibbs, II.R.: Fear of Forgiveness: Kant and the Paradox of Mercy, in: Philosophy and Theology, Milwaukee/Wisc., Nr. 3/1989, S. 332

Примечания переводчика:

- а) (с лат.) «само-по-себе»
- б) (с франц.) «ради прощения нужно все прощать, и почти ничего не нужно понимать».

Перевод выполнен по следующему изданию: Klaus-M. Kodalle, Die Dimension des Unermesslichen. Aufhebung der vermessenen Moralitaet. In: Cognition humana - Dynamik des Wissens und der Werte. XVII. Deutscher Kongress fuer Philosophie, Leipzig, 23.27. September 1996, Vortraege und Kolloquien. Hrsg. von Christoph Hubig. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Гайнц Гаймзёт (ФРГ)

Перевёл с немецкого Владимир Абашиник

ВОЛЯ И ДЕЯНИЕ - ДЕЙСТВИЕ В ФИЛОСОФИИ Й.Г. ФИХТЕ

Иммануил Кант нашел «краеугольный камень» своего здания критической философии в понятии нравственной свободы как само-законодательства воления (Selbstgesetzgebung des Wollens) [1]. Отсюда начинается свои дедукции абсолютный идеализм Й.Г. Фихте [2]. Во всем