

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ*

С.А. Нижников

Кафедра истории философии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье анализируется политическая философия Канта в широком социокультурном контексте. Рассматривается проблема соотношения политики и морали, различные ее варианты (от макиавеллистского — «цель оправдывает любые средства» — до пацифистского — «непротивления злу силой»). Вскрываются принципы гуманистической политики («благая политическая цель может быть достижима лишь благими методами») и ее коллизии на примере творчества И. Ильина, Л. Толстого, Ф.М. Достоевского и современной политики.

Ключевые слова: политическая философия, макиавеллизм, гуманистическая политика, ненасилие, пацифизм, просвещенческий утопизм.

По Канту «два человеческих изобретения можно считать самыми трудными, а именно: искусство управлять и искусство воспитывать...»; «Родители заботятся о своей семье, правители — о государстве. И те и другие ставят своей конечной целью всеобщее благо и то совершенство, к которому предназначено человечество...» [8. С. 405, 406]. Самый, казалось бы, простой и универсальный способ управления — насилие. Однако оно низводит человеческий мир на уровень животности и варварства. Только мораль, согласно тому же Канту, делает человека человеком, *homo sapiens*. Тем не менее, сейчас стало распространенным утверждение, что политика вне морали. Многие видные политики, юристы и даже философы стремятся убедить нас в этом (1). Однако данное убеждение не оправдывает себя ни теоретически, ни практически. Политика немыслима без морали, ибо вне ее она превращается уже в нечто другое. Это прекрасно понимал уже Иммануил Кант — один из разработчиков принципов гуманистической политики.

Гуманистическая политика исходит из тезиса, *благая цель может быть достигнута только благими методами*. Это происходит потому, что цель зависит от тех средств, с помощью которых она достигается. В силу этого благая цель

*Исследование подготовлено при поддержке гранта РГНФ № 09-03-00196а.

не может быть достигнута негодными средствами, она тогда видоизменится, будет уже другой, не благой. Это прекрасно осознавал Достоевский и стремился выразить в своем творчестве. И.А. Ильин также, отвечая на вопрос, «что же есть *истинная политика?*», писал: «Утверждение *органической солидарности всех со всеми*». И далее: «*Истинное Политическое* служение имеет в виду не отдельные группы и не самостоятельные классы, но *весь народ в целом*. Политика по существу своему не раскалывает людей и не разжигает их страсти, чтобы бросить их друг на друга; напротив, она *объединяет людей* на том, что *им всем обще*» [3. С. 155]. Поэтому марксистско-ленинское деление общества на враждебные классы и инспирирование кровавой борьбы между ними Ильин называл «*политическим разворотом*» [3. С. 156] (2).

Образцом гуманистической политики ненасильственного сопротивления может служить деятельность Махатмы (Мохандас Карамчанд) Ганди (1869—1948), который осуществил, казалось бы, совершенно невозможное: на практике доказал возможность политики ненасилия и добился успеха, когда, казалось бы, насилие стало повсеместной и общепризнанной нормой, чем-то будничным и обычным, не вызывающим протеста. А ведь до него насилие в политических делах считалось столь же естественным и необходимым, как биологическая смерть человека от старости.

В Америке известным последователем Махатмы Ганди, выступившим против расовой сегрегации, стал негритянский священник-баптист Мартин Лютер Кинг (1929—1968), который сумел разбудить души американцев. И афроамериканцы, и представители иных рас уходили от ненависти, мерилом человека была признана личность. Оба гуманиста, М. Ганди и М.Л. Кинг, пришли к заключению, что «политическую свободу, так же как и духовную, следует мыслить как равноправную» [4. С. 32]. Кинг считал Ганди своим учителем и повторил его судьбу — был застрелен убийцей.

Позиция Ганди — жертвенная, он приносил себя в жертву каждому человеку и человечеству. Это оружие духовного мужества и ненасилия — самое сильное в мире, но оно может исходить только от добровольно взявшей на себя такое обязательство личности. Этот принцип не может быть введен законодательно и стать политикой государства, так как общество и государство не могут рассматривать себя как жертву мира. Такое может произойти лишь тогда, когда все члены общества и все граждане данного государства разделят такую позицию и готовы будут отстаивать ее ненасильственно даже при наличии угрозы для личной безопасности и самого существования народа. Практически такое, наверное, невозможно, но возможен личный подвиг и служение, примером которого являются Будда, Сократ, Иисус, Ганди, Кинг и многие другие. Чем больше будет появляться личностей с такой позицией, тем быстрее прекратятся войны и насилие. Это зависит от мировоззрения и поступков каждого человека.

Пацифистская политика непротивленчества может быть выражена тезисом «*непротивление злу силой*» (Лев Толстой). При этом ее необходимо принципиально отличать от гуманистической политики ненасилия, исходящей из тезиса «*непротивление злу насилием*», но признающей при необходимости «*сопротив-*

ление злу силой». Первоначально призывы Льва Толстого к ненасилию, отрицанию смертной казни, всякой эксплуатации, невозможности «оправдания дурных дел, совершаемых для блага многих» могут показаться в высшей степени гуманистическими. Однако если быть внимательнее, то буквально бездуховно, абстрактно и формально понимаемое ненасилие перерастает в свою противоположность — пацифистский аморализм.

Совмещение идеального принципа и жизни — дело совести каждого человека. Оно сводится к следующему: стремиться *максимально* реализовать данный принцип в любых условиях, несмотря на трудности и противоречия. Здесь нет простых и однозначных решений: принцип ненасилия необходимо глубинно осознать в своей душе и реализовывать его в жизни на свой страх и риск, но именно в стремлении к невозможному утверждается человеческая жизнь. Совесть человека снимает противоречие, которое, однако, постоянно возобновляется и требует все новых и новых нравственных и духовных усилий. Лишь при восприятии заповеди непротивления злу насилием (а не силой, как у Толстого) как абсолютной и гибком осуществлении ее посредством совести в собственной жизни можно надеяться на то, что в мире уменьшится доля насилия. Толстой учил о непротивлении злу силой, но именно *противление* и необходимо. Недопустимо противление злу *насилием*, т.е. когда сила переходит в насилие, но возможно, а бывает и необходимо останавливать зло силой.

По Канту истинность любого морального принципа легко проверяется даже мысленно, достаточно его представить в виде всеобщего законодательства. Вообразим, что таковым стала идея непротивления злу силой. В результате даже мысленного эксперимента мы приходим к необходимому выводу, что при наличии и неискоренимости зла следование непротивленчеству приведет только к увеличению зла и, по сути, уничтожению государства и общества, что неизбежно следует за победой зла и уничтожением добра. Реализация идеи Толстого о непротивлении злу силой приводит не к установлению блага на земле, а к прямо противоположному — тотальному насилию, грозящему превращением общества в волчью стаю. Это было прекрасно осознано И. Ильиным, который обрушился на Толстого с бескомпромиссной критикой, но при этом сам не смог удержаться в границах ненасилия.

Стоит отметить, что не избежал подобного заблуждения и Кант, стремясь любыми путями утвердить практическую незыблемость теоретических положений без учета реальной ситуации. Мораль, превращенная в табу, в фанатическое следование букве превращается в свою противоположность — аморализм. Ложь всегда вредна, а долг говорить только правду всеобщ и безусловен — из этого исходит Кант. Его ригоризм, формализм и догматизм подверг критике уже теоретик французского либерализма Бенжамен Констан: «Нравственное правило, будто говорить правду есть наш долг — если его взять безусловно и изолированно, — сделало бы невозможным любое общество. Доказательство этого мы имеем в тех непосредственных выводах из этого положения, которые сделал один немецкий философ; он дошел до того, что утверждает, будто солгать в ответ на вопрос зло-

умышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг, было бы преступлением» [7. С. 256]. В ответ на эти критические замечания великий философ несколько не усомнился в правильности своих выводов, — лгать недопустимо даже если это может привести к гибели человека. Так великий этик неожиданно впал в полный и крайний аморализм, защищая незыблемость и всеобщность моральных принципов.

В данном вопросе как у Толстого, так и у Канта мы наблюдаем две крайности в отношении к моральному идеалу: или признание его недостижимости и невоплотимости в жизни, а отсюда утверждаемый разрыв теории и практики (Толстой), или попытка непосредственно и буквально реализовать данный моральный идеал без учета реальной ситуации (Кант). Эти противоположности взаимообусловлены, так как Л. Толстой мог впасть то в одну, то в другую, но и та и другая ведут к аморализму. Для того чтобы согласовать идеал и жизнь, существует одно понятие, моральная категория, хорошо известная как Толстому, так и Канту, однако не примененная ими для решения данной проблемы. Это — совесть. Как должен поступать человек с совестью, даже если он считал себя толстовцем, описывает Уильям Эджертон: «Начало Первой мировой войны послужило поворотным пунктом в восприятии Толстого на Западе. Некоторые энтузиасты — такие, как знаменитый американский юрист Кларенс Дэрроу, который в 1902 г. написал целую книгу, защищавшую толстовское непротivление, под названием «Не противься злу», а в 1911 г. участвовал в публичных дебатах с Артуром М. Льюисом, которые были опубликованы под названием «Маркс против Толстого», — в одну ночь отбросил свое непротivление и поддержал военные действия против немцев, когда Америка вступила в войну» [14. С. 162].

Если определять учение Толстого как «моральный максимализм» (В. Чернов), то у Канта будет «моральный ригоризм». Кант в данном случае, как и Толстой, устанавливает запрет сопротивления злу под именем долга правдивости. «Это и есть *абсолютный конформизм*, — пишет Б.Г. Капустин, — доведенный до раболепного запрета даже попытки самоопределиться в отношении возможности противодействия злу...» [9. С. 76].

Однако Кант не был, в отличие от Толстого, утопистом. Он полагал, что его принципы гуманистической политики вполне реализуемы и должны быть реализуемы — у человечества нет иного выбора, что особенно остро ощущается с момента появления оружия массового уничтожения. Вместе с тем отсутствие гибкости и внимания к жизни привели его к аморальным утверждениям и выводам, которые он защищал в работе *О мнимом праве лгать из человеколюбия* (1797): «Правдивость в высказываниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг по отношению ко всякому, как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого» [7. С. 257]. Так мораль из способа защиты человеческой жизни может превращаться в ее палача.

Кант следует следующей логике: «И хотя бы я той или другой ложью в действительности никому не причинял несправедливости, однако я все-таки *вообще* нарушаю правовой принцип относительно необходимых и неизбежных свиде-

тельств (значит, формально, хотя и не содержательно, делаю несправедливость), а это гораздо хуже, чем совершить по отношению к кому-нибудь несправедливость, потому что такой поступок не всегда предполагает в субъекте соответствующий этому принцип».

Таким образом, для Канта формальный принцип оказался более значим, чем даже жизнь человека, для защиты которой этот принцип Кантом же и разрабатывался. Немецкого философа в данном случае волнует больше «не опасность *повредить* кому-нибудь, а опасность вообще совершить *несправедливость*» [7. С. 261]. Получается, что формализм Канта вступил в противоречие с его же собственным глубоким гуманизмом, выраженным в предшествовавших этических сочинениях, в которых человек рассматривался как самоцель. В данном же случае он превращается в средство для существующей помимо него и не для него абстрактной «морали». Сама логика новоевропейского рационализма, опирающегося на общие категории, на всеобщность, нивелирующая все особенное, конкретное, не говоря уже об исключительном, привели к столь плачевному результату. Человек, мораль оказались поработанными этими всеобщими принципами, оказались принесенными им в жертву.

Для Канта «правдивость сама по себе есть долг», и потому не должна «оставлять за собой право на исключения», так как «исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений» [7. С. 262].

Однако, возразим Канту, — в сфере морали все только и является исключительным и особенным. Моральный поступок всегда абсолютно индивидуален, личностен, экзистенциален. Это всегда именно *выбор*, а не просто формальное *следование* внешнему всеобщему императиву. Абстрактный долг здесь совершенно утратил любовь, свое содержательное наполнение и из защитника превратился в тирана.

Чтобы мыслить иначе, необходимо было разработать новый метод в философии, — экзистенциальный, который в то время уже явил Блез Паскаль и немецкие романтики и который не принимали немецкие классические философы — все до одного, а последовательнее всего Гегель. Сочинения Канта, после его гуманизации со стороны Руссо, наполнены стремлением оправдать человечность, но метод его обоснования оказывается недостаточным: упуская экзистенциальную составляющую, отдельного конкретного индивида, он ничтожит и мораль, и человека.

Б.Г. Капустин приводит довод из статьи Б. Констан *О политических противоречиях*: «У злоумышленника в приведенном примере нет права знать, где скрывается наш невинный друг, следовательно, у нас нет долга говорить ему правду» [9. С. 64]. Если кантовский нравственный человек — логик, то у Б. Констан — практик и политик, он поверяет абстрактное понятие долга реальными отношениями между людьми в обществе. У Канта же «нет отношения человека к долгу. Есть лишь беспрекословное повиновение долгу, уничтожающее саму личность человека — в той мере, в какой личность неотделима от свободы, рефлексии,

самоопределения...». Б.Г. Капустин подчеркивает, что моральное сознание — отнюдь не *факт*, а *решение*, обусловленное, с одной стороны, моральной нормой, а с другой — реальными эмпирическими обстоятельствами жизни человека. Мораль в этом случае оказывается «особой стратегией преобразования или преодоления такой ситуации» [7. С. 76, 77]. Как пишет Джон Дьюи, «мораль — это не каталог действия и не набор правил, которыми можно пользоваться как медицинскими или кулинарными рецептами», «моральные блага и цели появляются только когда нужно что-то сделать. То обстоятельство, что что-то нужно сделать, показывает, что в существующей ситуации есть недостатки, зло» [2. С. 134—135].

Таким образом, незыблемые моральные положения должны практиковаться не как статичные безусловные нормы, а динамически, действительно совестливо, то есть будучи пропущенными через совесть человека, учитывающую реальную жизненную ситуацию. Эта простая истина оказалась недоступной ни глубоко-мысленному философу, ни великому писателю. Человек — не раб морали, а ее творец и жизненный созидатель.

Тем не менее, Кант выступил против как поглощения политикой морали у Макиавелли, так и макиавеллистского освобождения политики от морали, в чем состоит его великая заслуга: «Политика говорит: *«Будьте мудры как змии»*, мораль прибавляет (как ограничивающее условие): *«и чисты как голуби»*; «истинная политика... не может сделать шага, заранее не отдав должного морали» [6. С. 37, 259, 290]. Кант, наследуя традицию классической политической философии (Аристотеля), утверждал, что истинная цель политики — «соответствие общей цели общества» [6. С. 55—56]. Он подвел итог теоретическим исканиям эпохи Просвещения, обосновывал правовые формы и методы борьбы за изменение общественного строя и объявил личность самоцелью общественной организации: «...право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти». «Кант требует должного. Это требование, как и его кажущаяся «наивность», заключается лишь в убеждении, что политика, основанная на морали и праве, будет наиболее плодотворной, наиболее соответствующей *прирожденным правам* человека — равенству и свободе» [10. С. 127].

Социально-политические идеи Кант выразил в работах *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* (1784) и *К вечному миру* (1795). В последней из названных работ он пишет, что моральный политик должен исходить из «естественного права как идеи разума, являющегося образцом, сколько бы жертв эгоизму это ни стоило» [6. С. 40]. Для Канта это требование носит *объективный* характер, поэтому «(в теории) не существует спора между политикой и моралью», такой спор возникает на практике, *субъективно*, когда человек должен бороться с эгоизмом в себе, чтобы не переносить его вовне, в политическую жизнь [6. С. 48]. Проблема же сегодня состоит в том, что то, что для Канта выглядело объективным и аксиоматичным, естественным и априорным, подвергнуто не только сомнению, но и вовсе отрицается. Политика даже в теории признается уже не только не единой с моралью, но и не имеющей с ней ничего об-

щего, рассматривается как «грязное дело», в котором допустимо все. Раздаются призывы примириться с таким пониманием и такой «политикой». Но хотя практика может быть любой, позволительно ли теорию приводить в соответствие с порочной практикой, оправдывать ее еще и теоретически? Недопустимо, чтобы отвратительное *сущее* стало господствовать над *должным*, т.е. требованием морального разума, присущего человеку.

Однако Кант по-просветительски наивно мыслил, что даже дьявол, если он обладает рассудком, в итоге превратится в светлого ангела [6. С. 33]; что уж тут говорить о всемирной истории и таком пустяке, как человеческий эгоизм, — Кант безусловно верил в его социализацию. Он, как и его предшественники, полагал, что в итоге социализация эгоизма достигнет такой степени, что человечество из враждующих народов превратится во «всеобщее правовое гражданское общество» [5. С. 12]. С одной стороны, Кант выступает против макиавеллистского освобождения политики от морали, с другой, он прославляет существующий в обществе антагонизм и эгоистическую природу человека, возвращаясь к методологии Макиавелли и Гоббса. Кротких людей Кант сравнивает с овцами и превозносит «завистливо соперничающее тщеславие», «ненасытную жажду обладать и господствовать» как двигателей прогресса, без которых «все превосходные природные задатки человека оставались бы навсегда неразвитыми».

Достоевский более пессимистичен на этот счет; у него Бог и дьявол борются в сердце человека за его душу. Природа человека выглядит у Достоевского антиномичной, и одному рассудку не справиться со злом, более того, он может быть у зла на услужении. В отличие от Канта, ставшего родоначальником немецкой классической политической философии, Достоевского можно назвать родоначальником экзистенциальной гуманистической политической философии. Особенно глубоко его идеи развернулись в произведениях *Братья Карамазовы*, *Идиот* и *Бесы*, в которых дана непрезойденная критика всякого революционного насилия. Для Достоевского «сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» [1; 6. С. 192]. Оно разлито по всем его сочинениям. Наиболее глубок, значителен и радикален символ «слезинки ребенка», изображенный Достоевским в *бунте* Ивана Карамазова, когда он отказывается принять светлое совершенное будущее общество, если при возведении его фундамента необходима хотя бы одна слезинка ребенка: «И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены» [1; 11. С. 223]. Достоевский не согласен с тем, чтобы ценой слезинки ребенка или жизни человека «унавозить кому-то будущую гармонию»: «слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход я спешу возвратить обратно» [11, С. 222, 223]. Он солидарен с Кантом в том, что человек есть цель и никогда не может выступать в качестве средства.

Вместе с тем Кант разработал ряд реалистических положений, следуя которым человечество может ликвидировать войны (отсутствие регулярной армии,

нефинансирование военных действий, невмешательство во внутренние дела и др.). Его предложения вполне выполнимы, не хватает лишь одного — политической воли, с одной стороны, и требования всечеловеческого гражданского общества — с другой, которое вынудило бы политиков действительно заняться проблемой ликвидации насилия на планете. Частично эти пункты реализованы, частично — нарушаются, а некоторые и вовсе не приняты (нефинансирование производства вооружений и несодержание регулярных армий, ликвидация гонки вооружений).

Но наряду с этим Канту был свойствен и просвещенческий утопизм. Он считал, что публика сама себя просветит, если только ей предоставить свободу: «Для этого просвещения требуется только свобода публично пользоваться собственным разумом». Формулируя в *Критике практического разума* категорический императив поступать по отношению к другим так, как бы ты хотел, чтобы относились к тебе, Кант фактически воспроизводит всеобщую волю Руссо, наделяя ее чертами априорности: «...социальные императивы практического разума — априорны» [5. С. 290]. Категорического императива нельзя слушаться именно потому, что он всеобщ, а не потому что он заповедан Богом.

Заменяя понятие абсолюта категорией всеобщности, Кант стремился на основе ее и свободы построить целостную этическую систему, независимую от теологического обоснования. Всеобщая воля способна даже мазохиста и садиста превратить в добропорядочного гражданина, точнее, только всеобщая воля способна спасти категорический императив от мазохистского или садистского извращения: не могут же все быть ими. Только в этих условиях категорический императив способен работать. В сфере морали истинным становится то, что может стать всеобщим законодательством.

Однако в тоталитарном обществе также работает принцип всеобщности, выраженный в понятии «враг народа», но при этом ни от морали, ни от гуманистической политики ничего не остается. Оказывается, что одного руссоистско-кантовского принципа всеобщности недостаточно. Необходима метафизика личности, концепция которой отсутствует в новоевропейской философии.

Насильственная макиавеллистская, гегелевско-марксистская, большевистско-либеральная (мы видим, как крайне правые в России объединяются с крайне левыми в призывах к насилию) методология решения общественных проблем должна смениться истинно гуманистическо-демократической (3), в центре которой — не «духи истории» (Гегель), не «национальные государства» (Макиавелли), не «антагонистические классы» (Маркс), а хрупкая человеческая личность, ценность которой превышает любую идеологию, как «марксистско-большевистской», так и «либерально-экстремистской», «гнев которых несправедлив, так как жесток» (Достоевский). А.С. Солженицын, следуя нравственной традиции великой русской литературы, также отстаивал принципы гуманистической политики: «Забывают, что только нравственная политика дает добрые плоды в дальней перспективе» [12. С. 513]. Писатель критикует подмену ООН, ее Совета Безопасности решениями НАТО и США, войны, развязанные госдепартаментом США под видом «гуманных целей». Новая политическая теория, основанная на хорошо за-

бытых принципах «осевого времени», мировых религий и истинного гуманизма, должна быть экзистенциально-личностной, а не диалектически-классовой и либерально-экстремистской.

Лео Штраус полагает, что современная политическая ситуация совершенно беспрецедентна, и потому неразумно ожидать, что более ранняя политическая мысль окажется полезной в овладении ею: «Принципиально новая политическая ситуация требует принципиально новой политической науки». Однако он сомневается в предлагаемом проекте современной политической философии, состоящем в соединении психоанализа с диалектическим материализмом на основе, представленной логическим позитивизмом [13. С. 143]. Д.Н. Разеев, стремясь вскрыть культурные истоки осуществляющейся сейчас в мире глобализации, видит ее в агрессии и «беспощадной экспансии западноевропейского мышления» [11. С. 13].

Новая политическая наука исходит из того, что не существует самостоятельного общественного интереса, нет и не может быть единой цели и общего блага. Релятивизм, историцизм, позитивизм и прагматизм приняты новой политической наукой за аксиомы. Она отрицает, что человек имеет естественные цели, к которым он стремится по природе. Все это является следствием разрыва истины и ценности, который рассматривается как «великое научное открытие».

Новая политическая наука учит тому, что у человека нет ничего, чего бы ему следовало стыдиться, но тем самым она способствует победе низменного в нем. Лео Штраус заключает, что новая политическая наука «играет на лире в то время, когда Рим горит», правда, «она не знает, что играет на лире, и не знает, что Рим горит» [13. С. 161].

Идя далее, можно было бы продолжить данный символ тем, что современная позитивистски и утилитаристски ориентированная политическая наука, вместо того, чтобы тушить мировой пожар или стремиться задуматься и предотвратить причины его возникновения (в чем, собственно, и заключается ее важнейшее предназначение), «подносит спичку».

Так как «ценность» вынесена за пределы научного исследования и анализируются лишь «факты», то такая общественная наука снимает с себя ответственность за политическую действительность, а «безответственная» наука, как минимум, бесполезна для познания как истины, так и поисков наилучшей формы политического устройства общества. Но современная политическая наука уже и не претендует на это, не утруждает себя досужими «теоретическими поисками», как это было во времена Платона и Аристотеля и даже Макиавелли и Канта.

Политическая наука, освободившись от всех ценностей, запросов духа, добродетели и справедливости, изучает лишь проблемы методологии познания политической реальности. На деле же она не освободилась от поисков наилучшей формы правления и построения политически благого сообщества, она просто решила, что уже достигла этой цели: думать больше не о чем, необходимо лишь анализировать «факты». В результате этого политическая наука теряет статус науки и превращается в статиста, критерии подсчета для которого установлены заранее и извне его самого. Политическая философия в этих условиях вырождается

в политологию, а политология — в анализ политтехнологий. Однако, что касается собственно политической философии, то она не является наукой в естественнаучном смысле слова, она — гуманитарная, философская «наука», и из этого следует, что, упуская понятия добродетели, политического блага, ценности в целом, она оказывается неспособной на познание *своей* истины. В силу этого ее позиция становится безответственной, ненаучной (в данном смысле) и антиобщественной, если не сказать — антигуманной.

Фашизм, коммунизм и либерализм являются плодами на едином древе новейшей европейской политической философии. Они привели к расизму и геноциду, тоталитаризму и подавлению прав личности, с одной стороны, произволу сильного и свободного, двойным стандартам, — с другой.

Современная политическая философия упустила из виду то, что она все же и философия, а не только прикладная политология; она увлеклась, позабыв *должное* так же, как классическая политическая философия увлеклась должным, зачастую забывая о *сущем*. На деле политическая философия должна сопрягать мир должного и сущего — в этом ее специфическое отличие от политологии, в этом, в конце концов, ее предназначение. Политическая философия не должна находиться на услужении у политиков и общественного мнения, но не должна и забывать о действительности, строя чисто утопические концепции, выдаваемые за научные. Она призвана вырабатывать теоретические концепты, принципиальные положения для политической науки и практики, при этом опасаясь впадения как в утопизм с безусловным требованием подгонки действительности под теоретические схемы, так и эмпиризм.

Думается, что при выполнении этих «методологических» принципов политическая философия окажется способной сказать свое, никем и ничем незаменимое слово о современности и ее проблемах. В этом, без сомнения, ей могут помочь как основоположники классической политической философии, так и современной.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Например, знаменитый американский юрист и общественный деятель Джордж Кеннан утверждал, что, вступая в область большой политики, мы уже не можем пользоваться моральными указателями.
- (2) Вместе с тем Ильин критиковал политику ненасилия, в том числе М. Ганди, что вступает в противоречие с основами гуманистической, моральной политики. Причиной этому служило его своеобразное понимание доктрины «сопротивления злу силой» (см. об этом: «О моральном обновлении человечества» // [2. С. 288—291]). Ильин не осознавал разницы между учениями Толстого (непротивленчеством) и Ганди (ненасильственным сопротивлением), о чем речь пойдет ниже.
- (3) То, что госдепартамент США «использует понятие демократии в качестве инструмента для достижения американских стратегических целей», признал один из самых известных американских политологов Фрэнсис Фукуяма 15 июня 2007 г. в Горбачёв-фонде, где он выступил с докладом «Внешняя политика США после доктрины Буша». Он добавил: «Демократия — всегда очень важная цель, но она никогда не станет единственной целью, которой хочет добиться Америка» (см.: [15]).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Достоевский Ф.М.* ПСС в 30-ти тт. — Л.: Наука, 1972—1990.
- [2] *Дьюи Д.* Реконструкция моральных концепций // Дьюи Д. Реконструкция в философии. — М.: Логос, 2001.
- [3] *Ильин И.А.* Кризис демократии обостряется... // Собрание сочинений: В 10 т. — Т. 2. — Кн. 2. — М., 1993.
- [4] *Ин-Сук Ча.* Глобализация, культурная идентичность и развитие личности // Вестник Российского философского общества. — 2003. — № 3(27).
- [5] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — М., 1994.
- [6] *Кант И.* К вечному миру // Сочинения: В 8 т. — Т. 7. — М., 1994.
- [7] *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — М., 1994.
- [8] *Кант И.* О Педагогике // Сочинения: В 8 т. — Т. 8. — М., 1994.
- [9] *Капустин Б.Г.* Моральный выбор в политике. — М.: Изд-во МГУ, 2004.
- [10] *Ойзерман Т.И.* Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). — М., 2008.
- [11] *Разеев Д.Н.* В сетях феноменологии. — СПб., 2004.
- [12] *Солженицын А.И.* Мы перестали видеть цель (14 сентября 1993) // Собрание сочинений: В 9 т. — Т. 8: Публицистика. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб, 2005.
- [13] *Штраус Л.* Эпилог // Введение в политическую философию. — М., 2000.
- [14] *Эджертон У.* Загадка влияния учения Л. Толстого на мировое сообщество // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс). — М.: ИВИ РАН, 2000.
- [15] *Московские новости.* — № 24 (1391). — 22—28 июня 2007.

POLITICAL PHILOSOPHY OF I. KANT IN SOCIO-CULTURAL CONTEXT

S.A. Nizhnikov

The Department of History of Philosophy
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198

In the given article is analyzed the political philosophy of I. Kant in wide socio-cultural context. The author examines the problem of correlation between politics and morals, different variants of it (from machiavellism — «the aim justifies any means» up to pacifistic — «nonresistance to evil by force»). The article investigates the principles of humanistic policy («the *virtue aim can be achieved only by virtue methods*») and its collisions on example of creativity of I. П'ин, L. Tolstoy, F.M. Dostoevsky and modern politics.

Key words: political philosophy, machiavellism, a humanistic policy, nonviolence, pacifism, enlightenment utopianism.