

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО АНАЛИЗА У КАНТА

Вопрос о методе, которым пользовался Кант при анализе социальных процессов и явлений, не столь прост, как это могло бы показаться с первого взгляда. Естественно, что таким методом ему послужили общие принципы его дуализма<sup>1</sup> и построенная на основе мотивов последнего «Критика практического разума», по отношению к которой социологические работы Канта выглядят как экстраполяция. И это, конечно, в значительной мере верно, так что антропология и социология Канта могут быть даже отнесены в рубрику «прикладной этики» великого философа. Во многом, но далеко не полностью.

Вне всякого сомнения, в методологический багаж Канта при исследовании им общества входят и те выводы, к которым он пришел в «Критике способности суждения» насчет дилеммы механицизма и телеологии. Но и этим проблема не ограничивается, потому что, во-первых, кроме положительных выводов, две «Критики...» передают социологии и нерешенные *по существу* многие свои антиномии (а к числу их должны быть добавлены как воздействующие прежде всего на философию истории Канта, по крайней мере, диалектические антиномии «Критики чистого разума»), а во-вторых, необходимо присущий социологической проблематике, а в особенности проблематике истории человеческого рода темпоральный параметр столь же неизбежно поставил перед философом вопрос о соответствующем, не сводимом к прежним гносеологическим и этическим решениям, методе, и ответ на этот вопрос, не успевший, впрочем для Канта, стать центральной задачей, потребовал рассмотреть, по возможности заново, исторический и социологический материал. Как обнаруживается, это добавляет к методологии социального анализа у Канта относительно самостоятельный и внутренне неоднородный «слой», хотя при этом непосредственную методологическую роль исполняют многие его собственно теоретические положения.

В настоящей статье мы рассмотрим не все стороны темы, а только главные из них, с которыми, по нашему мнению,

<sup>1</sup> Но было бы неверно к выяснению метода социального анализа у Канта «притягивать за волосы» его трансцендентальное учение о методе, подобно тому как неверно к выяснению собственно диалектических моментов в методе Канта «притягивать за волосы» его учение о синтетическом а priori и постановку им задачи синтеза чувственного и рационального в познании.

связана основная роль при формировании метода социального исследования у Канта.

Обратим прежде всего внимание на «двойную двойственность» концепции человека в кантовской философии. Употребляя этот термин, мы имеем в виду следующую, сложившуюся вполне закономерно, ситуацию в его системе, а именно: через человеческую природу «пробегают раскол» не только по демаркационной линии между сущностью и явлением, вещь в себе и феноменальной областью, но и в области самих феноменов. Второй раскол происходит вследствие того, что из ноуменального<sup>2</sup> мира в феноменальный решительно пробивается «луч» свободы (без чего была бы невозможной хотя бы частичная реализация морали в царстве легальных поступков), и он вносит определенный диссонанс в среду легальных и тем более антиморальных действий людей. Кроме того, дополнительный и, пожалуй, не менее глубокий разрыв в сами основы деятельности человека вносит как раз то, что было призвано, по замыслу автора системы, этот разрыв устранить. Речь идет о телеологическом способе рассмотрения механически до этого истолкованных явлений, проводимом Кантом в «Критике способности суждения». Подчеркнутый классиками марксизма дуализм Канта проявляется, таким образом, в виде своего рода прогрессии. Но все изложенное должно быть подвергнуто уточнению.

Обращаясь к «Критике практического разума», прежде всего, напомним, что ее автор оперирует тремя структурами этически значимого поведения: моральной, легальной и антиморальной. Первые две известны каждому, кто хотя бы бегло ознакомился с этикой Канта. Последняя специально не рассматривается Кантом в его второй «Критике...», хотя имплицитно ее наличие им, безусловно, предполагается. Иногда даже возникает впечатление, что Кант в принципе значительно сближает друг с другом легальное и антиморальное поведение как основанные на чувственных потребностях и мешающие человеку подняться над его животной природой, моральный же разум призван возвысить его «над чисто животной природой»<sup>3</sup>. Некоторое знание животной природы и ее потребностей предполагается, правда, уже при ничем не ограниченном (т. е. не ограниченном также и принципами легальности), безудержно эго-

---

<sup>2</sup> Мы не согласны с проведенной Т. Ойзерманом в одной из его статей резкой границей между ноуменами и вещами в себе в том смысле, что будто бы бог, бессмертная душа и свобода воли у Канта ноуменальны, тогда как вещь в себе как то, что аффицирует нашу чувственность, не имеет якобы с ноуменами ничего общего (см.: Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах.— «Вопросы философии», 1974, № 4, с. 127 и др.), т. е. автор считает, что ноуменальны идеи чистого разума. Но следовало бы помнить, что среди этих идей есть и космологическая, которой явно соответствует вещь в себе в последнем смысле слова.

<sup>3</sup> Кант И. Соч. в 6-ти т., т. 4, ч. 1, с. 384. (Здесь и далее ссылки даны на шеститомник сочинений И. Канта.)

истическом «злом» поведении, напоминающем действия человека Гоббсова «естественного состояния». Более высокий уровень знания необходим для легального поведения (некоторый аналог Гоббсова «общественного состояния»), которое требует понимания людьми своей пользы, зависимости ее от их общественных отношений, законов, обычаев и опыта, а также от взаимодействия всех этих факторов. Но для подлинно морального поведения необходим, согласно Канту, «практический разум», который резко отделяется от рассудочного, подчиненного эгоистическо-биологической детерминации поведения и возвышается над последним (как известно, в собственно «теоретической», т. е. познавательной области, аналогичного возвышения над «рассудком» «разум», по Канту, достичь не может). Это есть возвышение морали над общим уровнем легального и антиморального (или: неморального и внезаконного) поведения.

Это возвышение, постулированное Кантом, есть косвенный продукт раскола им человека на рассудочно-гносеологическую и разумно-«практическую» сферы. Этот раскол особенно оттеняется сочинением «Об изначально злом в человеческой природе» (1792), в котором философ специально остановился на вопросе о структуре антиморального поведения. Он имеет здесь в виду не только «хрупкость (*fragilitas*)», т. е. неустойчивость человеческой природы и отсутствие в ней какой-либо изначальной склонности к исполнению долга, но и прямое предрасположение: «предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы»<sup>4</sup>. С этой склонностью, по Канту, могут не уживаться, но также и «могут уживаться законно добрые (законные) поступки...»<sup>5</sup>. Однако способность к произвольным решениям часто приводит к тому, что они все-таки друг с другом никак не сожигательствуют мирно. Отклонение от морального поведения в случае поступков легального рода может быть мало заметным (при одном и том же поступке могут оказаться различными только их мотивы), зато антиморальное поведение в большинстве конкретных случаев кардинально отличается от поведения морального, а во многих из них — и от законного.

В чем причина антиморального поведения? Конечно, в чувственности человека. Такой ответ вытекал бы из общего хода рассуждения Канта. Но он так усиленно акцентирует проблему свободы в априорном ее ключе, что заявляет даже, что эту причину, наоборот, «нельзя... как это обычно делают, усматривать в *чувственности* человека и возникающих отсюда естественных склонностях»<sup>6</sup>. Причина эта — «в свободном произволе»<sup>7</sup>. Отсюда получается, что метод исследования поведения людей

<sup>4</sup> Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 32.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же, с. 37.

<sup>7</sup> Там же, с. 40.

в общественных условиях их существования должен вытекать, согласно Канту, из «теории» свободы, т. е. из учения о видах свободы, связанного с учением о видах субъекта. При этом следует добавить, что происхождение антиморального «злого» поведения, а также поведения легального (находящегося вне прямой квалификации добра и зла, хотя по своим мотивам оно в состоянии фактически оказаться либо добрым, либо нейтральным, либо злым) может рассматриваться «как происхождение в разуме либо как происхождение во времени»<sup>8</sup>, т. е. общетеоретически (здесь слово «теория» не имеет смысла специфического противопоставления «теоретического» «практическому») или же генетически. Указание на эти две возможности сразу же намечает противоречивое *раздвоение* методологии Канта. Однако он пытается с самого начала этому помешать со ссылкой как раз на то, что «поиски происхождения во времени свободных поступков как таковых (словно естественных действий) есть противоречие»<sup>9</sup>. Пальму первенства он отдает не генетическому, а априорно-теоретическому методу исследования. Однако указанное противоречие отнюдь не преодолевается им при написании работ, в которых он рассматривает явно исторические проблемы: «О различных расах людей» (1775), «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Предполагаемое начало истории человечества» (1786), «Конец всего сущего» (1794), «К вечному миру» (1795), сочинения о проблемах права и некоторые другие; он признает в общем наличие определенного прогресса в истории, а значит у него получает оправдание само понятие «историческое» как понятие методологическое, — при написании, повторяю, перечисленных работ Кант вновь и вновь увязает в указанном противоречии. Виной этому, в конечном счете, идеалистический априоризм и связанный с этим дуализм идеалистически понятой свободы и исторически развертывающейся каузальной — материалистической по своему существу — детерминации<sup>10</sup>. Именно вследствие своего идеализма (имеющего, как известно, также и у Канта не только гносеологические, но и социально-классовые корни) философ объявляет в принципе несовершенными всякие попытки выявить моральное или «объяснить злое по его началу во времени»<sup>11</sup>. И все-таки логика научного исследования то и дело толкает Канта на путь подобного объяснения. Не благодаря, а вопреки априоризму великий мыслитель сумел заложить некоторые основы исторического воззрения на мир и тем самым не дать «улетучиться» ценнейшим идеям историзма, свойственным «докритическому» периоду его творчества.

<sup>8</sup> Там же, с. 42.

<sup>9</sup> Там же, с. 43.

<sup>10</sup> Там же, с. 45.

<sup>11</sup> Там же, с. 46.

Теперь выясним позицию «критического» Канта в вопросе о видах свободы, т. е. в проблеме структуры понятия свободы вообще, в противопоставлении такового понятию каузальной детерминации. Виды свободы у Канта находятся в определенной зависимости от видов субъекта, постулируемых им, но частично выведенных из эмпирических наблюдений. У Канта три основных вида субъекта, т. е. его различных понятий. Во-первых, это эмпирический индивид, который в свое время исследовался Локком и Юмом, представляющий собой собственно психическое «Я» как субъект перцепций и объект самонаблюдения. В работе о радикальном зле в человеческой природе речь идет прежде всего об этом виде субъекта. Во-вторых, Кант принимает существование гносеологического субъекта апперцептивной деятельности. Это логическое «Я» есть трансцендентальная апперцепция, познающий априорный субъект вообще (иногда исследователи выделяют в качестве особого гносеологического субъекта у Канта еще одно понятие — «чистого» внутреннего чувства времени)<sup>12</sup>. Наконец, в-третьих — интеллигибельная личность, трансцендентный субъект как вещь в себе. Итак, выделяются следующие субъекты: эмпирический, трансцендентальный и трансцендентный.

Как утверждает Кант, все наши знания относятся только к эмпирическому и трансцендентальному субъектам. Эмпирически мы сознаем себя и косвенно наблюдаем других людей, но не способны познать нашу сущность. «...Мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри...»<sup>13</sup>. В области социальных связей и отношений реальной человеческой истории мы, по Канту, ограничены, коль скоро речь идет об их познании, в основном наблюдениями над поведением эмпирических субъектов, но не будем забывать, что генеральное направление и общий смысл исторического процесса, по Канту, отнюдь не сводятся к наблюдаемым «чисто» эмпирическим ситуациям. Но это опять-таки связано с трактовкой им свободы и ее роли в истории.

В философии Канта имеется, по крайней мере, четыре различных понятия свободы, которые по-разному связаны друг с другом и строго друг от друга отличаются (пусть сам Кант не всегда отчетливо проводил между ними это различие.)

Во-первых, это свобода в смысле трансцендентальной способности. Она представляет собой независимость рассудка от причин в рядах явлений, позволяющую ему выступать в роли чувственно необусловленного начала упорядочения этих рядов, которое и вносит в них эту причинность как априорный результат трансцендентальной деятельности. Априорное есть «практи-

---

<sup>12</sup> Кант И. Соч., т. 3, с. 205.

<sup>13</sup> Там же, с. 208.

чески необходимое»<sup>14</sup>, но оно же в «теоретическом» отношении способно «начинать событие спонтанно»<sup>15</sup>.

Во-вторых, Кант использует «относительное»<sup>16</sup> понятие свободы в мире явлений, в том числе явлений социальных. Поскольку этот мир явлений как мир явлений пронизан строгой необходимостью, то свобода в нем может существовать в смысле осознанной необходимости опыта, наподобие «свободы» такого модуса-человека у Спинозы, который осознал лишь факт своей внешней зависимости и примирился с ним. Кант называл такую свободу имеющей место «в космологическом смысле»<sup>17</sup>.

В-третьих, Кант постулирует наличие в умопостигаемом мире вещей в себе «высшего принципа свободы»<sup>18</sup>, именуемого им «причинностью через свободу (*Kausalität durch Freiheit*)». Люди могут стать сопричастны последней через активное следование велениям категорического императива морали: чем более я принуждаю себя исключительно лишь понятием долга, тем более «...Идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира»<sup>19</sup>. Это важное теоретическое (в смысле «теории» моральной практики) положение Канта, превращенное им в методологический принцип анализа социально-исторических процессов. Но это еще не все.

В-четвертых, Канту приходится оперировать обыденным понятием свободы как способности к «произволу» (*Willkür*) в эмпирическом мире. Это возможность человеческой воли выбирать между различными принуждениями чувственности или же стать независимой от принуждений чувственности вообще. Это «свобода в негативном смысле»<sup>20</sup>, но без нее было бы невозможно утверждение морали в царстве легальности и безморальности, т. е. в окружающей нас социальной действительности.

Кроме перечисленных четырех видов свободы, у Канта намечено еще несколько ее видов, например, патологическая-капризный произвол (*wibitrium brutum*), а также политическая свобода как «возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право»<sup>21</sup> и которые в оптимальном случае ведут к освобождению от рабства, насилия и угнетения. В отношении характеристики социально-политических воззрений Канта анализ этих видов свободы у него, конечно, очень важен, но он мало что добавит к выяснению его метода по существу. Зато важно напомнить, что первые три вида свободы соответствуют трем ви-

---

<sup>14</sup> Кант И. Соч., т. 4, ч. 1, с. 444.

<sup>15</sup> Там же, с. 166.

<sup>16</sup> Там же, с. 424.

<sup>17</sup> Там же, с. 166.

<sup>18</sup> Там же, с. 339.

<sup>19</sup> Там же, с. 299.

<sup>20</sup> Там же, с. 351.

<sup>21</sup> Там же, с. 267.

дам субъекта у Канта, и если последние как-то должны быть (согласно не букве, но общей тенденции рассуждений философа) возведены к единому трансцендентному субъекту (как глубочайшей сущности), то соответственно и виды свободы как-то (как именно — непонятно и самому Канту) должны вытекать из основополагающей свободы в трансцендентном ее смысле. Это «как-то» осталось у Канта нерешенной задачей, которая и не могла быть решена немецким буржуазным идеологом конца XVIII в. ни философски, ни собственно практически (К. Маркс подчеркнул аналогичный результат в «Немецкой идеологии» в отношении политического аспекта свободы). Важно также отметить, что три последние из шести указанных видов свободы есть косвенный продукт трансцендентальной спонтанности. Свобода как умение «обуздывать свои аффекты и укрощать свои страсти»<sup>22</sup> есть результат своего рода взаимодействия трансцендентной свободы с разумным «произволом» в феноменальном мире.

Мы хорошо знаем, что Кант не мог решить задачи объяснения того, как именно, на каких основаниях трансцендентная свобода «врывается» в эмпирический мир, т. е. как именно мотивации нравственной личности проявляются в виде каузальных связей мышления поведения эгоистического, но придерживающегося легальной этики и иногда порывающегося стать моральным индивида и как в случае несовместимости высших требований долга с легальными поступками «свободная причинность» включается в связь причин естественных, не нарушая, однако, их всеобщности. Мы знаем, что следующая проблемная ситуация осталась у Канта совершенно загадочной: «...умопостигаемая причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями, хотя действия ее являются и таким образом могут быть определяемы и другими явлениями»<sup>23</sup>. Мы не ставим задачу разбирать безуспешные попытки Канта выйти из данной, им же созданной метафизической ситуации. Но здесь важно указать, что при исследовании социальных процессов нерешенность названной проблемы сказалась существенным образом: как увидим, сказалась, прежде всего, в том, что тонко намеченные Кантом различные противоречия социальной жизни в ее историческом развитии оказываются обособленными друг от друга и их возможное взаимодействие составляет новую загадку, усугубленную морализацией всего основного хода истории.

С другой стороны, на методологии анализа социальных процессов у Канта сравнительно мало сказался введенный им в «Критике способности суждений» прием телеологического рассмотрения вещей и событий через призму «бесцельной целесобразности». Это диковинное, а по сути дела, диалектически-

---

<sup>22</sup> Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 343.

<sup>23</sup> Там же, т. 3, с. 481.

антиномическое понятие возникло как средство преодоления разрыва между мирами «чистого» и «практического» разума. Но оно ни в коей мере не смогло помочь ни взаимодействию категорического и гипотетического императивов в поле реальных исторических процессов, ни — тем более — гармонизации феноменального и ноуменального миров вообще.

Методологический интерес представляет, однако, здесь сам замысел Канта. В своем учении о телеологии природы он исходит из той мысли, что действие целеполагания затрагивает оба мира. «Цели же бывают либо целями *природы*, либо целями *свободы*»<sup>24</sup>, они имеют место и в познании, и в практике. Действуя глобально, они могли бы, может быть, помочь окончательному синтезированию мира, приведению его в стройную и гармоничную систему, о чем Кант мечтал постоянно. Правда, рефлектирующая способность суждения в телеологии Канта, будучи лишь регулятивным способом рассмотрения вещей, в этом смысле глубоко субъективна, «...полностью касается связи наших понятий, а не касается свойств вещей»<sup>25</sup>. Но у этой субъективной точки зрения есть интересная особенность, делающая ее все же отчасти, хотя и не в большей мере, значимой для определенного истолкования социальных процессов: она ориентирует на признание внутреннего целеполагания, рассматривая всякую вещь так, что «она сама собой есть (хотя и в двояком смысле) и *причина и действие*»<sup>26</sup>. Возникает взаимодействие, которое и не трансцендентно и не трансцендентально, оно обращено на явления природной среды и самой человеческой жизни, но лишено эмпирических житейских целей и, подобно эстетической категории Канта, указывает на то, что в жизни людей имеются не только соображения пользы и долга, но также и стремления к некоторым иным синтезирующим идеалам, к прекрасному и возвышенному. Но за пределами Канта анализа остается проблема: как именно эти различные измерения общественной индивидуальной жизни взаимодействуют друг с другом?

И опять у Канта налицо непреодоленная ситуация рядоположенности: «...требуется, чтобы связь действующих причин можно было в то же время рассматривать как *действия* через конечные причины»<sup>27</sup>, но это требование невыполнимо. Правда, Кант старается, чтобы наука о природе (и наука об обществе) не потердела бы урона от его телеологии: последняя не диктует науке никаких предписаний и «не обогащает знание природы никаким частным объективным законом»<sup>28</sup>, но тогда чем же телеология может вообще помочь исследователю в естествознании

<sup>24</sup> Кант И. Соч., т. 5, с. 95.

<sup>25</sup> Там же, с. 410.

<sup>26</sup> Там же, с. 395.

<sup>27</sup> Там же, с. 399.

<sup>28</sup> Там же, с. 109.



и обществоведении? Разве что лишь самой идеей внутреннего взаимодействия и связанной с ней критикой по адресу того вульгарного внешнего целеполагания, которое делает одни вещи целями для других, попирая при этом каузальные зависимости или просто-напросто забывая об их существовании. Впрочем, есть еще один методологически важный момент: учение Канта о телеологии, как и его этика, указало на значение ценностных моментов (целей) в жизни людей, и «...конечной целью в таком случае может быть человек»<sup>29</sup>.

Кроме того, как этика и телеология Канта вносят в его методологию обществоведения и философии истории своеобразный момент проблематичности, вызванный наличием в двух последних «Критиках...» великого философа пусть более «скромно», чем в «Критике чистого разума», представляемых читателю, но отнюдь не менее значимых антиномий. Такова антиномия чистого практического разума касательно того, определяется ли добродетель счастьем или же наоборот — счастье добродетелью, антиномия механизма и телеологии и некоторые другие. Отражаясь в конкретном материале этически и телеологически интерпретированного обществоведения, антиномии насыщают Кантову философию истории вереницей напряженных и загадочных ситуаций.

Каковы частные методологические приемы Канта как социального исследователя, обязанного считаться с тем, что в истории «проявления воли человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы»<sup>30</sup>? Быстро обнаруживается, что Канту приходится нередко на время как бы «забывать» о принципах своей философии и апеллировать то к данным и первоначальным обобщениям регистраторов событий и статистиков, то к обычным историко-фактическим генерализациям среднего уровня. Но они соседствуют с априорными постулатами (которые в действительности, мы знаем, вовсе не априорны, но продиктованы буржуазными симпатиями и установками Канта) вроде того, что человеческий род имеет своей целью достижение «всеобщего правового гражданского общества»<sup>31</sup>. Кант широко пользуется и приемом выдвижения гипотез с последующим рассмотрением эвентуальных следствий и с постоянно сопутствующими им апелляциями к здравому смыслу. Свойственная Канту любовь к четким и скрупулезным дистинкциям (о ней уже немало писали) и сухая, но изошренная логика его рассуждений позволили ему подметить немало различных граней и черточек в многообразии человеческой жизни. Философ в общем верен своему принципу: он движется в своих рассуждениях от этических определений к

<sup>29</sup> Кант И. Соч., т. 5, с. 480.

<sup>30</sup> Там же, т. 6, с. 7.

<sup>31</sup> Это то, что «природа наметила своей высшей целью...» (там же, с. 21).

социальным, от индивидуума — к обществу; но не так уж редко он отходит от этих ошибочных норм движения исследовательской мысли и непосредственно обращается к историческим урокам поведения массовых коллективов. В этом отношении характерно начало его сочинения «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и общий ход рассуждений в «Предполагаемом начале истории человечества», где, между прочим, Кант использует в качестве методологического рычага понятие общественного договора, взятое им опять-таки в регулятивном смысле.

Приведем теперь одно весьма характерное рассуждение Канта в конце второй части его «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798), построенной дидактически-регламентированным образом, но апеллирующей к фактическому материалу, нередко, однако, не поддающемуся включению в жесткие Кантовы схемы или просто не желающему им соответствовать. И тогда Канту приходится поневоле отклоняться от поисков этого материала. Вот что он пишет: «...задача указать характер человеческого рода совершенно неразрешима, ибо решить ее можно было бы, сравнивая два *вида* разумных существ, исходя из *опыта*, а опыт не допускает такого сравнения. Следовательно, для того чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и таким образом охарактеризовать его, нам ничего не остается, как только утверждать, что он обладает характером, который он сам себе создает, будучи в состоянии совершенствоваться согласно своим, самому себе поставленным целям; тем самым он, как животное, *наделенное способностью быть разумным* (animal rationabile), может сделать из себя разумное животное (animal rationale)...»<sup>32</sup>. Куда же отклонился здесь Кант от не оказавшейся налицо эмпирии? Как и следовало ожидать,— к структурам априорного целеполагания. Но к этому надо добавить, что в данном случае (как и в некоторых других) за идеализмом метода Канта скрывается удивительно глубокое его прозрение в сущность человека как такого животного, которое сделало бы себя человеком посредством своей собственной деятельности! Таким образом не только по замыслам, но и по результатам действия Кантов метод не может подлежать какой-то грубосхематичной и только однозначной оценке, хотя в целом бесспорно это метод идеалистический и метафизический.

Но именно при анализе явлений жизни общества очень часто все-таки получается так, что Кант находит некоторый необходимый для себя эмпирический материал, и тогда в определенной доле его выводы действительно опираются на реальные факты, а не на априорные постулаты. Вспомним хотя бы его знаменитую характеристику всемирной истории, чрезмерно

---

<sup>32</sup> Кант И. Соч., т. 6, с. 574.

мрачную и односторонне психологическую, но уж никак не априористски-догматическую: в ней «при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частности, в конечном счете все соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению»<sup>33</sup>.

Казалось бы, это слова поверхностного мизантропа, но на самом деле перед нами пронизательный взгляд на вещи, ибо приведенная характеристика оказывается лишь частью гораздо более сущностной картины, построенной на том принципе, который Гегель позднее назовет «хитростью разума». Кант пишет: «Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались»<sup>34</sup>. Разве это не зачаток — пусть пока, так сказать, «микроскопический» — исторического материализма?

Посмотрим теперь, к каким наиболее важным общим результатам пришел Кант в своей философии истории, пользуясь описанными выше методологическими принципами и приемами. Он широко применяет здесь категорию причинности (и, как обнаруживается, более широко, чем понятие цели!), хотя и не надеется, например, отыскать причину возникновения человечества. Известное кантовское решение антиномии свободы отдает человеческую историю, развертывающуюся во времени и пространстве, во власть фатализма и механизма природы. Но как же быть с искомым воздействием на эту историю со стороны трансцендентных побуждений человеческих душ, основанных на проникновении свободы из мира вещей в себе в мир явлений? Сам по себе «...ни один из противоречивых полюсов, на которые раздваивалось кантовское учение о свободе, не мог заключать в себе определения специфической природы истории»<sup>35</sup>.

И возникает противоречивое переплетение различных мотивов, вторгающихся в историософию Канта из его гносеологии и этики. С одной стороны, им сохраняется просветительский натурализм с его идеей постепенного развития потенций человеческой природы. Люди нуждаются в господине и подчинении «общепризнанной воле», но по мере своего развития все более делают себя способными жить вне эгиды деспотизма, и это показала французская революция XVIII в., величие идей которой Кант признавал всегда. Многое в совершенствовании народов разных стран зависит «от положения этих стран, продуктов труда, нра-

<sup>33</sup> Кант И. Соч., т. 6, с. 8.

<sup>34</sup> Там же, с. 7—8.

<sup>35</sup> Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. 2. М., 1971, с. 255.

вов, ремесел, торговли и народонаселения»<sup>36</sup>. Здесь широкое поле действия не только необузданных эгоистических порывов, на которые по мере движения человечества от гипотетического пранарода к состоянию цивилизации накладывается узда социальности, но и всевозможных сдерживающих и направляющих гипотетических императивов. Через переkreщение действия последних, а значит через столкновение легальных поступков всевозможных лиц происходит постепенное развитие культуры. Но зло продолжает играть относительно положительную роль в реальной истории, легальность в поведении людей, по мнению Канта, далеко не возобладали и по сей день.

Как известно, вовсе не некое полное торжество легальности в социальных отношениях было историсофским идеалом Канта: история человечества должна, по его убеждению, влиться в царство моральных целей. Категорические императивы морали и права, внедряясь в межлюдские отношения через сознание отдельных лиц, призваны преобразовывать историю в единый телеологический процесс, ведущий к этому царству. Ведь даже с более низкой точки зрения развития просвещения и культуры, назначение человека «заключается именно в этом движении вперед»<sup>37</sup>. Но люди не становятся лишь материалом и средством достижения вселенской нравственной цели: ведь, согласно категорическому императиву, они должны быть целями сами. Это значит, что общий моральный прогресс призван служить интересам всех личностей вместе и каждой из них в отдельности.

На этой методологической основе у Канта возникают три диалектических по своей сути противоречия между индивидуальными целями, которые ставятся людьми перед собой, и теми результатами, которых они фактически в ходе своих усилий достигают.

Во-первых, в сфере действия необузданной антиморальной эгоистичности и гипотетических императивов легальности происходят постоянные столкновения, временами доходящие до вооруженной борьбы и войн. Получается так, что главное средство развития человеческих задатков и способностей — «это антагонизм их в обществе»<sup>38</sup>. Этот антагонизм есть поистине диалектический узел взаимодействий! Ведь, согласно Канту, он отталкивает, но он же соединяет людей друг с другом, в его основе лежит так называемая *ungesellige Geselligkeit*, «недоброжелательная общительность», т. е. человеческая склонность вступать в общение, связанное, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением»<sup>39</sup>, но не доводит своей угрозы до конца, ибо сами же раздоры заставляют

<sup>36</sup> Кант И. Соч., т. 2, с. 288.

<sup>37</sup> Там же, т. 6, с. 31.

<sup>38</sup> Там же, т. 6, с. 11.

<sup>39</sup> Там же.

людей обращаться к противоположной модели поведения, стремиться к сотрудничеству и взаимопомощи. Здесь великий философ имеет в виду нечто вроде борьбы всех против всех à la Гобс, проглядывающей сквозь фрагменты сравнительно упорядоченного легального поведения. «...Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого»<sup>40</sup>. Но к «прямому» медленно подвигает общество равнодействующая огромного количества частных антагонизмов между людьми — индивидами (но не классами, поскольку до сознательно классового рассмотрения общества Канту еще было далеко). Противоречивость взаимоотношений между людьми по мере социального прогресса не исчезает: ведь в условиях сравнительно совершенного общества «членам его представляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм...»<sup>41</sup>.

Во-вторых, каждый из тех людей, в которых возобладала личность, ставит перед собой задачу реализовать в своей эмпирической жизни требования категорического императива, но никто из этих личностей не в состоянии предвидеть совокупный результат морального прогресса разрозненных единиц. Если между нравственными задачами разных людей и нет принципиальной глубокой дисгармонии, все же между задачами правовыми она появляется неизбежно, поскольку люди являются подданными или гражданами различных государств, а в условиях своего государства занимают очень неодинаковое положение, что неизбежно сказывается на конкретном истолковании ими категорического императива права.

В-третьих, намечается и растет несоответствие между социальными действиями (последствиями) гипотетических и категорических императивов морали. Чем более вторгается моральность в царство легальности, тем более это несоответствие превращается из диссонанса в острое противоречие по существу. Утверждение морали и долга в мыслях и поступках людей, о чем мечтает Кант, смягчает эмпирические межлюдские антагонизмы, однако оно не в состоянии их сразу искоренить, и те в свою очередь препятствуют полному торжеству морали. Но Кант исходит при этом также из методологического допущения, что обе линии прогресса — легальная и моральная — направлены, в конечном счете, в одну и ту же сторону, так что их относительное равнодействие вполне возможно. Недаром Кант в сочинении «К вечному миру» рассчитывает не только на торжество «чистого» морального начала в вопросах войны и мира, но и на победу мотивов типично легального свойства, как-то страх перед ужасами войны, заинтересованность в международной торговле и т. д. Таким образом, Кант не только имеет в виду внешнее

---

<sup>40</sup> Кант И. Соч., т. 6, с. 14.

<sup>41</sup> Там же, с. 13.

столкновение антагонизмов, но и питает надежду на взаимодействие между сторонами антагонизмов, т. е. легальными и моральными стимулами исторического прогресса и внутри самих легальных действий. Результаты указанного глобального взаимодействия необозримы, и опять же никакой индивид не в состоянии предвидеть их в каждом конкретном случае. Поистине перед нами ранний набросок гегелевской «хитрости разума».

Среди методологических принципов рассмотрения Кантом человеческой истории и современного и будущего состояния общества должен быть указан и такой важный, как упование на бесконечность развития, которое связано и с отрицанием возможности нацело достигнуть идеала в земной жизни (обычно, критикуя воззрения Канта, у нас подчеркивают и, конечно, справедливо, именно это) и с утверждением возможности продвинуться на пути к этому идеалу сколь угодно далеко в будущем. Регулятивная идея «всемирно-гражданского состояния» переносит осуществление социального идеала в потусторонний мир, и «эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров...»<sup>42</sup>. Но эта же идея нацеливает все-таки — и это также отметили Маркс и Энгельс — на прогрессивное направление и призывает к работе, а не к пассивному оцепенению. Но призыв был не очень уж громким: ведь Кант допускал даже, по-видимому, второй вариант будущего человеческого рода: как бы то ни было в сочинении «Конец всего сущего» (1794) он предполагает, что социальный прогресс мог бы проявить себя настолько антагонистическим образом, что бесконечный ряд зол сможет подавить культуру или последняя, развиваясь сугубо уродливым образом, будет подавлять мораль во всех ее ростках. Здесь у Канта как бы стирается даже обычная для него прочная уверенность в мощи морального начала: будущее непререкаемое господство последнего оказывается проблематичным... Но судить о совокупности социологических и историософских принципов Канта именно по сочинению «Конец всего сущего» все же нельзя. Великий философ не был пессимистом. Кант верит в человека, в его способность самовоспитываться и подняться через самодисциплину, культуру и цивилизацию к состоянию зрелой нравственности.

Об этой совокупности принципов Канта с полным основанием можно сказать, что перевод социальной проблематики в план этических контrovers и превращение социологии и философии истории в часть прикладной этики привело к идеалистическому искажению всей разбираемой им здесь проблематики. Но вопреки идеализму и благодаря реалистическому гению Канта в его трактовке этой проблематики и в методе ее исследования мы находим значительное богатство диалектических и вообще плодотворных методологических идей, догадок и начинаний.

<sup>42</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 182.