

ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ПОЗДНИХ РАБОТАХ КАНТА

Канта часто упрекают в неисторичности, зачисляют в ряд мыслителей, философия которых не представляет существенного интереса для разработки общей теории исторического процесса.

Предрассудок этот сложился в середине XIX в. в *русле классического буржуазного историзма и его позднейшей более или менее вульгарной апологии*. Детальную разработку он нашел в гегельянских работах, а несколько позже получил поддержку со стороны эпигонов самого Канта, которые (как это имело место в баденской школе) субъективно претендовали на «преодоление Гегеля», но на деле — чем дальше, тем больше — оказывались во власти его провиденциальной и финалистской концепции развития.

Развеять предрассудок о неисторичности (и даже антиисторичности) кантовского мышления, увидеть действительно оригинальный вклад Канта в философию истории можно, нам думается, лишь в том случае, если его идеи рассматривать через призму марксистского историзма, через те открытия, решения (а также — проблемы, возможности и впервые поставленные задачи), которые отличают эту версию историзма от высших достижений классического буржуазного мышления.

Своеобразие марксизма как теории прогресса, как формы историзма и как философии исторического оптимизма может быть обнаружено с помощью следующих трех тезисов:

1. Будучи теорией прогресса, марксизм не является тем не менее разновидностью прогрессизма: не принадлежит к числу учений, уповающих на predetermined и гарантированное совершенствование общества.

2. Отстаивая принципы историзма, он не имеет отношения к так называемому *историцизму*, ибо враждебен какому-либо культу истории, благоговению перед историческим самотеком и непосредственно наличными итоговыми выражениями общественного развития.

3. Наконец, будучи философией исторического оптимизма, марксизм не имеет ничего общего с *абстрактным оптимистическим благодушием*.

На мой взгляд, этот *непрогрессистский, непровиденциальный* характер диалектико-материалистической теории развития был ярче всего обрисован Марксом в работе «XVIII брюмера

Луи-Бонапарта», где история определялась (и на деле анализировалась) как драма, авторами и одновременно актерами которой являются люди. Формулировка эта нередко трактуется как чисто публицистический оборот и разъясняющая метафора. На наш взгляд, она имеет принципиальное значение для разработки марксистской теории прогресса и включает в себе полновесный философско-исторический смысл. По своей важности формулировка эта может быть поставлена в один ряд с определением развития общества как *естественно-исторического* процесса и рассматривается в качестве его важной конкретизации. Драматическое восприятие истории представляет собой как бы *норму* или «разумную меру» ситуационных ожиданий индивида, ориентирующегося на прогресс.

Субъективному приверженцу прогресса в зависимости от идеальных целей, которые он преследует, и от действительных отношений или возможностей, которые он застаёт в обществе, приходится сталкиваться с самыми различными общественными ситуациями: идиллическими и прозаическими, комическими и фарсовыми, трагическими и трагически безысходными. Прошлая и тем более современная философия дает бесчисленные примеры гипостазирования этих ситуаций, попыток подогнать под них структуру истории вообще, истории в целом. Осознание данного обстоятельства рано или поздно ставит перед вопросом: а чем же на деле является история как *всеобщая ситуация индивидуального подвижничества*?

На наш взгляд, эту проблему и имел в виду Маркс, определяя историю как драму. Драматическая интерпретация общественного развития представляет собой единство двух, казалось бы, трудно совместимых утверждений. Она подчеркивает, во-первых, что *идеальные устремления участников исторического действия никогда не бывают гарантированными*, не имеют абсолютного трансцендентного обеспечения. Она предполагает, во-вторых, что несмотря на это обстоятельство, ориентация на идеал является *непременным условием исторической успешности подвижничества*.

Обратившись к ситуационно-историческим анализам Маркса, мы можем убедиться в том, что идеал (подчеркиваю: любой и всякий идеал) рассматривается им как заключающий в себе *возможность неосуществления* или в другом выражении: идеал не реализуется сам собой, в порядке спонтанно-автоматического развития событий, независимо от решения, инициативы и стойкости его субъективных носителей. Более того, своеобразие Марксовой точки зрения, на наш взгляд, в том и состоит, что этот *драматизм реализации* в чистом виде прослеживается именно в судьбе *неутопических*, морально обоснованных идеалов. Что касается целеустремлений иллюзорных, половинчатых, не возвышающихся над кругозором сентиментальной гуманности, то их уделом чаще всего оказывается *историческая коме-*

дия. Вряд ли стоит подробно разъяснять, что все эти положения прямо противостоят философии провиденциализма, оптимистическому благодушию, свойственному раннебуржуазной идеологии.

Но определение истории как драмы имеет, как мы уже отметили, и другую сторону. Отклоняя фигуру благого провидения, драматическая интерпретация истории одновременно исключает и истолкование ее как бессмысленного, а тем более злокозненно-демонического процесса, демиургом которого является некое антиразумное и антиидеальное начало. Пользуясь несколько старомодным, но до сих пор уместным и оправданным способом выражения, можно сказать, что история, трактуемая драматически, не содержит в себе гарантий *победы добра над злом*, но вместе с тем — как человеческая история, — безусловно, исключает *окончательное торжество зла*, т. е. утверждение его в качестве прочного, стабильного и жизнеспособного общественного порядка.

Способность истории к обессиливанию безыдеальных, цинично-прагматических общественных движений получает у Маркса название «иронии истории». В переработанном виде Маркс использует здесь одну из центральных категорий романтической философии, представители которой настаивали на том, что имморальным историческим силам, при всей их конъюнктурной успешности, никогда не дано подняться выше видимости полноценного существования, которая становится тем *комичнее*, чем более тужится выдать себя за самобытную и жизнеспособную действительность.

У Маркса эта тема получает глубокую разработку в ходе конкретного классово-социального анализа. В «XVIII брюме-ра...» он показывает, например, как деятели политико-идеологического корпуса Второй республики своим последовательным отказом от идеала (сначала незрело-социалистического, затем республикански-демократического и, наконец, конституционно-либерального) подготовили свое собственное крушение и разгул уголовно-криминальной стихии, олицетворенной гротескной и никчемной фигурой «Наполеона маленького».

Мы видим, таким образом, что драматически интерпретируемая история двуедина. По отношению к носителю прогрессивных общественных идеалов она выступает как драма в узком значении слова. По отношению же к тем, кто следует иллюзорным идеалам или вообще рассчитывает обойтись без таковых, она принимает облик комедии или иронии. Этот двуединый характер истории подчеркивается метафорой «хитрости исторического процесса», которую Маркс использует, опираясь на гегелевское наследие.

Хитрость истории в том, что она непредопределена и тем не менее содержит в себе строгие определения (границы) возможного, что она не есть царство объективного разума и в то

же время исключает торжество абсурда. Разумеется, эти формулировки не передают всего богатства содержания, заключенного в понимании истории как драмы. Освоение этого содержания предполагает глубокое изучение марксистской теории исторического процесса, а также обращение к домарксистскому классическому наследию — к тем попыткам философского осмысления драматизма истории, которые содержались в работах Канта, Фихте, немецких романтиков Шеллинга и Гегеля.

Нам хотелось бы привлечь внимание к работе, в которой, на наш взгляд, *впервые в философии нового времени* намечается, пробивает себе дорогу понимание истории как драмы. Мы имеем в виду статью Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Опубликованная в 1784 г. статья эта была полемически заострена против философско-исторических установок Иоганна Готфрида Гердера, типичного представителя самоуверенного, мечтательного и восторженного раннебуржуазного прогрессизма. Вот уже в течение двух веков статья Канта является объектом напряженных споров, комментирования, толкований и тем не менее продолжает оставаться одной из самых загадочных и невыясненных его работ. В ней видят то выражение лейбницианского провиденциализма, то одну из версий просветительской религии Природы («заботливого и мудрого естества»), то, наконец, развитие телеологическо-финалистского взгляда на общество, свойственного Вольфу. У каждого из этих толкований есть свои резоны, но ни одно из них не является правильным.

В статье «Идея всеобщей истории...» Кант действительно отдает дань и лейбницианской, и просветительской, и вольфовской традиции. Он движется в языке, в категориальном словаре этих традиций. Но проблемное поле его исследования оказывается принципиально иным. Перед нами яркий пример работы, дух которой не укладывается в ее букву. Неудивительно поэтому, что используемые Кантом традиционные понятия на каждом шагу обнаруживают странную двусмысленность и парадоксальность, тенденцию к отрицанию и преодолению своего буквального, исторически устоявшегося содержания. «Идея всеобщей истории...» сталкивает нас с задачей выявления *скрытого, эзотерического содержания* кантовского текста, с задачей самостоятельной реализации лишь намеченных возможностей его философии истории. Сама семантическая структура этой работы дает право на применение к ней той *активной интерпретации*, о которой с шокирующей прямотой говорил когда-то Шеллинг. «Я,— заявил он,— не собирався ни переписывать того, что написал Кант, ни дознаваться, чего собственно Кант *хотел* своей философией. Я желал выявить, чего он, по моему разумению, *должен был хотеть*, коль скоро в его философии есть внутренняя связь».

Что же открывают нам парадоксы кантовского философско-исторического мышления?

Остановимся лишь на трех наиболее существенных моментах.

1. Кант широко пользуется понятием провидения, говорит о «плане» и «предопределении», которым подчиняется развитие человеческого общества, об изначальной заданности его целей. Это дает серьезные основания для зачисления Канта в разряд провиденциалистов. Однако первое же внимательное вчитывание в текст кантовской статьи убеждает в том, что провидение у него какое-то странное, в литературе XVII—XVIII вв. не встречавшееся. Провиденциальное начало, каким мы находим его в «Идее всеобщей истории...», не является *ни двигателем, ни гарантом* определяемого им исторического процесса. Оно лишь назначает известные целевые ориентиры, к которым люди призваны двигаться по собственной воле и которых могут достигнуть. Более того, Кант вводит в свою концепцию предположение, в рамках сколько-нибудь последовательного провиденциализма совершенно немыслимое, предположение, которого мы не встречаем не только у предшествующих рационалистов Спинозиански-Лейбницевского склада, но и у таких мыслителей, как Фихте, Шеллинг или Гегель. Кант допускает, что план провидения в отношении человеческого рода *может и не осуществляться*. В интереснейшем «Седьмом положении» своей статьи он признает по крайней мере возможным, что из спонтанных «действий и противодействий», которые провидение допускает в своих целях и видах, «ничего не получится, по крайней мере ничего разумного», так что «либо все останется как раньше, либо сделается еще худшим». Далее Кант спрашивает: «Не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились?» «Человечество,— продолжает он,— быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все достигнутые успехи культуры». Если до конца продумать эти формулировки, мы обнаружим, что Кант развивает парадоксальную концепцию *альтернативного предопределения*. Человек предопределен *либо* погибнуть, *либо* достигнуть сознательного и добровольного признания идеала. Развитие истории есть развитие этого изначального, свойственного ей *внутреннего драматизма*, все отчетливее обнажающегося «или-или», т. е. ситуации сознательного выбора.

С исключительной выразительностью ситуация эта была обрисована в одной из следующих работ Канта — трактате «К вечному миру» (1795). Кант блестяще обыгрывает двусмысленность самого немецкого выражения «вечный мир» (ewigen Frieden), которое может иметь в виду и согласие народов, и вечный покой мертвых. Первая перспектива посильна для лю-

дей как для существ, относящихся к будущему в полную меру отпущенной им разумности, вторая — их стихийная, живописно-слепая судьба. История, пишет по этому поводу А. Гулыга в недавно появившемся биографическом очерке «Кант», «...как бы открывает... два возможных решения — либо прекращение войн путем международного договора, либо вечный мир «на гигантском кладбище человечества» после истребительной войны. Для того, чтобы увидеть первую возможность, надо было просто уметь мечтать; вторая в XVIII в. могла открыться только человеку, который привык додумывать все до конца. О первой в то время писали уже многие, упоминание о второй мы находим лишь у Канта».

Провидение у Канта оказывается не столько *демиургом*, сколько драматургом истории, а задуманный им «план» может быть с полным правом назван *сценарием*, развитие которого в каждом акте предполагает решение и ответственность живых персонажей. Что еще более показательно, Кант, изъясняющийся на языке провиденциализма, одновременно оказывается противником всякого доверия к провидению, всякого благоговения перед историческим самотеком. Наиболее вероятным результатом последнего (итогом действий необходимости, единственной формой проявления которой является случайность) он считает историческую катастрофу. Разумная же необходимость состоит, по его мнению, в том, чтобы человек *наконец-то отказался от исторической стихийности*, от прагматического, узкоутилитарного, безыдеального благоразумия. В «Идее всеобщей истории...» как бы уже теплится мысль, которую мы находим в поздних работах Энгельса: мысль о том, что следование разумно понятой необходимости есть единственное средство к предотвращению фатально-катастрофического хода событий.

2. В статье Канта важное место занимает образ олицетворенной природы. Следуя просветительской традиции, он называет ее «мудрой», «заботливой», «дальновидной». Однако реальное содержание понятия природы у Канта противоречит этому заимствованному идолопоклонническому языку. По отношению к своему высшему творению — человеку природа, как ее понимает Кант, обнаруживает не столько материнскую заботливость, сколько скупость и лукавую безжалостность мачехи. Она, читая мы в статье, выбросила человека в мир, не снабдив его ни готовым набором инстинктов, ни надежными средствами самозащиты (вроде «рогов быка», «когтей льва», «зубов собаки» (6, 11)). Она не обеспечила человеку даже продолжительности жизни, необходимой для развития его индивидуальных задатков.

Поступая так, рассуждает Кант, природа проявила *разумную хитрость*, ибо имела в виду его «*интеллектуальную самостоятельность*». «Кажется, — читаем мы, — природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он

сам достиг такого положения, когда, благодаря своему поведению, он станет *достойным* жизни и благополучия» (6, 11). Если в своей заботливости о человеке кантовская природа безжалостна, то в своих видах на человека она неприродна. Природа желает от него того, чего в природе не встречается, а именно *моральности* и притом моральности *автономной*.

Что скрывается за этим парадоксальным, явно не укладывающимся в просветительскую традицию образом Природы? Как это ни странно — *проблема антропогенеза*. Ибо именно в антропогенезе, с одной стороны, происходит разрушение инстинктивного базиса животной психики, превращение человека в «аномалию природного царства», а с другой стороны, складываются новые формы собственно человеческого *автономного, идеально мотивированного* поведения. Главным продуктом антропогенеза является *мораль*, образующая базис человеческой цивилизованности.

Вся дальнейшая история человечества предопределяется этим результатом антропогенеза, и это, строго говоря, единственное предопределение, о котором можно говорить в теории общественного развития. Человек в истории может глубоко видоизменяться, но имморализоваться и продолжать историю ему не дано; это будет уже не история, а какая-то совсем иная форма движения материи. Предопределяющее воздействие антропогенеза на историю и угадывает Кант, когда говорит об идеальных, супернатуральных желаниях природы в отношении человеческого рода.

3. В «Идее всеобщей истории...» Кант широко использует понятие конечной цели общественного развития и даже злоупотребляет им. Это послужило серьезным поводом для обвинения Канта в телеологии, в приверженности к концепции «финальной причинности». Однако внимательное знакомство с текстом кантовской статьи и в этом случае обнаруживает глубокое несоответствие буквы и духа. Цель истории вовсе не имеет у Канта значения целевой причинности, у нее совершенно онтологический статус. Цель, подчеркивает он, должна пониматься как «проблема для человеческого рода». Она не обладает никакой действительностью, никакой силой влияния на историю, покуда не разгадана и не разрешена людьми.

Кант не является ни провиденциалистом, ни приверженцем телеологии, ни представителем просветительского культа Природы, хотя его мышление обременено способами выражения и тематизации, свойственными каждому из этих воззрений. Кант развивает какую-то новую концепцию, выбивающуюся из философской культуры его эпохи, из ее смысло-образов и категориального словаря. Идеи *альтернативного предопределения, хитрости природы и проблемного статуса исторических целей* достаточно ясно свидетельствуют о том, что перед нами драмати-

ческая, а еще точнее — *проблемно-драматическая* версия исторического развития.

Для понимания истории как драмы Кант, на мой взгляд, сделал больше, чем любой другой представитель немецкой классической философии, больше, чем Гегель, которому он, несомненно, уступал в вопросах методологии исторического познания, в обосновании истории как науки закономерного объяснения прошлого. Вклад Канта относится прежде всего к ситуационному пониманию истории, к развитию культуры исторических ожиданий, к выработке формы исторического оптимизма, свободной от прекраснотушия и прогрессистских преувеличений раннебуржуазной, прежде всего просветительской, идеологии.

Отстаивание этой культуры и этого типа исторического оптимизма является одной из важных философских задач современности. Только теория развития, свободная от исторических и прогрессистских, телеологических и провиденциальных иллюзий, может на деле противостоять кризисным формам историзма, распространенным сегодня на Западе. Чтобы вести успешную борьбу со скептическими, релятивистскими и трагико-пессимистическими установками современной буржуазной философии истории, важно выработать трезвое представление о напряженной драматургии исторического развития.