

Вот что, следовательно, можем мы узнать от Канта и что должна принять близко к сердцу современная философия — не на словах, а, как у Канта, на деле.

Перевод с нем. И. Д. Концева

ИНДИВИДУУМ И ОБЩЕСТВО В КАНТОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Р. Мальтер

(Университет им. И. Гуттенберга, Майнц — ФРГ)

На вопрос одного гостя с Востока, русского писателя Николая Карамзина, о «моральной природе человека» Иммануил Кант ответил кратко: «Наше предназначение — деятельность». Уже открыв вышедшую в 1798 г. «Антропологию с прагматической точки зрения», по первым страницам предисловия становится понятно, что вынесенное в подзаголовок книги выражение «с прагматической точки зрения» намечает тот контекст рассмотрения человека, который программно сформулирован в записанном Карамзиным предложении. Ибо, если у Канта заходит речь о человеке, то хотя чувственно-телесный момент человеческого бытия ни в коей мере не отрицается (ведь названное произведение содержит «апологию чувственности»), однако же предпочтение совершенно однозначно отдается другому моменту, формирующему человека: «разуму» в широком смысле слова, т. е. моменту спонтанности как способности определять человека в его чувственно-природной обусловленности без чувственной обусловленности.

Рассматривать человека в данной его способности означает, по словам самого Канта, рассматривать его как «свободно действующее существо». Это, по Канту, является задачей разработанной им антропологии, «антропологии с прагматической точки зрения», поскольку она восходит в человеке к тому, «что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» (6, 351). Другим видом рассмотрения человека является отмежевание от этого рассмотрения. По словам Канта, это предмет антропологии с «физиологической» точки зрения; в ее компетенцию входит исследование того, что делает из человека *природа*. Правда, одно общее у обоих видов антропологий все же есть: они обе действуют «наблюдательно», т. е. эмпирически. Тот факт, что и «антропология с прагматической точки зрения» действует *эмпирически*, не удивителен, если вспомнить, что она по сути является дисциплиной — наследницей вольфовской «Psychologia empirica»; но если иметь в виду явное желание Канта говорить в этой антропологии как *философу*, а философия для него не имеет *ни одной* эмпирической части, что она скорее является знанием, состоящим из

простых понятий, иными словами, знанием чисто рациональным, которое как раз и ориентируется на *возможность* эмпирического, — если все это иметь в виду, то встает ряд очень трудных вопросов, касающихся структуры мышления Канта в целом. В данном случае мы не можем заняться ими.

Но круга проблем, которые эти вопросы затрагивают, мы коснуться должны, чтобы с самого начала внести ясность, столь важную для нашей специальной темы: если Кант в качестве задачи прагматической антропологии задается исследованием того, что делает из себя человек на основании своей свободы (в широком, не только в моральном смысле), то тот факт, что человек «как земное существо, одаренное разумом», является существом *свободно действующим*, уже подразумевается. Это означает, что факт обладания человеком в познании и действиях моментом спонтанности в «Антропологии», а затем также и в вытекающей из нее философии истории и культуры предполагается. Поэтому кантовскую посылку в прагматической антропологии можно описать следующим образом: как подает себя (для наблюдения) в царстве телесных сущностей чувственно-телесная разумная сущность — человек, если спецификой «разума» является упомянутая «возможность свободно действовать»? Проще говоря: что отличает человека от всех прочих «земных существ», которые хотя и обладают телом, но не имеют разума?

Этот вопрос о «месте человека в мире» («Weltstellung des Menschen») вплотную подводит к нашей теме — «Индивидуум и общество». Результат последующих размышлений мы хотим назвать уже сейчас: человек, хотя бы и существующий лишь отдельно, определяется только в обществе, имеющем незамыкающуюся историю. Слова Геге о том, что мы сходим в историю, приобретают в свете кантовской антропологии особый смысл: поскольку человек определяется только в историческом обществе, постольку он *никогда* не достигает этого определения как индивидуум — он постоянно должен передавать достижение этого определения следующему поколению: индивидуум разбивается о свою собственную внутреннюю историчность; она препятствует тому, чтобы индивидуум когда-либо полностью замкнулся на себе; он должен идти, не побыв до конца здесь — сейчас.

Если понимать Канта таким образом, то слова о просветительском оптимизме кантовской философии истории и общества уже не звучат так розово-обещающе, как это обычно утверждается. Трагическая нотка кантовской антропологии угадывается и в самой личности Канта: состарившись, но все еще стремясь к осуществлению того, что он считал своим индивидуальным предопределением, Кант сознает, что он этого-то своего индивидуального предопределения, как-то: доведение философского мышления до его крайних границ, — достичь и не может. Пусть об участи, постигающей всех индивидуумов вследствие

свойственной им внутренней историчности, скажет сам Кант словами о собственном крушении. В одном письме к Гарве от 1798 г. Кант сравнивает описанные Гарве физические муки со своими интеллектуальными страданиями: «Не знаю, однако, не показался ли бы Вам при подобных усилиях с моей стороны еще более прискорбным жребий, который выпал на мою долю. Вообразите, каково мне при довольно сносном состоянии здоровья быть чуть ли не в параличе как раз в умственных своих занятиях: представлять себе полное завершение своего замысла по отношению к философии в целом (касаясь как целей, так и средств) и видеть, что все это еще не закончено, несмотря на то, что я уверен в выполнимости этой задачи — в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными». (Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 616).

Кантовская антропология и вытекающая из нее концепция истории дают теоретическое обоснование этого выпадающего каждому человеку жребия — возможности реализовать себя самого как обобществившегося индивидуума неполностью.

Изложим же в тезисной форме, чему учит Кант, говоря о человеке?

Положение 1. К человеку как наделенному разумом живому существу в принципе применимо и то, что относится и к не наделенным разумом живым существам: то, чем они являются по своей сущности с их индивидуальным появлением, т. е. с рождением, еще не осуществлено или же осуществлено лишь частично. Живые существа по своему чисто природному происхождению имеют *задатки*. Чтобы жить и выжить, требуется развитие этих задатков. То упоминавшееся обстоятельство, что животное достигает развития своих задатков индивидуально, а человек лишь родо-исторически, вначале остается вне рассмотрения. Решающим для стержневой антропологической концепции Канта является следующее: «Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития» (6, 8). Это применимо и к человеку в его чувственно-духовной целостности.

Положение 2. Кант предоставляет развитие *всех* задатков человека в распоряжение спонтанности — это является предназначением человека — *самому* развивать собственные задатки. В известном смысле данное предназначение развития задатков относится и к *моменту разума*. Человек однажды осознает себя как *animal rationabile* («животное, наделенное способностью к разуму»). Он является неким большим, нежели органическое, ведомое инстинктами тело, но он является этим большим лишь в задатках, и его предназначение в том и заключается, чтобы из *animal rationabile* стать *animal rationale*. Но это означает следующее: развитие задатков как психической, так и разумной сторон человека должно совершаться через собственную спонтанность человека. Разум, таким образом, дол-

жен развиваться сам и должен развивать все другие задатки (в той степени, в которой они не подчинены органическому автоматизму, например, пищеварению, разнообразным произвольным движениям).

Вот как это сформулировано в третьем положении «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784): «Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом» (6, 9—10).

Этот тезис, который будет развернут ниже, касается «сумы прагматической антропологии» и гласит: «Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою *культуру, цивилизованность и моральность* и чтобы, как бы ни сильна была его животная склонность *пассивно* предаваться побуждениям покоя и благопоучия, которые он называет счастьем, стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества» (6, 578).

Положение 3. Следует разрешить одну принципиальную трудность. Ибо если именно разум должен побуждать развитие задатков, то ведь и сам разум должен быть каким-то образом активирован; он не может существовать просто как задаток. Но как раз это-то и происходит, по Канту, в каждом индивидууме — в ребенке точно так же, как и в ведущем бездумную жизнь человеке (если таковой имеется). Ежели разум обеспечивает развитие задатков, то здесь необходим некто, кто уже был бы разумен, а не просто наделен разумом, т. е. необходим другой человек, воспитатель. К этому некто, однако, также применимо все то, что действительно для воспитуемого: пока он не стал воспитателем, его разум должен быть развит для этой цели, а кроме того, нельзя к тому же считать полностью развитыми и его разум и его силы на том лишь основании, что он достиг определенного возраста; степень развития всегда относительна, так что собственную меру развития задатков можно искать вообще *не* в индивидууме. Но тогда где, если *realiter* имеются только индивидуумы?

Ответ Канта однозначен: развитие задатков и развитие разума могут происходить благодаря тому, что осуществляются индивидуумами *вкупе*. Но — и повторяется тот же вопрос — как им *это* сделать, если сами они пока не развиты? Посредством взаимного обучения развития задатков не происходит — оно вообще происходит не посредством рассудочных размышлений и не посредством морального решения, а благодаря тому, что Кант называет «антагонизмом в обществе» (6, 11) — благодаря «необщительной общительности» (6, 11). Без этого

общественного антагонизма человека затягивает леность и пассивность, он никогда не достигнет, по Канту, возможного развития задатков, а в конечном итоге не станет и *animal rationale* (ср. 6, 11).

Положение 4. Чтобы понять, что имеет в виду под «антагонизмом» Кант, следует обратить внимание на следующие моменты: а) индивидуум как таковой *de facto* является эгоистом; это еще вовсе не означает, что вследствие этого он изначально агрессивен или даже сознательный разрушитель, это означает только то, что для отдельного человека, как и для всякого другого живого существа, важно собственное индивидуальное существование. Другие индивидуумы рассматриваются им всегда с этой эгоистической позиции, иными словами, индивидуум рассматривает индивидуума всегда под тем углом зрения, полезен ли тот ему или вреден. Одного индивидуума никогда не интересует другой индивидуум как таковой, как объект бескорыстного пожертвования. Он и тогда, когда сходится с другими индивидуумами, обращен на самого себя и исполнен по отношению к другим сопротивления (*Widerstand*). Человек сам по себе недоброжелателен (ср. 6, 11). б) Но это только один момент, который Кант находит заложенным в природе человека. Кроме склонности к недоброжелательному одиночеству, человек также имеет склонность к совместной жизни с другими индивидуумами; как мы уже отметили, и эта склонность (как и все склонности, по Канту) является эгоистичной, поскольку причина, по которой человек имеет данную склонность, ясна: он обобществляется (*vergesellschaftet sich*), «ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует развития своих природных задатков» (6, 11). в) Таким образом, в своей нерасторжимой сущностной связи оба момента, как-то: тяга к другим ради себя самого, с одной стороны, и внутренняя отстраненность от них (также ради себя самого), с другой стороны, порождают антагонизм, «склонность людей вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» (6, 11).

Существенным для нашего понимания кантовской концепции взаимоотношений индивидуума и общества является то, что не только сопротивление по отношению к другим, но и стремление к обобществлению по меньшей мере в своих истоках все же эгоистично. Вопрос о том, как же человек может быть и не эгоистом, т. е. моральным, не относится к компетенции той антропологии, которая рассматривает человека в его эмпирической, наблюдаемой экзистенции. Это выходило бы за рамки данной работы и даже, собственно, за рамки *expressis verbis*, сказанного самим Кантом о соотношении морально-философского и антропологического аспектов рассмотрения человека, если бы захотели поставить этот, — конечно же, очень

интересный — вопрос, каким образом из вначале эгоистичного, каковым его тезисно изображает Кант, в конечном счете получается моральный человек. Для наших же рассуждений решающим является следующее: вследствие того, что человек, побуждаемый своекорыстной склонностью к другим, проявляет себя по отношению к этим другим негативно (*widerständig*) (иными словами, не так уже быстро погружается в радостную гармонию при встречах с другими, или, скорее, хотя он не может ни бросить их, ни, собственно говоря, переносить и трестя возле них, т. е. вступает в конкурентную борьбу с их, по сути дела, тем же самым образом действий), то и происходит взаимное развитие задатков из эгоистических мотивов и зачастую в неприглядной и даже жестокой конкурентной форме (см.: 6, 11—12).

Положение 5. Если встает вопрос о цели этого подвижного антагонизмом развития, то ответ Канта уже содержится в высказываниях о свободно действующем существе: индивидуум должен развивать себя в своей спонтанности как можно шире, он должен задействовать всю присущую ему свободу. Поскольку сказанное опять-таки применимо к каждому индивидууму, то, следовательно, существует, согласно Канту, идеальная форма антагонизма, который и конституирует эту проявляющуюся как следствие обоюдного сопротивления свободу в самоограничении отдельных индивидуальных проявлений свободы; иначе говоря, желаемым антагонизмом был бы такой антагонизм, посредством которого произошло взаимное выравнивание индивидуальных интересов и наступила общественная гармония. Индивидуальный интерес одного нашел бы свою опору и одновременно свое воплощение в индивидуальном интересе другого. Но этому противостоит движущий мотив всего антагонистического процесса: ведь речь-то здесь идет об индивидууме, обращенном на себя самого и на другого ради себя самого; поэтому равновесие этого антагонизма постоянно находится в опасности качнуться в сторону известных сильных индивидуумов, т. е. превратиться в борьбу одного индивидуума против других индивидуумов и потерять, таким образом, функцию посредника, а следовательно, и свой смысл. Для Канта это было бы только случайным стечением обстоятельств, если бы антагонизм регулировался самим собой, т. е. если бы противостоящие друг другу силы — индивидуумы со своим стремлением к развитию — были одинаково сильны так, чтобы наступило состояние равновесия. Человек не только не тянется к этому состоянию равновесия, он его по большому счету и не желает, он ведь желает лишь самореализации. Тот факт, что антагонизм не может регулировать самого себя, заложен в его эгоистически-индивидуалистской исходной структуре. Но без регуляции он не сможет принести свои целительные плоды.

Посредством чего же должна происходить регуляция? Ответ

ясен: посредством закона, связанного с принуждением (силой): следует обеспечить такое общественное состояние, в котором «свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно справедливое гражданское устройство» (6, 13).

Поскольку человек имеет тенденцию к безграничному употреблению своей свободы — к этому его побуждает его эгоизм, — то общество, в котором может осуществиться свобода *всех*, поневоле является таковым, что находится под принуждением. «Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, а именно величайшая из бед — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом» (6, 13). Индивидуальная свобода, ограниченная законами, связанными с принудительной силой, иначе говоря, то состояние, которое Кант называет «гражданским устройством», гарантирует антагонизм без разрушительной агрессии. «Необузданная свобода» сменяется прирученной свободой и «в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз; эти же человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие, подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды общительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки» (6, 13).

Положение 6. Форма, в которой должны сосуществовать обобществившиеся индивидуумы для достижения целостного и оптимального развития своих задатков, теоретически точно составима. Но как прийти к тому «ограниченному пространству», в котором люди сосуществуют антагонистически и все же мирно, если как и прежде верно то, что отдельный человек склонен к злоупотреблению своей свободой и весь подобный гражданский союз именно и существует только ради предотвращения такого злоупотребления?

Кант считает создание граждански конституированного общества из-за эгоистической склонности к злоупотреблению свободой за счет других свободных индивидуумов самой трудной задачей, встававшей когда-либо на земле перед человеком. Кант не оспаривает того факта, что отдельный человек ощущает необходимость подобного, связанного с принуждением, законообразно конституированного общества; но Кант знает,

что одновременно у каждого отдельного человека сохраняется тайное или явное намерение самому этого принуждения избежать. Ничто не помогает: человек так сосредоточен на своих собственных эгоистических интересах, что сам по себе и не желает такой свободы в рамках закона, которая связана с принуждением, если же другой свободы нет, он стремится лично для себя неограниченно расширить эти рамки. Поскольку стремление к злоупотреблению свободой так же сильно, как и сам индивидуум в стремлении к самому себе, то человек нуждается в *господине*, который обязал бы его подчиниться, что необходимо для регулируемой свободы всех. «Человек», — согласно знаменитому кантовскому dictum, — «есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних...» (6, 14).

Но так как всякий «господин» опять-таки является отдельным человеком с точно такой же склонностью к злоупотреблению свободой, каковую он должен подавлять в других, то проблема создания гражданского устройства становится труднейшей среди всех прочих задач: «... из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого».

Если же, несмотря на это, приблизительно верное решение будет найдено, то достижение подобного факта возможно лишь *позднее* — для этого необходимы три вещи:

а) «правильное понятие о природе возможного государственного устройства» (6, 14);

б) «в течение многих веков приобретенный опыт» (6, 14);

в) «добрая воля, готовая принять такое устройство» (6, 14).

Для Канта в его время еще не существует государства, могущего похвастаться наличием подобного гражданского устройства. Согласно его политическому анализу, прежде всего в трактате о вечном мире и в учении о праве 1797 г., люди его эпохи живут в общественных структурах, управляющихся более или менее деспотично, — иначе говоря, в государствах, чьи правители являются «господами», ставшими таковыми в силу исторической случайности — кривая тесина над кривой тесиной, хотя Фридрих II, как одобрительно упоминает Кант, все же *сказал* о себе, что он есть первый слуга государства.

Нынешние демократии, становлению которых, хотя лишь и в самой начальной стадии, Кант был свидетелем, при всех присущих им недостатках, в целом получили бы кантовское одобрение, поскольку в них идея гражданского союза образует базис государственно-общественного сосуществования. Правда, остался ли бы очень доволен Кант партийными демократиями — вопрос невыясненный; он еще не имел возможности иметь суждение по этому поводу.

Положение 7. Даже предположив, что мечта о совер-

шенном государстве однажды будет пересажена на почву реальности и воплотится в той форме, какую обрисовал Кант, то при всем том положительном, что получит индивидуум, останется один негативный момент, о котором мы говорили вначале, а конкретно то негативное, суть коего заключается в следующем: индивидуум «человек», в отличие от животного, не достигнет полного развития своих задатков: индивидууму отказано в полной реализации человеческой спонтанности в сфере действия и познания, только *род* достигнет полного развития. Поскольку этот последний действительно состоит из индивидуумов, но ни один из них не достигнет полного развития задатков, то и достижение человеческого предназначения отодвигается за горизонт, называемый нами *историей*. То, что мы таковую имеем, объясняется только тем, что индивидуальное бытие не годится для адекватного исполнения родового в человеке, т. е. того, чем является человек по своей сути. Исполнение необходимым образом передвигается от индивидуума к индивидууму, от поколения к поколению. Кант неоднократно подчеркивает эту внутреннюю историчность человека как необходимое следствие создания (*Verfaßtheit*) человека как смертного, разумного, настроенного на развитие задатков существа и отмечает удивительную незавершенность индивидуума и его историческую подготовительную функцию для последующих индивидуумов. Он находит «удивительным», «что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предназначающее природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков» (6, 10).

Между тем Кант не пасует перед этой историчностью человека. Лишь в том случае, если бы предназначение человека заключалось исключительно в завершенности индивидуума на этой земле, то для Канта имели бы место и горечь, и подавленность, и негативное жизнеощущение. У Канта нет такого негативного жизнеощущения. Его философия не дает индивидуальности погибнуть в своем отношении к обществу, как бы кардинально ни важна была общественная экзистенция для отдельного человека. Кантовская философия морали и сопряженная с ней метафизика морали смотрят не на исторических индивидуумов, а на лишенный всякой историчности и временности принцип в индивидууме.

Знание о принадлежности к умопостигаемому, уже не к историческому порядку, придает кантовскому мышлению убедительный пафос. Если бы человек был только историчен, т. е. существом, в котором индивидуально не удается предназначение рода, то человек сходил бы в могилу, более или менее отчаявшись. Кант же, напротив, перемещаясь в собственное небытие, находит возможность с позиций той перспективы полной уверенности говорить о плодах, которые мы частично посеяли и которые отныне не можем пожинать только для самих себя.

Историческо-общественная экзистенция в своей антагонистической идеальной форме — гражданском устройстве — является пока все же экзистенцией страдания (*Leidenexistenz*), смысл которой не выявится и при взгляде на грядущие поколения. Человек — таково последнее слово Канта — хотя и становится человеком лишь в обществе себе подобных, но поскольку он как индивидуум может стать не *целым* (*ganz*) человеком, то оно оставляло бы его по окончании его земного бытия как фрагмент прошлого — разбитым, но только частично, и обреченным на безутешность, если бы впереди у всякого общества и всякой индивидуальности не было надежной перспективы того другого, «высшего и неизменного порядка вещей, в котором мы пребываем уже сейчас».

Перевод с нем. Ю. А. Волкова

К 200-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

ГЕГЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРОТИВОРЕЧИИ И ФРАНЦУЗСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ XVIII ВЕКА

И. С. Нарский

(Академия общественных наук при ЦК КПСС)

Показать отчетливо, какую роль сыграли в комплексе и взаимодействиях события Великой французской буржуазной революции, наполеоновских войн и европейской Реставрации в становлении взглядов Гегеля на категорию противоречия, на понимание им структуры и функций этой категории, взятой в единстве с категориями «противоположности», «снятие», «тождество (примирение)», «становление» и «основание», в системе гегелевской философии, нелегко. Источники, которые помогли бы раскрыть связи «Науки логики» с политическими событиями конца XVIII — первых трех десятилетий XIX вв., имеются: это ранние рукописи Гегеля, его «Феноменология духа», кое-что из переписки и отчасти сами его зрелые произведения, но интересующая нас информация в них, так сказать, «зашифрована»,