

## І. СТАТЬИ

*Т.И. ОЙЗЕРМАН*  
(Институт философии РАН)

### **Исторический оптимизм И. Канта**

Ужасающее землетрясение, постигшее в 1755 г. столицу Португалии, разрушение многолюдного города, бесчисленные человеческие жертвы – все это не только потрясло сознание многих тысяч людей, узнавших о катастрофе, но и стало поводом для дискуссии о природе зла, об оптимизме и пессимизме. Вольтер посвятил этому трагическому событию «Поэму о гибели Лиссабона, или Проверка аксиомы: "все благо"», в которой он саркастически комментировал знаменитый тезис Лейбница об этом лучшем из всех возможных миров. В повести «Кандид» Вольтер в той же саркастической манере продолжил полемику с оптимистической концепцией Лейбница.

Против пессимистических выводов, сделанных Вольтером в связи с лиссабонским землетрясением, выступил Ж.-Ж. Руссо, который оспаривал антиклерикальные и по существу антирелигиозные выводы, сделанные Вольтером, отстаивая близкие к воззрениям Лейбница воззрения, согласно которым Бог не мог сотворить этот мир худшим, чем другие возможные миры. Кант, находившийся в этот период своего интеллектуального развития под влиянием Руссо, в основном разделял его точку зрения. Он посвятил лиссабонской катастрофе три статьи, в которых наряду с попытками естественнонаучного объяснения этого события делает и ряд философских выводов. Так, в статье «История и описание природы самых примечательных случаев землетрясений» он утверждает: «Человек так занят самим

собой, что рассматривает себя как лишь единственную цель предустановлений Бога, как если бы эти предначертания, устанавливая законы, управляющие миром, имели бы в виду лишь его одного. Мы знаем, что вся совокупность природы образует достойный предмет божественной мудрости и ее предначертаний. Мы являемся частью ее, но хотим быть целым»<sup>1</sup>. Из этого тезиса следовало, что бедствия, постигающие людей, не могут служить основанием для оценки содержания и смысла божественного творения в целом. Этот тезис получил свое развитие в статье «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме», опубликованной Кантом в 1759 году. В этой статье он, не касаясь вопроса о землетрясениях и продолжая развивать основную идею лейбницевского оптимизма, утверждает: «Именно потому, что из всех возможных миров, которые Бог знал, он избрал только этот один мир, надо полагать, что он считал его наилучшим, и так как его выбор никогда не бывает ошибочным, то, значит, это так и есть в действительности»<sup>2</sup>. Не входя в рассмотрение природы зла, Кант вполне в духе Лейбница полагает, что основой для оптимизма должно служить понимание всей совокупности существующего, что «целое есть наилучшее и что все хорошо ради целого»<sup>3</sup>.

Цитируемая статья относится к так называемому докритическому периоду философского развития Канта, периоду, для которого характерно влияние лейбнице-вольфовской метафизики. Переход Канта на позиции «критической философии» означал решительный разрыв с этой метафизикой так же, как и с прежними метафизическими системами вообще. В статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791) Кант подвергает критике предложенное Лейбницем объяснение (и оправдание) неизбежности зла и порывает не только с попытками создания теодицеи, но и со всем лейбницевским обоснованием оптимизма.

Л. Боровский, автор первой биографии Канта, которая была прочитана и частью выправлена самим философом (Borowski L.F. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Kōnigsberg, 1804), о чем свидетельствует письмо Боровского Канта от 24 октября 1792 г.<sup>4</sup>, утверждает, что Кант, став создате-

лем собственной философской системы, отрицательно оценивал свою статью об оптимизме и отказывался от ее переиздания. Эта изменившаяся позиция Канта вполне понятна, если учесть основные положения его «критической философии», которая принципиально отвергает возможность познания и оценки мира как *целого*, т.е. тот аргумент, который Кант вслед за Лейбницем приводил в защиту оптимизма.

Естественно, возникает вопрос: не означает ли кантовский пересмотр отношения к своей статье об оптимизме, его отрицательное отношение к теодицее, да и весь дух его «критической философии» отказа не только от лейбницевского варианта оптимизма, но и от оптимистических убеждений вообще? Однозначно утвердительный ответ на этот вопрос дает немецкий исследователь философии Канта Г.М. Баумгартнер. Кант, пишет он, «не является мыслителем-оптимистом ни в теоретическом, ни в практическом отношении. Глубоко убежденный в поврежденности человека, в реальности и могуществе зла, он не видит возможности познать и обосновать добро в природной сущности человека»<sup>5</sup>.

Приводимый Баумгартнером аргумент – учение Канта об изначальном (радикальном) зле в природе человека, несомненно, является весьма основательным. Поэтому без анализа этого аргумента принципиально нельзя правильно ответить на вопрос об отношении Канта к оптимизму и пессимизму.

«Человек по природе зол», – утверждает Кант в работе «Религия в пределах только разума». Однако, разъясняя это суждение, Кант подчеркивает, что оно «выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму (случайное) отступление от него»<sup>6</sup>. Это значит, что сознание морального закона, которое Кант также называет совестью, предшествует его нарушению, т.е. злу. Поэтому изначальное, или радикальное, зло не следует понимать как первичное сознание, каковым является совесть, которую, как постоянно подчеркивал Кант, ничто не может полностью заглушить. Кант называет зло изначальным лишь в том смысле, что оно представляет собой *первичное* отклонение от морального закона, первичное прежде всего потому, что оно вызвано не

какими-то более или менее случайными эмпирическими (в частности, чувственными) мотивами, а имеет своим источником *образ мысли* и, соответственно этому, склонность, присущую человеку как трансцендентальному субъекту.

Для правильного понимания кантовской концепции изначального зла важно уяснить ее принципиальное отличие от того понимания зла, которое мы находим у Лейбница, характеризовавшего зло как неизбежное, атрибутивное качество всех сотворенных Богом вещей, которые по природе своей конечны, несовершенны, ибо, если бы они не были таковыми, они бы необходимо обрели статус божественности. Совершенство присуще только Богу, только божественному, а все сотворенное, даже в этом лучшем из всех возможных миров, необходимо лишено совершенства, следствием чего и является существующее в мире зло, которое, следовательно, в принципе неустранимо, неискоренимо.

Таким образом, по учению Лейбница, зло представляет собой сущностную определенность всех вещей, всех живых существ, в том числе и человека, несовершенство которого так же неустранимо, как и несовершенство всего сотворенного Богом. Иными словами, существующее в мире зло имеет объективную, больше того, абсолютную основу.

Кантовское понимание происхождения и природы зла радикально противоположно лейбницевскому. Кант утверждает, что зло имеет не объективное, а *субъективное* основание, так как источником его может быть лишь произвольный акт воли, определяемый соответствующим образом мысли, умонастроением. «Стало быть,- подчеркивает Кант, – основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произвол через влечение, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т.е. в некоторой максиме»<sup>7</sup>. Положения Канта об изначальном (радикальном) зле в природе человека могут легко ввести в заблуждение, т.е. породить представление, будто моральные задатки, добрая воля являются, по Канту, чем-то вторичным по сравнению со склонностью ко злу. Однако это было бы неправильным пониманием учения

Канта, согласно которому, как указывалось выше, зло есть отклонение от нравственного закона, или, говоря иначе, действие вопреки совести. Именно поэтому в той же статье «Религия в пределах только разума» мы находим раздел «О первоначальных задатках добра в человеческой природе». Это значит, что склонность к добру так же изначальна, как и склонность ко злу. Позиция Канта, следовательно, отлична как от воззрений тех философов, которые утверждают, что человек от природы зол (Т. Гоббс), так и от противоположных воззрений, согласно которым человек от природы добр (Ж.-Ж. Руссо). Наиболее четко эта кантовская позиция выражена в посмертно опубликованной статье «О педагогике», в которой Кант дает недвусмысленный ответ на поставленный выше вопрос. «Является ли человек по своей природе добрым или злым с точки зрения морали? Ни то, ни другое, ибо по природе своей человек – существо вовсе не моральное; он становится таковым, когда его разум поднимается до понятий обязанности и закона»<sup>8</sup>.

Может показаться, что приведенное положение не согласуется с выводами, сделанными Кантом в работе «Религия в пределах только разума». Однако это не так. Здесь Кант характеризует присущие человеческой природе влечения как не заключающие в себе никакого злого начала. «Естественные влечения, рассматриваемые сами по себе, добры, т.е. приемлемы, и было бы не только напрасно, но в то же время вредно и достойно порицания пытаться искоренить их...»<sup>9</sup>. Сравнивая это положение с мыслью, высказанной в статье «О педагогике», можно оказать, что в данном случае Кант еще более решительно отвергает мысль о первичности злого начала в человеческой природе. Но почему же все-таки Кант называет зло изначальным (радикальным), т.е. так или иначе коренящимся в человеческой природе? Для правильного ответа на этот вопрос следует напоминать, что Кант проводит различие между индивидуумом как *явлением* и тем же индивидуумом как «*вещью в себе*». Эмпирический субъект не обладает свободой воли и, следовательно, не способен ни следовать нравственному закону, ни уклоняться от него. Все человеческие поступки – как нравственные, так и противные нравственности – имеют своим

источником свободный произвол, присущий индивидууму как трансцендентальному субъекту. В этом и только в этом смысле зло в человеческой природе понимается Кантом как укорененное в ней, или радикальное. При этом, однако, Кант подчеркивает, что склонность ко злу является не только прирожденной, но вместе с тем *нажитой* склонностью, т.е. такого рода склонностью, которая формируется при определенном образе мыслей в процессе индивидуального развития человека\*.

В этой связи уместно указать на данную Кантом характеристику природных задатков человека. Кант разграничивает:

1) задатки *животности* человека как *живого* существа;

2) задатки *человечности* его как существа живого и вместе с тем разумного;

3) задатки его *личности* как существа разумного и вместе с тем *способного отвечать за свои поступки*.

Характеризуя развитие человеческого индивидуума как становление личности, Кант подчеркивает в этом процессе становление нравственного сознания. «Задатки *личности* – это способность воспринимать уважение к моральному закону как *сам по себе достаточный мотив произвола*»<sup>10</sup>.

Таким образом, человек как личность есть в основе своей нравственное существо. Это не значит, конечно, что он не подвержен соблазну злого начала. Жизнь каждого человека, да и вся история человечества, рассматривается Кантом как борьба между принципом добра и принципом зла, между доброй и злой волей.

---

\* Характеризуя «злонравие человеческой природы» и подчеркивая вместе с тем, что зло не определяет человеческой природы в целом, Кант разъясняет: «...эту естественную склонность ко злу, поскольку она всегда возникает по собственной вине, мы можем называть *изначальным* (radicales), прирожденным (и тем не менее нами самими нажитым) злом в человеческой природе» (там же, с.103). Таким образом, Кант ставит это изначальное зло в зависимость от воли человека, от свойственного ей произвола, который в свою очередь определяется намерением, замыслом, образом мыслей.

Кант в высшей степени далек от иллюзорного допущения *окончательной* победы доброго принципа над его противоположностью. Он неоднократно подчеркивает, что склонность ко злу наличествует даже в самых лучших людях. Подчеркивая принципиальную выполнимость категорического императива, нравственного закона, постоянно настаивая на том, что чистая нравственность, руководствующаяся одним лишь сознанием долга, свободна от всякого рода пристрастий и чувственных предпочтений, Кант вместе с тем нередко заявляет, что такая единственно подлинная нравственность является не столько фактом, сколько должествованием. «Возможно, – говорит он, – что никогда еще не случилось, чтобы человек совершенно бескорыстно (без примеси других мотивов) исполнил свой признаваемый и почитаемый им долг; возможно также, что никогда, даже при самом сильном стремлении, никто не достигнет этого»<sup>11</sup>. В этом высказывании Канта наглядно выявляется его трезвая оценка нравственной потенции человеческого общества. Однако эта ригористическая трезвость не имеет ничего общего с пессимистической оценкой нравственных перспектив человечества.

Глубоко осознавая идеальный характер нравственного закона, неразрывно связанный с его априорностью, Кант вместе с тем доказывает, что любое приближение к этому идеалу вполне возможно, вполне соответствует человеческой природе, сущность которой образует свобода. С этой точки зрения Кант и рассматривает борьбу между доброй волей и принципом зла. Эта борьба не может завершиться окончательной победой доброго начала, т.е. искоренением зла. Тем не менее эта борьба отнюдь не бесплодна, она *подрывает* могущество зла и когда-либо в будущем должна завершиться разрушением *царства зла*. Кант подчеркивает: «не победа над злым принципом – ибо царство последнего еще длится, и во всяком случае должна еще наступить новая эпоха, когда оно будет разрушено, – но лишь подрыв его могущества»<sup>12</sup>.

Если предшественники Канта, занимавшиеся проблемами морали, отводили главную роль в деле развития нравственности моральному самоусовершенствованию личности, то Кант,

не отвергая этого условия нравственного воспитания и прогресса, считает важнейшей предпосылкой этого процесса взаимодействие между индивидами, объединение их усилий, социальные преобразования, которые бы обеспечивали развитие правового государства, гражданские права и свободы членов общества. Подрыв могущества зла, освобождение людей от господства принципа зла есть прежде всего социально-исторический процесс, содержание которого заключается в установлении республиканского строя, который, с точки зрения Канта, является единственной аутентичной формой правового государства, обеспечивающей свободу граждан благодаря разделению законодательной, исполнительной и судебной властей. Поэтому, как подчеркивает Кант, «высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели»<sup>13</sup>.

Республика трактуется Кантом как постулат практического разума, т.е. неукоснительное требование нравственного сознания. Поскольку это требование носит априорный характер, понятие республики в рамках системы Канта может быть истолковано как идеал. При этом обнаруживается, что понятие идеала в философии Канта имеет несколько существенно различных значений. Идея Бога трактуется Кантом как идеал разума. При этом, конечно, имеется в виду не цель, к осуществлению которой должен стремиться человек. Совершенно иной характер носит понятие идеала, когда речь идет об окончательном искоренении зла и, значит, о полном, безраздельном торжестве добра. Такой идеал – недостижимая для человечества цель, но вовсе не химера, а регулятивный принцип, способствующий приближению нравственного сознания к этой бесконечно далекой цели. Достижением доброй воли на этом пути является, как указывалось выше, подрыв господства зла и, в конечном итоге, упразднение царства зла. В этом смысле недостижимый идеал, по крайней мере частично, достижим, осуществим.

И, наконец, третье значение понятия идеала – вполне достижимая, правда, в достаточно отдаленном будущем, общече-

ловеческая цель. Такова, например, задача всемерного развития присущих природе человека положительных задатков. Кант с уверенностью утверждает: «Когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиваться и его назначение на земле будет исполнено»<sup>14</sup>. Таким же вполне осуществимым, по убеждению Канта, идеалом является установление вечного мира между народами. Вечный мир, заявляет Кант, «есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается... становится все ближе к осуществлению»<sup>15</sup>.

Все предшествующее изложение позволяет сделать вывод, что центральной идеей философии истории Канта является идея социального прогресса, направление которого указывается принципом республиканизма, нравственным законом и развитием присущих человеческой природе положительных способностей. Во второй части статьи «Спор факультетов» Кант обсуждает вопрос: находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему? Ответ на него носит категорический характер: «Род человеческий всегда шел по пути прогресса к лучшему и будет идти этим путем и впредь». С этих позиций Кант выступает, с одной стороны, против лейбницевского тезиса, согласно которому все к лучшему в этом лучшем из миров, а с другой стороны, против пессимистических представлений о постоянном ухудшении положения человеческого рода. Прогресс, согласно Канту, имеет глубинные корни, выражает подлинную специфическую сущность человеческого существа. То, что человек есть не только явление, но и трансцендентальный, свободный субъект, которому свойственен моральный характер, «позволяет не только надеяться на прогресс в лучшую сторону, но и сам по себе является таковым...»<sup>16</sup>.

Понятие прогресса, поскольку оно применяется к обществу *в целом*, приобретает, согласно Канту, проблематический характер, поскольку нет и не может быть такой суммы эмпирических данных, которая позволяла бы судить о природе или обществе как о некоем целом. Понятие целого, охватывающее всю совокупность явлений общества, т.е. не только его прошлое и настоящее, но также и его будущее, может быть лишь

априорной идеей, которая дает основание вере, уверенности, но не позволяет делать теоретические, логические выводы. Понятны поэтому оговорки Канта относительно перспектив социального прогресса; они связаны с тем, что идея прогресса, несмотря на то, что она подтверждается фактами, является все же не знанием, которое может быть относимо и к будущему человечества, а верой, получающей, правда, эмпирические подтверждения и, следовательно, отличной от религиозной веры, которая не вправе ссылаться на эмпирические свидетельства, поскольку последних просто не существует. История человечества в целом, т.е. в полном объеме ее возможного развития, не может быть выражена в понятиях. Отсюда следует: «Никакая теория не дает права допускать, что в целом мир идет к лучшему, но чистый практический разум догматически повелевает действовать в соответствии с такой гипотезой»<sup>17</sup>.

Итак, убеждение в том, что прогресс охватывает все стороны общественной жизни, представляет собой не более чем гипотезу. И здесь Кант, конечно, прав, ибо не существует такого социального прогресса, который исключал бы *регресс* в той или иной области. Современная эпоха в несравненно большей степени, чем эпоха Канта, свидетельствует о наличии негативных сторон социального (и особенно научно-технического) прогресса. Можно сказать даже больше: прогресс по определению не может быть всеохватывающим процессом. И тот факт, что ныне, несмотря на колоссальные достижения науки и техники, мы не без основания опасаемся тотальной экономической катастрофы, а значит, и гибели жизни на нашей планете, вполне подтверждает глубокомысленные суждения Канта.

Понятно поэтому, почему Кант предпочитает говорить не о прогрессе вообще, а об определенном прогрессе, относящемся к той или иной стороне истории общества. Так, он констатирует наличие «превосходства нравственности в нашу эпоху по сравнению с предшествующими временами»<sup>18</sup>.

Столь же несомненным прогрессом является, по Канту, становление гражданского общества, правового государства, воплощение принципов республиканизма. Э. Кассирер, анализируя кантовское понимание прогресса, справедливо замечает:

«Духовное, исторически совершающееся развитие человечества совпадает с поступательным движением (Fortgang) все более отчетливого постижения и прогрессирующего углубления свободомыслия»<sup>19</sup>.

Таким образом, признание Кантом социального прогресса так же, как и обоснование его необходимости, носит *критический* характер, что вполне соответствует содержанию его учения о непознаваемости «вещей в себе» (трансцендентального субстрата явлений), изначального зла в человеческой природе, положению о невозможности априорного предвидения эмпирического процесса развития общества. Однако, отрицая всеобъемлющий характер социального прогресса, его постоянство и непрерывность, Кант вместе с тем допускает возможность *этического общества*, которое в отличие от правового государства управлялось бы не посредством принуждения, а благодаря всемерному осуществлению нравственного закона.

Третья часть работы Канта «Религия в пределах только разума» называется «Победа доброго принципа над злым и основание царства божьего на земле». Это царство характеризуется как всеобщая республика, основывающаяся на законах добродетели и объединяющая все народы мира в единый союз, исключающий какую бы то ни было возможность войны между государствами. С точки зрения кантовской критической теории прогресса создание такого этического общества превосходит присущие людям возможности и способности, ввиду чего это общество и именуется царством божьим, учреждение которого невозможно без вмешательства свыше. «Создание морального народа божьего, — пишет Кант, — это, стало быть, такой труд, исполнения которого можно ждать не от людей, а лишь от самого Бога»<sup>20</sup>. Это не значит, конечно, что люди должны быть бездеятельны, должны ограничиться одним лишь ожиданием осуществления высшего блага. Борьба против принципа зла коренится в глубинах человеческой личности, в ее трансцендентальной сущности. Род человеческий, утверждает Кант, сам должен и может быть творцом своего счастья. И тем не менее божественное вмешательство для создания этического общества является, по учению Канта, безусловной необходимостью.

Нельзя не отметить, что Кант в данном случае отступает от постоянно подчеркиваемого им принципа: объяснять явления природы (в том числе и человеческой жизни), не прибегая к допущению сверхъестественных сил, трактуемых в качестве причин естественного хода событий. Божественное вмешательство, учреждающее совершенное общественное устройство, есть не что иное, как *Deus ex machina*, к помощи которой прибегали создатели античных трагедий, в которых божество выступало в качестве последней инстанции, где получают разрешение, казалось бы, неразрешимые коллизии. По поводу такого способа разрешения проблем, возникающих в познании, Кант следующим образом высказывался в письме М. Герцу от 21.2.1772 г.: «Однако *Deus ex machina* в определении источника и значимости наших познаний есть самое нелепое, что только вообще можно избрать и что, помимо порочного круга в логической цепи выводов наших познаний, вредно еще и тем, что поощряет всякую пустую мечту, как и всякую богобоязненную или фантастическую химеру»<sup>21</sup>.

Было бы упрощением полагать, что Кант на самом деле прибегает к наивному *Deus ex machina*, дабы обосновать путь, который ведет к установлению совершенного общества. Такой упрощенный подход проявляется, на мой взгляд, у канадского исследователя философии Канта Ксавье Ребу, который полагает, что «последним словом его (Канта. – Т.О.) религиозной философии является не отчаяние, а надежда»<sup>22</sup>. Однако вывод Канта о том, что общество, в котором будет искоренено всякое зло, не может быть создано без непосредственного вмешательства Бога, вовсе не является обращением от отчаяния к надежде. Этот вывод, скорее, следует толковать в том смысле, что совершенное общественное устройство представляет собой такого рода идеал, осуществление которого невозможно. Однако этот идеал, будучи регулятивным принципом, направляет деятельность людей на благо социального прогресса, т.е. такого развития, для которого идеал является абсолютной целью, недостаточность которой отнюдь не исключает совершенствования общественного устройства в направлении, указываемом идеалом.

Положение Канта о невозможности осуществления определенных гуманистических идеалов без помощи Бога имеет также иной, не имеющий отношения к теологическому истолкованию истории смысл, который можно сформулировать следующим образом: социальный прогресс осуществляется не только посредством сознательной целенаправленной деятельности людей, но и благодаря действию сил, не зависящих от их сознания и воли, сил, вовсе не сверхъестественных, напротив, вполне естественных, возникающих вследствие противоречивого взаимодействия между людьми. Это положение получает систематическое развитие в работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Здесь Кант обосновывает понятие *механизма природы*, имея в виду общественное устройство, изменение которого происходит не только благодаря целенаправленным действиям людей, но также (и, пожалуй, главным образом) вследствие стихийного, спонтанного процесса, порождаемого противоречивыми отношениями между человеческими индивидами, отношениями, которые определяются Кантом как *антагонизм*.

Человек, учит Кант, есть существо общительное, общественное. Это качество человеческой природы наличествует уже в тех задатках животности, которые изначально присущи людям как первичные задатки. Человек появляется на свет как животное, которое затем, вследствие развития свойственных его природе задатков человечности, становится человеческим существом. Задатки человечности, специфически характеризующие природу человека, представляют собой дальнейшее развитие общительности, которая делает необходимым и неизбежным совместное существование человеческих индивидов, взаимодействие между ними, общественную жизнь. Однако общительность, присущая человеческому существу, изначально носит *недоброжелательный* характер, что обусловлено укорененным в природе человека изначальным злом. Поэтому человечность проявляется в стремлении каждого отдельного индивида добиться превосходства над другими членами общества, что порождает соперничество, ревность, эгоизм, корыстолюбие, тщеславие, властолюбие и другие специфически чело-

веческие качества, которые Кант характеризует как пороки культуры, называя их также дьявольскими пороками. Именно эта недоброжелательная общительность людей, противопоставляющая их друг другу, и образует содержание антагонизма как независимой от сознания и воли людей объективной движущей силы социального прогресса. «Под антагонизмом, – говорит Кант, – я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т.е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением»<sup>23</sup>.

Докантовские моралисты бичевали человеческие пороки, рассматривая их как главное препятствие на путях улучшения человеческой жизни, как силы, противоборствующие прогрессивному развитию общества, особенно нравственному прогрессу. Кант принимает эту концепцию, поскольку он характеризует всемирную историю как борьбу доброго принципа со злом и постепенное ограничение силы зла, преодоление его господства в жизни людей. Однако Кант не ограничивается этим просветительским и, в сущности, односторонним, пониманием роли зла в истории человечества. Гениальность Канта ярко проявляется в том, что он рассматривает зло также как движущую силу социального прогресса.

Кант осмеивает наивную идеализацию патриархальной старины, которой многие из его предшественников приписывали умеренность, нерушимое согласие и взаимную любовь между людьми. Если люди когда-либо и пребывали в таком состоянии, представление о котором вызывает в сознании библейскую картину рая, то они были совершенно не способны развивать присущие человеческой природе способности. Источником прогресса является не идиллическое сосуществование человеческих индивидов, а их противостояние друг другу, которое пробуждает и поддерживает их стремление развивать, совершенствовать присущие им способности. И этому развитию человеческой природы (и следовательно, человечности в ее кантовском понимании) способствуют пороки человека, поскольку в них реализуется человеческая активность, стремление добиться успеха, осуществить поставленную цель, опере-

дить других индивидуумов. Кант пишет: «Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты... навсегда остались бы скрытыми в зародыше»<sup>24</sup>. Из этого положения с логической необходимостью следует вывод, который без всяких колебаний сделан Кантом: «Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство – все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки»<sup>25</sup>.

Вдумываясь в кантовскую оценку позитивной роли зла в развитии общества, в осуществлении гуманистических идеалов, следует разграничивать кантовское положение об изначальном зле, укорененном в образе мыслей, присущем трансцендентальному субъекту, и его же положение о зле, возникающем вследствие недоброжелательного общения между *эмпирическими* субъектами.

Правда, это эмпирическое по своему происхождению зло не могло бы возникнуть, не будь его предпосылок в трансцендентальном человеческом субъекте. Но это обстоятельство несколько не устраняет качественного своеобразия этого, отнюдь не изначального, напротив, порождаемого развитием общества, зла. Изначальное зло является *субъективной* направленностью трансцендентального субъекта; оно никоим образом не участвует в развитии присущих ему положительных задатков, точнее говоря, оно участвует в этом процессе развития как препятствие на пути человеческого прогресса. Что же касается зла, порождаемого противоречиями между человеческими существами, то оно является *объективной* движущей силой прогрессивного исторического процесса. Так, установление вечного мира между народами и, следовательно, окончательное искоренение войн является, с точки зрения Канта, такого рода исторической задачей человечества, решение которой обеспечивается не столько развитием морального сознания и правовых институтов, сколько объективной логикой, которая поро-

ждается всем тем злом, что заключено в самой войне, в ее последствиях, в расходах на подготовку к следующей войне, в совершенствовании военной техники, которое, в конечном итоге, сделает необходимым прекращение войн. Таким образом, вечный мир, который, по учению Канта, с необходимостью станет одним из высших достижений прогресса, станет результатом не только (и не столько) развития духа миролюбия, сколько следствием того, что Кант называет механизмом природы, т.е. следствием объективной необходимости.

Куно Фишер, подытоживая содержание работы Канта «К вечному миру», справедливо подчеркивает ее основную идею: «Природа невольно побуждает человека вступить на путь, последней целью которого является господство мира среди народов, путь, от которого политика достаточно часто его отвлекает; но снова вступить на этот путь принуждает его сама природа»<sup>26</sup>. Термин «природа» здесь так же, как и у Канта, обозначает естественный, объективный ход событий в общественной жизни.

Следует отметить, что исследователи философии Канта, отмечая то выдающееся значение, которое он придает «механизму природы» в развитии общества, т.е. объективной исторической необходимости, как правило, игнорируют тот факт, что речь у Канта идет о роли социального зла как одной из движущих сил социального прогресса. Автору этих строк пришлось почувствовать, пережить это обстоятельство в ходе своей исследовательской работы. Будучи приглашен к участию в одном международном историко-философском симпозиуме, я предложил его организаторам такую тему моего доклада: «Учение Канта о зле как одной из движущих сил социального прогресса». Организаторы симпозиума отклонили предложенную мной тему, заявив, что такая постановка проблемы несовместима с учением Канта. Между тем я вовсе не являюсь первым исследователем философии Канта, указавшем на ту позитивную роль, которую он придавал социальному злу. Задолго до меня эту чрезвычайно важную черту философии истории Канта отметил такой выдающийся знаток его учения, как Э. Кассирер, который писал: «Таким образом, само зло (das

Вцсе) должно стать в ходе исторического прогресса источником добра; это именно раздор, из которого может возникнуть подлинное, само себя обеспечивающее согласие»<sup>27</sup>.

Итак, исторический оптимизм Канта качественно отличается от оптимистических воззрений его предшественников своим критическим характером. Кант впервые постиг, что источником социального прогресса являются противоречия, неизбежно возникающие в обществе. То обстоятельство, что он понимал эти противоречия как межличностные отношения, не помешало ему понять социальный характер прогресса, не сводимый к нравственному самосовершенствованию личности, которому Кант справедливо отводил надлежащее место в истории. В отличие от Руссо, который, вскрыв противоречивый характер прогресса, занял по отношению к нему отрицательную позицию, Кант, вполне признавая негативные последствия прогресса, обосновывает вместе с тем возможность и необходимость их, по меньшей мере частичного, преодоления.

Исторический оптимизм Канта – не субъективное умонастроение, а систематически обосновываемая философско-историческая концепция, реализм которой во многом предвосхищает современные философские и социологические концепции процесса (прогресса).

---

<sup>1</sup> Kant I. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie. Dritte Abteilung. Leipzig, 1922. S.326.

<sup>2</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т.2. С.47.

<sup>3</sup> Там же. С.48.

<sup>4</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С.588-589.

<sup>5</sup> Baumgartner H.M. Das «ethische gemeine Wesen» und die Kirche in Kants «Religionsschrift» // Kant über Religion / Hrsg. von F. Ricken und F. Marty. Stuttgart, 1992. S.158.

<sup>6</sup> Кант И. Трактаты и письма. С.102.

<sup>7</sup> Кант И. Трактаты и письма. С.91. Важно в этой связи подчеркнуть, что, говоря об изначальном зле в человеческой *природе*, Кант понимает последнюю как *субъективную определенность*, присущую человеку как субъекту свободы. Поэтому Кант подчеркивает: «Здесь под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще под [властью] объективных

моральных законов, которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами» (там же).

<sup>8</sup> Там же. С.497.

<sup>9</sup> Кант И. Трактаты и письма. С.126

<sup>10</sup> Кант И. Трактаты и письма. С.97-98.

<sup>11</sup> Кант И. О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. Т.4. Ч.2. М., 1965. С.72.

<sup>12</sup> Кант И. Трактаты и письма. С.153.

<sup>13</sup> Там же. С.166. Развивая эту мысль в своей «Антропологии», Кант утверждает: «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, как бы ни была сильна его животная склонность пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия...» (Кант И. Соч. Т.6. М., 1966. С.578).

<sup>14</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-историческом плане // Кант И. Соч. Т.6. С.22.

<sup>15</sup> Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. Т.6. С.309.

<sup>16</sup> Кантовский сборник. Вып. 6. Калининград, 1981. С.96, 101, 104.

<sup>17</sup> Кант И. О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской академией наук... // Кант И. Соч. Т.6. С.234-235.

<sup>18</sup> Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. С. 284. Эта констатация не исключает у Канта сомнений относительно реальности нравственного прогресса в предшествующие эпохи. Так, в статье «Об изначально злом в человеческой природе» Кант замечает, что убеждение в постоянно совершающемся улучшении человеческой жизни не подтверждается эмпирическими данными: «история всех времен слишком сильно говорит против этого мнения. Скорее, это только добродушное предположение моралистов от Сенеки до Руссо, дабы лежащий, быть может, в нас зачаток доброго побуждать к непрерывному росту, если только можно рассчитывать на естественные основания для этого роста в человеке» (Кант И. Соч. Т.4. Ч.2. С.21). Это положение говорит не о колебаниях Канта, а об его принципиальном убеждении в том, что история человечества как некое целое, т.е. в полном объеме ее возможного развития, не может быть предметом теоретической оценки.

<sup>19</sup> Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1920. S.141.

<sup>20</sup> Кант И. Трактаты и письма. С.169.

<sup>21</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 529.

<sup>22</sup> Reboul X. Kant et le probleme du mal. Montreal, 1971. P.258.

<sup>23</sup> Кант И. Соч. Т.6. С.11.

<sup>24</sup> Кант И. Соч. Т.6. С.12.

<sup>25</sup> Кант И. Соч. Т.6. С.13. Мысль о том, что человеческие пороки являются одной из движущих сил прогрессивного развития общества, высказывались до Канта Б. Мандевилем в его «Басне о пчелах» и Ж.-Ж. Руссо, который в своем «Рассуждении о науках и искусствах» писал, что «науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам» (Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т.1. С.53). Однако и Мандевиль, и Руссо, идея которого была, вероятно, воспринята Кантом, отрицают нравственный прогресс и, следовательно, не рассматривают нравственное сознание как фактор, способствующий интеллектуальному развитию человечества. Кант же, указывая на позитивную роль отрицательных качеств человеческой природы, несколько не умаляет значение человеческой нравственности, которой он, в конечном итоге, придает решающее значение. Благодаря этому Кант преодолевает односторонний характер воззрений Мандевила и Руссо.

<sup>26</sup> Фишер К. История новой философии. Т.5. СПб., 1908. С.180.

<sup>27</sup> Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1920. S.140.

### КУРТИС Х. ПЕТЕРС

(Индиана университет, США)

#### Вечный мир: надежда или иллюзия?

В своем сочинении мне хотелось бы придерживаться стратегии, которая может показаться весьма необычной. Мне также кажется в высшей степени необычным тот факт, что можно коснуться вопросов социальной и политической философии посредством философии религии – точнее, что можно коснуться вопросов, поднимаемых в «*Zum Ewigen Frieden*» («Вечный мир») посредством философии религии Канта. И все же именно это я и предлагаю сделать; кроме того, я предлагаю использовать разделы философии религии Фрейда. Окажется ли данная стратегия разумной и плодотворной – судить читателю.