

Г. –М. Герлах

КАНТ
И БЕРЛИНСКОЕ
ПРОСВЕЩЕНИЕ¹

Сравниваются понятия просвещения, сформулированные М. Мендельсоном в статье «К вопросу: что значит просвещать?» и И. Кантом в статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Подчеркивается непреходящее значение совершенного Кантом «коперниканского переворота», который возлагает на самого субъекта ответственность за все, что он делает и что от него зависит, и открывает возможность (говоря словами Хабермаса) «структурного изменения общества».

This article compares the concepts of enlightenment formulated by M. Mendelssohn in the article "On the question: what does 'to enlighten' mean?" and I. Kant in the article "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'". The author emphasises the paramount significance of Kant's Copernican turn, which assigns the agent the responsibility for everything they do and everything that depends on them and facilitates, in Habermas's words, "the structural transformation of the public sphere".

Ключевые слова: просвещение, образование, культура, назначение человека, «коперниканский переворот» И. Канта, публичное и частное применение разума, «структурное изменение общества».

Key words: enlightenment, education, culture, goal of human being, Kant's Copernican turn, public and private application of reason, "structural transformation of the public sphere".

Свою статью я хотел бы начать с небольшой басни, которая появилась в «Берлинском ежемесячнике» ("Berlinischen Monatsschrift") – «центральный печатный орган» позднего Берлинского просвещения – в четвертом номере за 1784 год.

Обезьяна

Басня

Однажды обезьяна ночью
Костер зажгла в кедровой роще,
Как пламя ярко запыхало –
На всю округу закричала:
«Смотрите, братья, чудеса!
Ночь стала днем! О небеса!»

Народу тут понабежало –
Всех пламя яркое собрало.
Горела роща, удивляя,
А обезьяны, прославляя,
Кричали Гансу: «Ты велик!
Ты просветил всех нас! Твой лик
В веках останется! Ура!»
Все поглотил огонь костра... [7]²

Этим я хочу связать две проблемы. Первая – личная: я не хотел бы оказаться похожим на обезьяну Ганса в отношении моего маленького сочинения, так как действительно не хочу и не могу рассматривать только как мою «тотально просвещающую задачу» то, что пытался одолеть целый Международный кантовский конгресс, между прочим, девятый, который проходил точно по этой тематике в 2000 году в Берлине. Я также не хочу «поджигать» в этой связи кондовую «кедровую рощу» исследований Канта и Просвещения. Мое намерение сводится скорее к обсуждению совсем маленькой проблемы, в какой-то мере – только одной сноски в самом подлинном смысле слова, которая все же инициировала важную дискуссию, как будто даже принципиальную теоретическую дискуссию, пытавшуюся в конце Просвещения из различных перспектив понять, что же делали уже в течение столетия просветители (очевидно, так и не придя к достаточному согласию), а именно: что же это такое – *просвещать*, чем занимаются, *просвещая*, и о последствиях чего уже продолжительное время начали составлять себе поистине совершенно противоречивые суждения. Здесь круг вновь замыкается на «басне» и ее анонимном авторе, ведь стихотворение подписано только буквой «Ц.» Под «Ц.» же, наиболее вероятно, скрывается как раз тот Иоганн Генрих Цолльнер, настоятель лютеранского храма

¹ Библиографическое описание статьи: Hans-Martin Gerlach. Kant und die Berliner Aufklärung // Revolution der Denkungsart: Zum 200. Todestag von Immanuel Kant // Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät / Hrsg. von Wolfgang Eichhorn. 2004. Bd. 69. S. 55–64.

² Литературный пер. с нем. С. В. Шачина.

Святого Николая, который, будучи членом Высшего церковного совета (Oberkonsistorialrat) и Прусской коллегии высшей школы, принадлежал кругу знаменитого «Общества по средам» («Mittwochsgesellschaft»), в котором, помимо Шпальдинга, Мендельсона, Николаи, Энгеля, Кляйна, Суареса, Теллера и других, вращались также издатели «Берлинского ежемесячника» Бистер и Гедике. Бистер — под псевдонимом Э.ф.К. — во втором номере «Ежемесячника» за 1783 год сделал провокационное предложение «впредь не беспокоить духовенство при заключении брака», так как «брачный союз» — это только «контракт, и не более того», а следовательно, необходимы лишь «формальности, без которых не имеют силы важные соглашения — такие, как: задаток, подпись, бумага с печатью, свидетели и т.д.» [3, S. 95–96].

«Одержимому властолюбием (regiersüchtige) духовенству... при этом делать нечего, оно не имеет к этому никакого отношения», и его вмешательство «здесь полностью излишне и не нужно...» [3, S. 96–97]. Я не могу здесь более подробно заниматься обсуждением этой проблемы, хотя в «Ежемесячнике» последней и были посвящены еще несколько статей: придворного проповедника Зака, графа фон Франкенштейна и Юстуса Мёзера. Только один из них важен для нас, и это — тот Й.Х. Цолльнер, который, как просвещенный церковный человек, ощутил себя задетым вызовом Бистера и определил в последовавшей затем статье, почему же «благоразумно» все-таки «и впредь давать санкцию религии» на «брачный союз» [8, S. 107]. Он обращает внимание на особенность брачного союза, который по причине своей интимности не может быть подвержен такому же государственному контролю, как любой другой гражданский договор. Однако особенно — и тут обращает на себя внимание аспект критики [своей]³ эпохи и просвещения — во времена деградации нравов, «когда распущенность столь сильно распространяется, когда об отвратительных пороках говорят с улыбкой» и когда «почти никакой обычай нашего Отечества уже не в состоянии выдержать натиск французского шутовства» [8, S. 109–110], нельзя легкомысленно отказываться от религиозного санкционирования брака, хотя, к сожалению, это правда, «что проповедники и ученые уже не столь способны приносить [добрые] плоды», и можно также опасаться, что в будущем станет еще хуже — ведь как раз «во имя просвещения голова и сердца людей» [8, S. 115] все больше приходят в смущение и сбиваются с толку. И в этой связи появляется та знаменитая сноска, которая в истории Просвещения, в его финале, инициировала эту интересующую нас здесь принципиальную дискуссию, ибо Цолльнер спрашивает: «“Что есть просвещение?” — На этот вопрос, который почти так же важен, как и вопрос: “Что есть истина?” — пожалуй, все же надо дать ответ прежде, чем начинать просвещать! И все же я нигде не находил на него ответа» [8, S. 115]. В Германии, подобно тому, как и во Франции, Англии и Шотландии, — и все же, впрочем, совершенно иначе, как показывает современное исследование Просвещения, — просвещали уже в течение столетия, начав с инициированной Томазиусом (Thomasius) в Лейпциге и Галле «реформы высшей школы» [6, S. 31], так и не сумев договориться в отношении принципиального теоретического вопроса, в чем сущность того, чем они тут занимаются. Во Франции Д. Дидро в своей статье о том, что значит быть просвещенным («eclairé et clairvoyant»), в пятом томе «Энциклопедии» уже в 1755 году критически рассматривал эту проблему. В Германии же она становится предметом принципиальной дискуссии только в 80-е годы XVIII века, в преддверии Французской революции, которая становится как бы политически-практическим следствием этого «века Просвещения». И берлинское «Общество по средам», будучи институциональным представителем позднего Берлинского просвещения, в своем «Берлинском ежемесячнике» ведет эту дискуссию исключительно заинтересованно и исходя из совершенно разных позиций. Однако для дискуссии в Германии это означает также, что критический вопрос: «Что такое просвещение?» — возник внутри самого просветительского движения, а не был предъявлен ему извне возможными противниками просвещения, как это при случае всегда утверждается в различных романтических или постмодернистских критиках. Здесь определение просвещения — это феномен поиска, определения и критики самого себя. Из мнений, высказанных по этому провокационному вопросу в «Берлинском ежемесячнике», нас непосредственно должны заинтересовать два, из которых, однако, только одно приобрело мировую известность, а второе, к сожалению, оказалось почти в полном забвении. Это, с одной стороны, рассуждение Мендельсона: «К вопросу: что значит просвещать?», а с другой стороны, как раз тот ставший всемирно известным «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» Иммануила Канта.

Что же сделало один из этих ответов всемирно известным и предало забвению (возможно, даже несправедливо) другой, как и все остальные ответы? Что общего и что различного в этих двух определениях понятия «просвещение»? Здесь, не желая потеряться в тонком текстологическом анализе и сложных компаративистских методах, следует прежде всего указать на то, что Кант, конечно, не принимал участия в этих берлинских заседаниях «Общества по средам» лично, в противоположность, например, Моисею Мендельсону; но благодаря Бистеру, выславшему ему ежемесячники, он был информирован по важным вопросам дискуссий берлинских деятелей позднего Просвещения, не будучи, однако, вовлеченным в берлинскую повседневность, представлявшую собой фон, на котором

³ Здесь и далее в квадратных скобках пояснение переводчиков.

разыгрывался дискурс о просвещении (Aufklärungs-Diskurs) «Общества по средам». Уже одно это могло предоставить Канту бо льшую независимость и свободу (Freizügigkeit) в его определении того, что такое просвещение. Но это не могло быть непосредственной причиной исключительности и всемирной значимости сочинения Канта, а также расхождения с весьма весомым ответом «мирового мудреца и друга человечества» Моисея Мендельсона, чья толерантная просвещенческая позиция, как известно, стала для Лессинга прообразом для его Натана. Только на этом трансформационном уровне просвещенная толерантность Мендельсона, по моему мнению, приобрела мировое значение, сходное [со значением] кантовского определения просвещения в его маленьком сочинении.

Проследим сначала ответ Мендельсона в его сущностных определениях, чтобы затем обратиться к Канту и при этом сразу установить общее и различное между обоими, что может быть связано с различными философскими позициями, а также с разными жизненными обстоятельствами.

Для Моисея Мендельсона такие слова, как «просвещение, культура и образование в нашем языке еще неологизмы», которые «сподручны лишь книжному языку», а «обыватель» их едва ли понимает [5, S. 444]. Общее им [смысловое] поле, только из которого, однако, и вырастает эта «триада», есть общественная (gesellige) жизнь людей. *Образование*, которое уже не редуцировано до простого приобретения знаний, но означает гармоничное развитие всех человеческих задатков в коммуницирующем сообществе, в свою очередь разделяется на *культуру* и *просвещение*. Культура имеет дело с практической деятельностью человека, его профессиональными способностями, навыками и сноровкой. Просвещение как вторая часть образования «по-видимому, наоборот, относится к теоретическому. К разумному познанию (объективно) и навыкам (субъективно) — к разумному размышлению, о вещах человеческой жизни по мере их важности и их влияния на предопределение человека» [5, S. 445]. И это предопределение человека Мендельсон устанавливает на все времена и для каждого человеческого стремления «в качестве ориентира, на который мы должны направлять свой взор, если мы не хотим потеряться» [5, S. 446]. При этом просвещение и наука так же связаны друг с другом, как культура и общительное обхождение или красноречие. Только взятые вместе они составляют образование. Хотя субъективно они часто разделены, просвещение и культура находятся в тесной взаимосвязи, так же, как теория и практика. Эта исходная структура как бы имеет соответствие в образе человека (im Menschenbild) у Моисея Мендельсона, ибо предопределение человека также следует подразделять «на 1) предопределение человека как человека и 2) предопределение человека как гражданина» [5, S. 447]. Последнему нужна культура, так как все практическое совершенство имеет свою ценность только в предопределении человека как практически-действующего члена общества, и его «социальное положение и профессия в гражданской жизни определяют права и обязанности каждого члена, требуют... иных умений и навыков... иной культуры и манеры общения (Politur)» [5, S. 447]. И чем больше это пронизывает все сословия, тем больше культуры имеет нация. Однако «человеку как человеку не нужна культура: но ему требуется просвещение» [5, S. 447].

Как это следует понимать? Разве не именно просвещение, будучи са мой глубинной задачей универсальной культуры человечества, приводит ее к высочайшим вершинам? Мендельсон не станет этого отрицать, но его образ человека, который он подверг разделению, полагает здесь и другие позиции. Человек как гражданин обязан обществу, должен — соответственно своей профессии и своему положению — как *культурное существо* содействовать его совершенствованию. Это поднимает культурный уровень нации. Человек как человек — в своем антропологически-константном предопределении — не знает никакого сословного установления, никаких общественных различий. Это предопределение в равной мере распространяется на все сословия. Но может, конечно, случиться, что человеческое и гражданское просвещение «вступят в конфликт. Определенные истины, которые могут быть полезными человеку как человеку, иногда вредят ему как гражданину» [5, S. 448]. Что же тогда делать? И далее Мендельсон развивает интересную «стратегию разрешения конфликта», которую мы не можем рассматривать в силу краткости предоставленного нам здесь времени. Следует только заметить, что Мендельсон — еврей, находящийся под защитой Фридриха II, и совладелец крупной берлинской шелковой мануфактуры — полагает, что то государство несчастно, где сущностное предназначение человека не совпадает с таковым гражданина, где просвещение не может распространиться на все сословия без того, чтобы не «подвергнуть конституцию [такого государства] опасности уничтожения. Здесь сомкни уста, философия!» [5, S. 449]. И в другой связи с данным конфликтом Мендельсон полагает, что если нельзя распространять определенные полезные и украшающие человека истины, не рискуя при этом в то же время разрушить основы религии и нравственности, то «любящий добродетель просветитель должен действовать осторожно и осмотрительно, и ему лучше стерпеть предрассудок, чем допустить, чтобы истина, столь тесно с ним переплетенная, была бы изгнана» [5, S. 449–450]. Хотя и Мендельсону ясно, что эта максима всегда была и будет «прикрытием лицемерия», которому мы обязаны «варварством и суеверием». Однако он не видит никакого другого решения для друга человечества, который даже в «самые просвещенные времена» должен «принимать в расчет это соображение» [5, S. 450]. Трудно, но не невозможно, говорит он, найти здесь разграничительную линию, ведь необузданное просвещение, без учета этих социаль-

ных отношений, может привести к эгоизму, ложной религии и анархии. «Чем благороднее в своем расцвете, тем чудовищнее в своем разложении и гниении» [5, S. 450].

Может быть, Моисей Мендельсон из своей перспективы завершающейся эпохи Просвещения уже видит то, что мы вместе с Адорно и Хоркхаймером называем «диалектикой Просвещения»? Ответ Канта на вопрос Цольнера (который все же не знал о статье Мендельсона при написании своей) делает акцент — как и Мендельсон — на безусловной необходимости просвещения, при этом Кант подчеркивает, что мы живем хотя еще и не в просвещенный век, но вполне уже в «век просвещения», и что «он дает нам шанс свободно двигаться к совершенствованию», и существуют «очевидные признаки» того, что в «век Фридриха» «препятствий... на пути к просвещению... становится все меньше и меньше» [2, с. 35]. Оба мыслителя очень преданы этому движению, но по ответу Канта видно, что он дает его с совершенно иной философской точки зрения. При этом мы не должны забывать, что он, как известно, в 1781 году окончательно совершил трансцендентальный поворот, который отныне дал ему фундамент и для [исследования] всех остальных проблемных полей, в том числе и тех, которые проистекали из истории и политики. Достижением просвещенного века следует полагать прежде всего и в первую очередь не множество внешних состояний, но главный пункт — субъект, сам индивид, который должен стараться «выйти» из «состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [2, с. 29]. Именно здесь кантовская «революция образа мышления» («*Revolution der Denkungsart*»), как она затем, через пять лет, будет систематически развита (*ausgebaut*) в его «Критике практического разума», становится «революцией образа нравственного мышления» («*Revolution der Gesinnungsart*»), потому что здесь предвестником его разъяснениям наряду с теоретически-разумным предстает практически-волеизъявительное, когда он выдвигает девизом просвещения аподиктическое требование: «Имей мужество пользоваться собственным умом!» [2, с. 29]. Таким образом, не недостаток здравого смысла или теоретического знания является причиной нашего несовершеннолетия, а недостаток готовности принимать ответственные решения и мужества отказаться от «мелочной опеки со стороны других», которые тем самым возвышаются до уровня наших «опекунов». Хотя человек давно освободился от абсолютной внешней зависимости от природного мира, над ним доминируют и его связывают механизмы его второй природы — мира культуры, или общества. Но все-таки здесь, в кантовском определении человека как гражданина двух миров (или как должного быть таковым), человек есть свобода. Следовательно, человек должен собственными силами пробиваться к этой свободе, даже если полнота последней может быть достигнута только в человеческом роде, а не уже в отдельном индивиде. Для Канта свобода «предполагается» как качество воли всех разумных существ. И отсюда вытекает осознание закона, которое исходит из того, что субъективные основы действий суть максимы, «если условие рассматривается субъектом как значимое только для его воли», однако они объективны, то есть суть практические законы, «если оно признается объективным, то есть имеющим силу для воли каждого разумного существа» [1, с. 267]. Однако это долженствование и есть, собственно говоря, воля, так как «для существа, у которого разум не единственное определяющее основание воли, это правило есть императив, то есть правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку, и которое означает, что если бы разум полностью определял волю, поступок должен был бы неизбежно быть совершен по этому правилу» [1, с. 268]. Но этому, несомненно, препятствует «лень и трусость... столь большой части людей», которые «в течение своей жизни охотно остаются несовершеннолетними» [2, с. 29]. А опекуны вносят сюда еще и свою лепту. Правда, революции ничего не изменят в подобном состоянии, так как они только добавляют новый предрассудок к старым, «которые служат вожжами для огромной бездумной толпы» [2, с. 31]. Что Кант, напротив, считает фундаментальным — так это свобода, а именно — как он полагает — самая безвредная из всех свобод: «свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом» [2, с. 31]. Здесь Кант — при этом, как представляется, он приближается к позиции Мендельсона, разделившего [понятие] «человек» на человека как человека и человека как гражданина, — совершает деление применения разума на публичное и частное. При этом в просвещенчески-абсолютистский «век Фридриха» («*Rassurden, soviel es Ihnen beliebt, und von welchem Sie beliebt, nur schuldig zu seyn!*» [2, с. 36]) он может достичь того (и это, по моему мнению, тогда принципиально выходит за пределы концепции Мендельсона), что человек в «частном», т.е. в служебной сфере, исполняет свои обязанности надлежащим образом, следовательно, он должен повиноваться тому, что ему предписывает его консистория, или министерство, или Генеральный штаб — как пастору, финансовому чиновнику или офицеру. Здесь не нужно рассуждать. Но всегда и при любых обстоятельствах он должен все-таки также иметь возможность и обязан использовать ее в интересах просвещения — в качестве ученого (а не в качестве «человека на службе») публично подвергать критике все, что с его точки зрения представляется достойным критики. Это, говоря словами Хабермаса, «структурное изменение общественности» есть вполне буржуазный вызов все еще господствующему повсюду в Европе абсолютизму. Герд Ирлиц по этому поводу пишет в своем справочнике о Канте: «Кант задает тон языку решительной антиабсолютистской направленности, который в целом относится к республиканскому крылу европейского просвещения. Духовная свобода индивида, будучи оплотом всякого дальнейшего прогресса, всецело рассматривается как социальное

устройство и потенция человека. Свободное мышление изменит нравственность народа и затем возвысится в ранг либеральных принципов правления» [4, S. 417]. Требование согласия разума и воли в трансцендентально-критическом субъекте, который, покинув свои рамки, предстает перед публичностью общества и который действует, исходя из своего формального принципа категорического императива, представляет собой переход от прежнего просвещения к «новому образу мышления», которому теперь уже не нужно, как маркизу Поза в пьесе Ф. Шиллера «Дон Карлос», выражать требовательную просьбу, обращенную к деспоту Филиппу Испанскому: «Дайте свободу мысли, сэр!». Кант призывает самого субъекта завладеть свободой мысли, ведь «люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не будет стремиться намеренно удержать их в нем» [2, с. 36]. Это, возможно, и есть как раз тот самый последовательно продуманный Кантом во всех областях [его философии] «коперниканский поворот», который позволил его сочинению стать апогеем философского определения просвещения вплоть до наших дней, в то время как другие попытки определить его, выраженные в дискуссиях 80-х годов XVIII века (пожалуй, несправедливо, как мы говорили по отношению к Моисею Мендельсону), исчезли в горниле истории.

Конечно, проект «Просвещение» с тех пор продолжили писать на новый лад – способом критического трансцендентализма. Разум мог спастись, поднявшись в более высокую сферу и критически призвав свое время к ответу. Разуму открылся путь в великие мировоззренческие и философские модели немецкого идеализма от Фихте через Шеллинга к Гегелю, и он пережил диалектический полет высь, пока опять не разбился, потерпев неудачу перед лицом требований новой политической и общественной практики. В начале этого процесса, в знаменитые 40-е годы XIX столетия, после смерти Гегеля стоят Фейербах, младогегельянцы, Кьеркегор и Маркс, а в конце этого столетия появляется ницшеанская тотальная критика просвещения от имени «нового Просвещения».

Список литературы

1. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999. С. 247–459.
2. *Кант И.* Ответ на вопрос: «Что такое просвещение?» // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. / под общ. ред. А. В. Гульги. М., 1994. Т. 8. С. 29–37.
3. *Biester J. E.* (псевдоним – E. v. K.) Vorschlag, die Geistlichkeit nicht mehr bei der Vollziehung der Ehen zu bemühen // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift” / Hrsg. W. Hinske. Darmstadt, 1990. S. 95–96.
4. *Irritz Gerd.* Kant-Handbuch // Kant, Immanuel. Leben und Werk. Stuttgart; Weimar, 2002. S. 417.
5. *Mendelssohn M.* Über die Frage: was heißt aufklären? // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift”. Darmstadt, 1990. S. 444–451.
6. *Schneiders W.* Hoffnung und Vernunft // Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg, 1990. S. 31.
7. *Zöllner J. H.* Der Affe: Ein Fabelchen // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift” / Hrsg. W. Hinske. Darmstadt, 1990. S. 370.
8. *Zöllner J. H.* Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren? // Was ist Aufklärung? Beiträge aus der “Berliner Monatsschrift” / Hrsg. W. Hinske. Darmstadt, 1990. S. 107.

Об авторе

Герлах Ханс-Мартин – д-р философии, проф. философии Университета Иоанна Гуттенберга г. Майнца, Германия, conrath@uni-mainz.de

About author

Dr. Prof. Hans-Martin Gerlach, Faculty of Philosophy, Johannes Gutenberg University of Mainz, conrath@uni-mainz.de