

## Политическая антропология в немецкой классической философии

© В.В. Зубов

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации,  
Москва, 125993, Россия

*Рассмотрены политико-антропологические воззрения (взгляды на человека как участника политической жизни) выдающихся представителей классической немецкой философии — Иммануила Канта, Иоганна Готлиба Фихте, Фридриха Вильгельма Иосифа Шеллинга, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Изложена политическая антропология вышеперечисленных философов в соответствии с дедуктивным методом научного познания: вначале осмысляются общеполитические концепции и идеи (онтология, гносеология, этика), затем — собственно воззрения о месте человека в политической реальности и властных отношениях. Дано определение политической антропологии как совокупности знаний о человеке в контексте его участия в политике — политических процессах, институтах, конфликтах. Сделан вывод о том, что виднейшие мыслители немецкой классической философии не выработали единого политико-антропологического базиса: Кант мало интересовался политической проблематикой в сопоставлении с общеполитическими вопросами, Фихте воспринимал политическую действительность в разрезе перманентной борьбы дихотомической дуальности, где «Я» противопоставит «не-Я», Шеллинг отводил политике роль средства познания Абсолюта посредством применения интеллектуальной интуиции, для Гегеля политика была одним из этапов самодвижения Абсолютного духа, в рамках которого антропологическое измерение представлялось малозначимым.*

**Ключевые слова:** классическая немецкая философия, политическая антропология, онтология, гносеология, этика, Абсолют

Философия как метатеория, описывающая закономерности существования и функционирования бытия, не может обходиться без исследования человека. Более того, именно отдельно взятая личность есть конечная цель всякого философского знания. В этом отношении не является исключением классическая немецкая философия, в которой человек предстает не только как субъект познания, но и как активное творческое интеллектуальное начало. Индивид, содержащий компонент Духа или вовсе являющийся им, признается той силой, которая способна изменять и преобразовывать действительность, что бы ни понималось под ней. В контексте вышесказанного представляется интересным сужение персоналистского компонента классической немецкой философии до политической сферы — давнего объекта наших профессиональных наработок. Автор убежден в том, что рассмотрение проблемы человека как части политики в произведениях классиков немецкой

философской мысли, исследование политической антропологии в немецкой классической философии могут обладать важной теоретической значимостью и внести вклад как в философскую, так и в политическую науку. При этом до непосредственного исследования обозначенной проблемы следует сделать три важнейших замечания понятийного и методологического плана.

Понятийное замечание касается трактовки содержания политической антропологии. В настоящее время в обществоведении преобладает точка зрения, согласно которой политическая антропология — это наука, исследующая становление и эволюцию политических институтов и политических процессов на определенных ступенях общественного развития. Автор не ставит под сомнение правомерность данной трактовки политической антропологии, но вместе с тем отмечает, что в настоящей статье под политической антропологией будет пониматься совокупность знаний о человеке в контексте его участия в политике — политических процессах, институциях, конфликтах и т. д. Данная дефиниция носит служебный характер и не претендует на концептуализацию.

Первое методологическое замечание затрагивает определение объекта исследования. Важность данной операции обусловливается тем, что в философской науке имеется как минимум два подхода к определению немецкой классической философии. Согласно первому подходу, который развивался в философии советского периода, в состав немецкой классической философии помимо представителей идеалистического направления включался Л. Фейербах. Согласно второму подходу, немецкая классическая философия — это творческое наследие Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В данной статье классическая немецкая философия определяется на основе второго подхода.

Второе методологическое замечание охватывает логику изложения материала. Переход к социальным и политическим вопросам невозможен без подробной характеристики общефилософских воззрений авторов, ведь социальная и политическая философия, как правило, является экстраполяцией некой метатеории. В силу данной причины далее будем проводить исследование на базе дедуктивного метода, путем восхождения от общей философии к отраслевой.

**Априорная философия, деонтическая антропология и политическая непоследовательность И. Канта.** Иммануил Кант (1724–1804) является первым мыслителем среди представителей немецкой классической философии. В историко-философском дискурсе теоретическое наследие И. Канта принято подразделять на два периода: докритический (1746–1770) и критический (1770–1797) [1, с. 17]. Критический период характеризуется главным образом работами «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788),

«Критика способности суждения» (1790) [2, с. 252]. Поэтому, когда философскую систему Канта называют критической философией, имеют в виду именно второй период творчества мыслителя.

В докритический период Кант интересуется вопросами космогонии, антропологии, биологии и физической географии. В книге «Всеобщая естественная история и история неба» философ предлагает гипотезу, согласно которой Солнечная система возникла из разреженных частиц материи и развивалась на основе ньютоновских законов. Мыслитель отстаивает идею генеалогической классификации животных по происхождению, а в антропологии является поборником концепции естественной истории человеческих рас.

В критический период Кант отдаляется от натурализма и переходит к собственно философской проблематике. Его начали интересовать онтология, гносеология, логика, этика, что некоторым образом повлияло на его политические воззрения.

Онтология Канта исходит из допущения существования объективной реальности, которая имеет значение именно в эпистемологическом контексте (поэтому далее от проблемы бытия сразу переходим к проблеме познания). Такая реальность именуется вещью в себе, под ней понимается «непознаваемая реальность, о которой в теории познания имеется только предельно абстрактное “чистое” понятие (noümenon)» [1, с. 38]. И.С. Нарский, анализируя общую философию Канта, сделал вывод о том, что «в гносеологии о вещах в себе как таковых не может быть сказано ничего определенного — ни того, что они суть нечто божественное, ни того, что они суть материальные тела» [1, с. 38]. Человеческое познание имеет дело не с ноуменами, а с явлениями — феноменами, которые раскрываются посредством чувственного созерцания. В отличие от феноменов, ноумены находятся вне пределов опыта, т. е. носят трансцендентный характер.

Для философа познавательный процесс раскрывается в двух аспектах — эмпирическом и теоретическом. Кант утверждает: «Познание, есть или *созерцание*, или *понятие* (intuitus vel conceptus). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным, а понятие имеет отношение к предмету опосредованно, при посредстве признака, который может быть общим для нескольких вещей. Понятие бывает или *эмпирическим*, или *чистым*, чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется *notio*» [3, с. 292].

В ходе познания происходит контакт не с реальностью как таковой, а с заложенными в самом субъекте познания формами, что можно определить как замкнутость сознания в самом себе. По справедливому замечанию видного российского ученого-кантоведа Т.Б. Длугач, «смысл философского синтеза состоит в том, что синтезируется не предмет

чувственного созерцания с рассудочным понятием, а предмет, находящийся за границами опыта, с теоретическим знанием в целом, со знанием синтезируется... вещь сама по себе» [4, с. 300].

Человек, по Канту, обладает тремя познавательными способностями: чувственностью (чувственным созерцанием, которое является основой познавательного процесса, также именуется опытом — *Erfahrung*), рассудком (*Verstand*) и разумом (*Vernunft*). В историко-философской литературе при характеристике кантовской гносеологии делается следующее замечание: «В противоположность односторонности эмпиризма, с одной стороны, и рационализма — с другой, автор КЧР [«Критики чистого разума» — В.З.] разрабатывает такой критерий достоверности знания, который заключен во взаимном контроле чувственности и рассудка, гарантирующем истинность, выявляя затем и роль разума как в его отношении к рассудку, так и в особенности в проявлении сути идей метафизики в их претензиях на абсолютную достоверность» [5, с. 829, 830].

Чувственность — это способность к ощущениям, которые выступают в качестве контакта познавательного субъекта с заложенными в него априорными (доопытными) формами чувственного созерцания (их можно называть также априорными созерцаниями — *Vorstellungen*), которыми являются пространство и время. Кант в «Критике чистого разума» пишет об ощущениях следующее: «*Ощущение (sensation)* есть *перцепция*, имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть *познание (cognitio)*» [3, с. 292].

Пространство и время — это суть «чистое» созерцание, которое не связано с внешним воздействием и тем более не детерминировано им. Способность к «чистому» созерцанию имманентна человеку, внутренне присуща ему. Описывая предпосылки возникновения форм чувственного созерцания, Кант употребляет термин «трансцендентальный» — нечто, предшествующее опыту (*a priori*) и делающее опыт возможным. Таким образом, трансцендентальное — причина и условие чувственного созерцания, при этом и сами формы (пространство и время), и трансцендентальное априорны. Помимо двух априорных (трансцендентальных) форм чувственного созерцания, имеются такие априорные категории рассудка, как «единство, множественность, всеобщность (количество), реальность, отрицание, ограничение (качество), причина, действие, взаимодействие (отношение)» [6, с. 136].

Рассудок — это способность к понятиям и суждениям. Понятия ложатся в основу категорий, которые, как следует из воззрений Канта, не связываются с эмпирической базой. Само знание может выражаться лишь в форме суждений, которые подразделяются на аналитические и синтетические в зависимости от определенного отношения между

субъектом и предикатом. Субъект суждения — это «мысль о каком-то предмете... мысль — в содержании субъекта еще не раскрытая — об известной части признаков предмета» [7, с. 70, 71]. Предикат суждения — это «мысль об известной части содержания предмета, которую мы рассматриваем в этом суждении» [7, с. 69]. В аналитических суждениях предикат не дает нового знания о предмете сравнительно с тем знанием, которое и так мыслится в субъекте. В синтетических суждениях, напротив, предикат соединяется с субъектом, а не выводится из него закономерным образом. Синтетические суждения, в свою очередь, подразделяют на апостериорные и априорные. Апостериорные синтетические суждения основываются на той связи, которая установлена в ходе опыта. Априорные синтетические суждения с опытом не связываются, но существуют в составе совершенного знания.

Разум — это способность генерировать умозаключения, которые доходят до идей. Идея — это высшее выражение несовершенства познания, она обозначает лишь гипотетическое содержание ноумена, но ни в коем случае не является им самим. В «Критике чистого разума» Кант отождествляет идею с понятием разума. Идея для философа — это «понятие, состоящее из *notiones* и выходящее за пределы возможного опыта» [3, с. 292].

Этические представления Канта напрямую связаны с его социальной антропологией, притом что этика, учение о человеке, философия истории и религии и наука о государстве и праве входят в состав практического разума. Он, с точки зрения философа, обладает приматом над разумом теоретическим. Поэтому неудивительно, что вопросы морали довлеют над проблематикой научного познания.

Свое этическое учение Кант начинает с антропологии, с описания природы человека. Следует отметить, что мыслитель видит индивида дуалистично. С одной стороны, человек — часть мира ноуменов, т. е. трансцендентен, с другой — относится к эмпирическому миру. Из данной онтологической двойственности следует необходимость изложения двух этических концепций: одна (дескриптивная) подразумевает описание этических поступков с ориентацией на реальное существующее (*Sein*), другая (нормативная) делает упор на должное (*Sollen*). Таким образом, противостояние деонтической (этики долга) и консеквенциальной (этики, оценивающей моральность поведения по результатам) морали — основа этического учения Канта, причем надо понимать, что философ — последовательный и ригористический апологет этического нормативизма, «чистой» морали. Соответственно, Кант обосновывает нравственность автономной морали, которая «ориентирована на некий независимый будто бы от любых привходящих соображений и стимулов идеал» [1, с. 119]. Автономная мораль — это основа нравственной воли, которая является законом для самой себя. Следовательно,

практический разум предписывает себе принципы нравственного поведения априорно, т. е. вне связи с окружающим миром. В этом отношении автономная этика — прямая противоположность гетерономной, которая ищет основания поведения в условиях окружающего мира.

Любое этическое поведение, как следует из кантовской философии, подчиняется императивам. Императив — это норма, выступающая в качестве принуждения к поступку. Императивы бывают гипотетическими и категорическими. Гипотетический императив находится в прямой зависимости от условий и факторов внешней среды, он обуславливается той или иной заинтересованностью человека — полезностью поступка, личной выгодой, удовольствием. Поведение по велениям гипотетического императива признается Кантом допустимым, легальным. Такое поведение не осуждается, но не является моральным. Моральное поведение раскрывается именно в категорическом императиве, который, будучи выражением «чистой морали», априорен и инвариантен к условиям внешней среды. Кроме того, он носит аподиктический (безусловный) характер. Как и гипотетический, категорический императив следует из природы человека, но не эмпирической, а трансцендентной. Дополнительным разграничением легальности и моральности человеческого поведения является мотивация. Мотивацией для реализации гипотетического императива служит тот или иной интерес (желание выглядеть моральным человеком, стремление к нравственному превосходству и пр.), в то время как движущая сила жизни, по категорическому императиву, — следование принципу ради принципа, без его соотнесенности с социальным контекстом. Суть категорического императива практического разума состоит в следующем: надлежит поступать согласно тому субъективному принципу поведения, который может служить всеобщим законом.

Нетрудно заметить, что в вопросах онтологии, эпистемологии, этики и антропологии Кант апеллирует к общему концептуальному основанию — разграничению опытного (апостериорного) и доопытного (априорного). Как и в случае с познанием, где существуют некие изначально введенные категории (пространство и время), в этику и антропологию Кант вводит априорный категорический императив, который, в сущности, трансцендентен. Однако в этом вопросе мыслитель впадает в очевидное методологическое противоречие: если «чистый» нравственный закон трансцендентен, т. е., следуя логике, непознаваем, то как Канту удалось его сформулировать? Если категорический императив вытекает из трансцендентной (недоступной ни чувствам, ни рассудку, ни разуму) человеческой природы, то как, в принципе, можно что-либо о нем говорить? Более того, Кант, как последовательный нормативист, настаивает на полном и неукоснительном соблюдении категорического императива. Но если к трансцендентному можно лишь

асимптотически приближаться, не достигая его до конца, то способен ли человек соблюдать «чистый» нравственный закон, как того требует Кант?

Однако если между этикой и общей философией Канта имеется методологическая связь, то в вопросах политики, государства и права в кантовской философии она теряется. Характеризуя «естественное» право, Кант не связывает его с «чистыми» моральными установками или даже с эмпирической моралью, он рассматривает его в контексте легального соблюдения требований законов. «Естественное» право призвано, по его убеждению, укреплять моральную свободу личности, оно создает условия для соблюдения долга. При этом долг как следование категорическому императиву обособляется от правового долга, поскольку правовой долг касается не частной, а публичной сферы. Вместе с тем Кант не соединяет моральный и правовой долг, не устанавливает их действительное соотношение. Соответственно, становится непонятно, какому долгу следует отдавать приоритет — правовому или априорному категорическому императиву.

В вопросе определения государства Кант не является оригинальным. Для него государство — это объединение людей на основе правовых законов, цель существования которого заключается в обеспечении справедливости для всех его граждан. Данная интерпретация государства представляет собой реминисценцию социально-политических взглядов французских просветителей — идеологов Великой французской революции, что отмечается в кантоведческой литературе [8, с. 164].

Мыслитель называет три фундаментальных и неотчуждаемых принципа политики: свободу каждого члена общества, равенство всех подданных и самостоятельность каждого гражданина. Тем не менее Канта нельзя считать либералом, ведь свобода у него согласуется с необходимостью подчинения существующей власти вне зависимости от ее происхождения (легитимности), равенство граждан определяется равными отношениями между собой и неравенством перед правителем, а самостоятельность гражданина — отдаленный идеал, ведь люди, не имеющие собственности, не могут обладать какой-либо гражданской автономией.

Таким образом, можно заключить, что Кант не предложил в своей философской системе цельных взглядов на политическую антропологию. Во-первых, это связано с неоригинальностью и путаностью его политических взглядов, во-вторых — с небезупречностью этико-антропологических представлений и излишней увлеченностью абстрактным нормативизмом.

**Философия сверхсубъекта И.Г. Фихте. Политика как средство самосознания.** Творчество Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) во многом перекликается с работами Канта. Оба мыслителя разрабатывали проблематику категорического императива и занимали,

по сути, антиматериалистические позиции. Однако если философскую систему Канта характеризовать однозначно в качестве идеалистической не следует (в конце концов, он признавал существование объективного мира как «вещи в себе»), то мировоззрение Фихте имеет очевидный субъективно-идеалистический оттенок. Можно отметить, что его представления пронизаны стремлением к достижению некоего Абсолюта. С одной стороны, Фихте пытался преподнести философское знание как метатеорию («наукоучение»), которая должна являться методологическим базисом для остальных наук, частных по отношению к философии. С другой стороны, мыслитель сделал краеугольным камнем своего анализа категорию «Я», вокруг которой выстраивалось не только познание, но и вся действительность.

Если у Канта субъект познания (личность) обладает в первую очередь гносеологическими свойствами, то у Фихте трансцендентальное «Я» — это и эпистемологический и онтологический субъект одновременно. «Яйность» становится всеобщим началом мира, субъект и объект сливаются в ней. «Я» для Фихте начинается с осознания духом своей внутренней активности. Субстанциальность (бытие «Я») выступает в качестве следствия непрерывной деятельности. Без движения нет субстанции. Активность «Я» выражается через категорию силы, которая является неиссякаемым источником деятельности. «Принцип деятельности, возникновения и развития в себе и для себя, находится безусловно в ней самой, поскольку она действительно сила, а не в чем-нибудь вне ее; сила не возбуждается и не приводится в действие; она сама себя приводит в действие. Причина того, что *она развивается именно этим определенным образом*, лежит частью в ней самой, потому что она есть именно эта сила, а не какая-нибудь другая, частью вне ее, в условиях, среди которых она развивается» [9, с. 77] — пишет Фихте в работе «Назначение человека».

Следует отметить, что деятельность, в соответствии с философскими построениями Фихте, не тождественна практике. Под деятельностью он понимает интеллектуальную интуицию, ее вполне достаточно для творения и созидания мира. Как пишет Нарский, «активность мыслящей воли отражается сама в себе многократно и бесконечно, конституируя самосознание “я” как чистой активности» [1, с.187].

«Я» существует на основе трех фундаментальных законов:

- 1) «Я» утверждает себя само (setzt sich);
- 2) «Я» самоопределяет себя через «не-Я»;
- 3) самосознание есть единство «Я» и «не-Я».

Первый закон раскрывает субстанциальную природу трансцендентального «Я». Он означает, что «Я» — это причина самого себя, *causa sui*. Оно создает себя неким мощным актом, который есть не что иное как начало-толчок. Второй закон выражает стремление «Я» к самоопределению, возможному только через отчуждение, через противопо-

ставление себя противоположности, которой выступает «не-Я». Третий закон характеризует диалектическую природу самосознания, которое суть единство двух противоположностей — «Я» и «не-Я». Такой синтез нужен для того, чтобы раскрылась природа «Я» как одновременного сознания и действия. «Я» сознает свое абсолютное активное начало лишь постольку, поскольку отображается в «не-Я» как в своем продукте.

Важным вопросом, по мысли автора статьи, является раскрытие содержания фихтеанского «не-Я». По мнению исследователей, «“не-Я” включает в себя многообразие эмпирических «я» — личностей, людей и при-роду — «не-я», соотношение между которыми образует подчиненное противоречие, а соответственно, и подчиненное отчуждение внутри главной антитезы» [1, с.191]. Таким образом, «Я» не только ограничивает себя через «не-Я», но и разграничивает себя на эмпирические «я». Это означает, что субъективно-идеалистические представления Фихте, по крайней мере, не доходят до солипсизма, т. е. внутри самосознания признается реальность и объективность окружающего мира. Следовательно, «не-Я» можно рассматривать как собирательный образ окружающего мира, с которым абсолютное «Я» вступает в контакт, как бы «преодолевая» его. Однако здесь можно заметить диалектическое начало: с одной стороны, окружающий мир (природа и эмпирические «я») порождается Абсолютным «Я», с другой стороны — оно вынуждено преодолевать свое творение.

На основе восприятия «Я» как безусловно активного и созидającego начала Фихте строит понимание категорического императива, его концентрированным выражением является необходимость стремления к активности и свободе. Раскрывается фихтеанский категорический императив следующим образом:

- 1) внутри единой воли не должно быть противоречий в ее интерпретации;
  - 2) само действие (активность) надо рассматривать как цель;
  - 3) следует относиться ко всем эмпирическим «я» как к существующим для себя самих, из чего вытекает ограничение позитивной свободы;
  - 4) необходимо проявлять непрестанную активность, ибо только она способна преодолевать сопротивление «не-Я»;
  - 5) стремление к свободе — это важное предназначение человека.
- Таким образом, свобода становится основой морали, можно даже сказать, что свобода и есть мораль.

Следует, однако, понимать, что Фихте не пытается дать социальное или политическое определение свободы, он остается в рамках дихотомии «Я»/«не-Я». Для мыслителя свобода — это активный процесс освобождения от внешней зависимости, который состоит в постоянной борьбе с внешней средой, с «не-Я». Значит, «не-Я» — это не только

условие существования самосознания, но и неотъемлемый фактор прогресса и способ достижения свободы. При этом борьба трансцендентального «Я» с «не-Я», по мнению автора статьи, не представляет собой сугубо антагонистический конфликт между двумя образами единого самосознания. Преодоление (борьбу) следует рассматривать более широко, как процесс взаимодействия, адаптации, приспособления. Кроме того, нет смысла даже умозрительно побеждать «не-Я», ведь без него «Я» не существует в принципе.

Важным умозаключением Фихте является утверждение об историчности свободы. И, в сущности, это логично, ведь на каждом этапе общественного развития имеет место своя вариация «Я», которой противопоставит свое «не-Я» (условия жизни и эмпирические «я» соответствующего периода). Потому неудивительно, что Фихте трактует свободу посредством синтетического априорного понятия (в терминологии Канта), которое обладает высокой степенью абстракции. Свобода — это исторический процесс разрешения противоречий между «Я» и «не-Я».

Таким образом, самосознание, трансцендентальное «Я» — это ядро философской системы Фихте. Мыслитель не отступает от этой идеи и в своих политических воззрениях, что заметно отличает его от Канта, у которого между общей и социальной философией имеется очевидный разрыв. Сфера политического для Фихте не обладает самоценностью. Государство, по мнению мыслителя, — это всего лишь средство этического прогресса множества эмпирических «я» (т. е. людей), и когда люди достигнут необходимого уровня моральной свободы, политика, государство, законы и войны прекратят свое существование за ненужностью. Следовательно, политическая организация общества — это служебный, временный институт, который способствует достижению морального прогресса, т. е. освобождению.

Можно заключить, что философия Фихте представляет собой, по сути, антропологию. Индивид для Фихте раскрывается тройко:

- 1) как Абсолютное «Я»;
- 2) как постоянное двигательное активное начало, способное своими интеллектуальными действиями воспроизводить действительность;
- 3) как эмпирическое «я», которое, будучи составной частью «не-Я», вступает в противоречие (а точнее, во взаимодействие) с трансцендентальным «Я».

Политика и политические отношения — это средство морального прогресса и достижения свободы в имеющихся исторических пределах, цель — это перманентное движение самосознания путем преодоления своей противоположности.

**Философия тождества Ф.В.И. Шеллинга. Политика как развитие абсолюта и реализация субъективной интуиции.** В отличие от Фихте, который сделал узловым понятием своей философской

конструкции субъективно-идеалистическое трансцендентальное «Я», Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг (1775–1854) закладывает в основу своей интеллектуальной работы объективно-идеалистический Абсолют, представляющий собой тождество субъекта и объекта, не осознающий ни субъектности, ни объектности дух (die Intelligenz), бесконечную беспредметность, амальгаму идеального и реального, сознательного и бессознательного. Абсолют производит природу (мир материального), а затем — сознание людей (мир идеального в субъективном измерении) и продукты сознания, в том числе интеллектуальную интуицию. Сам Абсолют — это высшее начало, абсолютная тождественность, потому его нельзя мыслить ни как систему (потому что системы друг другу противоречат), ни как разнородность (потому что это противоречит абсолютной тождественности). Он познаваем исключительно посредством интеллектуальной интуиции. Данные философские построения Шеллинга принято называть трансцендентальным идеализмом.

На основе тождества субъекта и объекта Абсолют выделяет природную объективность, из которой, в свою очередь, рождается человеческое сознание (сфера субъективного). Однако природа диалектична: она не только объективна, но и субъективна, и субъектность ее обуславливается способностью к активности и производству (*natura naturand*). Таким образом, «развитие субъективности в природе приводит в конце концов снова к отождествлению идеального и реального, субъективности и объективности на духовной — на этот раз уже сознательной и осознанной — основе» [1, с. 217].

Идея тождественности материального и идеального в Абсолюте позволяет Шеллингу разделить философское знание на две ветви: натурфилософию (философию природы) и трансцендентальный идеализм (философию духа), причем развитие одной части философии позволяет углубить и дополнить другую. Данное тождество основано на том, что естественный мир выступает как условие реализации самосознания Абсолюта, причем данная связь видится скорее симбиотической, чем паразитической, ведь материальный мир тоже обогащается от совершенствования Духа.

Восприятие Шеллингом человеческой истории отталкивается от идеи развития Абсолюта и реализации субъектами творческой интуиции на пути их приближения к высшей силе. В субъективном разрезе цель исторического развития недостижима, ведь полное достижение Абсолюта невозможно, в силу чего такая цель во многом регулятивна. Данный подход можно экстраполировать в числе прочего и на политику, представляющую собой неотъемлемую часть исторического развития. Таким образом, человек как часть политической материи есть творческая интуиция, а его деятельность должна согласовываться с движениями Абсолюта и в то же время направляться на его достижение.

Однако ни политическая этика (например, категорические императивы Канта и Фихте), ни законы функционирования высшей силы (например, три основоположения трансцендентального «Я» Фихте) Шеллинг не рассматривает.

Шеллингианское понимание свободы во многом выглядит как рецепция взглядов Б. Спинозы, который связывал свободу с необходимостью. В философии Спинозы человек есть модус (единичная ограниченная в пространстве часть субстанции), который, как и субстанция в целом, обладает двумя атрибутами — мышлением и протяженностью. Модусы несвободны, они всецело подчинены необходимости. Очевидно, что человек не готов мириться с отсутствием свободы, поэтому ему приходится адаптировать свои представления о свободном к непреложной необходимости. Ранее при характеристике взглядов Спинозы на свободу автор статьи обращал внимание на следующее обстоятельство: «Ввиду того что Спиноза принципиально отделил субстанцию от модусов, получается, что необходимость и свобода несовместимы, а то, что модус (человек) выдает за свободу, является не более чем познанием причинно-следственных связей, носящих внешний характер. Таким образом, свобода — это то, что присуще исключительно субстанции и недоступно человеку» [10, с. 128]. Заимствование Шеллингом данного элемента спинозизма позволяет сделать вывод о том, что мыслитель отвергает взгляды Фихте на свободу как важнейший компонент этического идеала. «Непоколебимым в каждом высшем воззрении должно быть и то, что единичное действие следует из внутренней необходимости свободной сущности и поэтому само происходит с необходимостью, которую только не следует, что все еще часто происходит, смешивать с эмпирической, основанной на принуждении необходимостью (которая и сама есть лишь замаскированная случайность)... Именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностно *его собственное деяние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость» [11, с. 130, 131] — таково концентрированное выражение представлений Шеллинга о свободе, изложенное им в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах». Свобода не демонстрирует активное, творческое и созидающее начало субъекта, его способность к преодолению, она в некотором смысле подавляется необходимостью, которой, судя по всему, следует считать Абсолют.

Таким образом, можем заключить, что сфера политики у Шеллинга и у Фихте занимает побочное место. Шеллингу она представляется в качестве одной из сфер самосознания Абсолюта, Фихте — в качестве

средства на пути обретения свободы через борьбу «Я» и «не-Я». Человек в мире политического не является для обоих философов ценным исследовательским объектом и в то же время не воспринимается ими как значимый актор (самостоятельный участник) политической жизни.

**Г.В.Ф. Гегель: диалектика абсолютной идеи и политика как стремление объективного духа к свободе.** Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) вслед за Шеллингом развивал объективно-идеалистическое направление в философии, однако он отверг идею Шеллинга о полном тождестве субъекта и объекта в Абсолюте. Поскольку у Гегеля тождество и различие — это противоположности одного единства, то субъективное и объективное, с одной стороны, различаются, а с другой — совпадают. Субъект и объект в тождестве образуют субстанциальную основу мира, а различие между ними присутствует лишь в мышлении; только мысля себя само, мышление способно распасться на субъективное и объективное. Следовательно, для Гегеля вопрос о первичности и вторичности субъективного и объективного неактуален, ввиду того что реальное и идеальное едино.

Ключевая категория гегелевской системы — мышление, которое также именуется абсолютной идеей. Гегель характеризует последнюю следующим образом: «Абсолютная идея как разумное понятие, которое в своей реальности лишь сливается с самим собой, в силу этой непосредственности своего объективного тождества есть, с одной стороны, возврат к *жизни*; но она равным образом сняла эту форму своей непосредственности и имеет внутри себя наивысшую противоположность» [12, с. 288]. Синонимом абсолютной идеи следует считать бытие: «Бытие есть неопределенное непосредственное. Оно свободно от определенности по отношению к сущности, равно как и от всякой определенности, которую оно может обрести внутри самого себя. Это лишенное рефлексии бытие есть бытие, как оно есть непосредственно лишь в самом себе» [13, с. 139].

Мышление диалектично — оно и субъективная познавательная деятельность человека, и объективная реальность, первооснова всего сущего. Абсолютная идея находится в постоянном развитии. В своем движении мышление (бытие, определенное в себе) отчуждает бытие в форме материи (материя — отрицание Абсолюта), таким образом, материя — это инобытие мышления (наличное бытие). В дальнейшем материя стремится вернуться в самое себя, вследствие чего принимает форму «абсолютного духа» (речь идет о стадии «для-себя-бытие»). В «Науке логики» Гегель пишет, что «развертывание абсолютного — это его *собственное* действие, и притом такое, которое так же *начинается с него*, как и *приходит к нему*» [14, с. 176].

Сообразно разделению мышления на три составляющие, Гегель предлагает соответствующие части философской системы: логику,

философию природы и философию духа, способствующие исследованию различных ипостасей абсолютной идеи.

В области логики Гегель обозначил диалектический метод, который состоял в рассмотрении противоречивых сторон мышления. Если формальная логика, значимость которой философ не оспаривал, есть наука о мышлении, то гегелевская логика — это учение о бытии, ведь оно и мышление — суть одно и то же. Таким образом, то, что логика должна познавать, отождествляется с самим мышлением, а познание становится самопознанием идей ее собственного содержания. Понятие — это высшая форма мышления. Однако оно представляет собой не отражение объективной реальности, а само мышление. Понятия существуют лишь в мышлении, где они непрестанно развиваются и обогащаются внутренним содержанием, источником чего являются внутренне присутствующие понятиям противоречия. Принцип имманентной противоречивости как основы движения был перенесен Гегелем на исследование таких категорий, как бытие, ничто, становление, качество, количество, мера, случайность, необходимость, сущность, тождество, различие, противоречие, возможность и действительность. В частности, на диалектичность таких категорий гегелевской диалектики, как сущность и явление, обращает внимание М.Ф. Овсянников: «Сущность и явление, по Гегелю, едины и различны... Все категории бытия связаны *переходом* определений друг в друга» [15, с. 80].

Философия духа состоит из трех корпусов: субъективного духа (антропологии, феноменологии, психологии), объективного духа (права, нравственности, государства), абсолютного духа (искусства, религии и философии). Нетрудно заметить, что субъективный дух относится к сфере индивида, объективный — к социальным отношениям, абсолютный — к высшим человеческим потребностям. Политика, являясь сферой приложения интересов социальных сил и отдельных личностей, находится в области объективного духа. Свобода есть сущность абсолютной идеи («дух есть сознание некоторой для себя свободной предметной действительности» [16, с. 276]), она реализуется на уровне объективного духа, это означает, что государство и право (и, соответственно, политика) — это те сферы общественной жизни, которые направлены на реализацию идеи свободы. Государство — это высшее воплощение свободы, а право — регулятор свободы. Поэтому неудивительно, что политические воззрения Гегеля следует обозначать в качестве этатистских, государственнических. Впрочем, здесь можно заметить, что свобода находится на втором «уровне» гегелевской триады духа (субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух), что с неизбежностью направит абсолютную идею к третьей стадии, к отрицанию отрицания, т. е. к абсолютному духу. На завершающей стадии свободный дух посредством философии, религии и искусства вернется в себя обратно, обретя самоудовлетворение.

Можно ли говорить о том, что политическая антропология занимала Гегеля и следовала из его философской системы? И нет и да. Нет, потому что сфера политического рассматривалась мыслителем в рамках концепции Духа, который не есть человек в чистом виде. Да, потому что Дух диалектичен, он есть не только идея в чистом виде, но и человек. Значит, рассмотрение человека как участника политической жизни возможно.

По итогам анализа философских систем и взглядов Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля можно сделать вывод о том, что в классической немецкой философии не была выработана единая политико-антропологическая концепция. Кант в принципе был далек от исследования политического мира и места человека в нем, для Фихте политическая деятельность — это не более чем средство достижения морального прогресса на пути постоянной борьбы «Я» с «не-Я», для Шеллинга политика — это одна из сфер приложения интеллектуальной интуиции в целях познания Абсолюта, Гегель формулирует лишь предпосылки для исследования человека в контексте самодвижения объективного духа, к коему относится политическая сфера.

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] Нарский И.С. *Западноевропейская философия XIX века*. Москва, Высшая школа, 1976, 584 с.
- [2] Иовчук М.Т., Ойзерман Т.И., Щипанов И.Я. *Краткий очерк истории философии*. Москва, Мысль, 1971, 790 с.
- [3] Кант И. *Критика чистого разума*. Москва, Эксмо, 2014, 736 с.
- [4] Длугач Т.Б. *Две философские рефлексии: от Гольбаха к Канту. Сравнительно-исторический анализ*. Москва, Канон+, 2011, 352 с.
- [5] Соколов В.В. *Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблемам*. Москва, Академический проект, 2004, 912 с.
- [6] Бессонов Б.Н. *История философии: учебник*. Москва, Юрайт, 2010, 278 с.
- [7] Асмус В.Ф. *Логика*. Москва, Либроком, 2014, 392 с.
- [8] Нарский И.С. *Кант*. Москва, Мысль, 1976, 207 с.
- [9] Фихте И.Г. *Сочинения. В 2 т. Т. 2*. Санкт-Петербург, Мифрил, 1993, 798 с.
- [10] Зубов В.В. Свобода как философско-правовая и политическая категория: история вопроса. *Проблемы в российском законодательстве*, 2022, т. 15, № 3, с. 124–133.
- [11] Шеллинг Ф.В.И. *Сочинения. В 2 т. Т. 2*. Москва, Мысль, 1989, 636 с.
- [12] Гегель Г.В.Ф. *Наука логики. В 3 т. Т. 3*. Москва, Мысль, 1972, 371 с.
- [13] Гегель Г.В.Ф. *Наука логики. В 3 т. Т. 1*. Москва, Мысль, 1970, 501 с.
- [14] Гегель Г.В.Ф. *Наука логики. В 3 т. Т. 2*. Москва, Мысль, 1971, 248 с.
- [15] Овсянников М.Ф. *Гегель*. Москва, Мысль, 1971, 223 с.
- [16] Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. Москва, Академический проект, 2014, 494 с.

Статья поступила в редакцию 26.05.2023

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Зубов В.В. Политическая антропология в немецкой классической философии.

*Гуманитарный вестник*, 2023, вып. 3.

<http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2023-3-851>

**Зубов Вадим Владиславович** — канд. ист. наук, доцент Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, Департамент политологии.  
e-mail: [zubov305@yandex.ru](mailto:zubov305@yandex.ru)

## Political anthropology in the German classical philosophy

© V.V. Zubov

Financial University under the Government of the Russian Federation,  
Moscow, 125993, Russia

*The paper considers political and anthropological views (views on a person as a participant in the political life) of the prominent representatives of the German classical philosophy, including Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling and Georg Wilhelm Friedrich Hegel. It presents political anthropology of the above-named philosophers in accordance with the deductive method in the scientific knowledge. First, general philosophical concepts and ideas (ontology, epistemology and ethics) are comprehended, then actual views on the place of a person in political reality and power relations are conceived. Definition of political anthropology is provided as a body of knowledge about a person in the context of his participation in politics, political processes, institutions and conflicts. It was concluded that the most prominent thinkers of the German classical philosophy did not establish a unified political and anthropological basis. Kant was not much interested in the political issues in comparison with the general philosophical problems. Fichte perceived political reality in the context of permanent struggle of the dichotomous duality, where “I” was opposed to “not-I”. Schelling assigned politics the role of a means of knowing the Absolute by intellectual intuition. Politics for Hegel was one of the stages of the Absolute Spirit self-motion, where the anthropological dimension seemed to be insignificant.*

**Keywords:** German classical philosophy, political anthropology, ontology, gnoseology, ethics, Absolute

### REFERENCES

- [1] Narsky I.S. *Zapadnoevropeyskaya filosofiya XIX veka* [Western European philosophy of the XIX century]. Moscow, Vysshaya Shkola Publ., 1976, 584 p.
- [2] Iovchuk M.T., Oyzerman T.I., Schipanov I.Ya. *Kratkiy ocherk istorii filosofii* [Brief essay on the history of philosophy]. Moscow, Mysl Publ., 1971, 790 p.
- [3] Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 [In Russ.: Kant I. *Kritika chistogo razuma*. Moscow, Eksmo Publ., 2014, 736 p.].
- [4] Dlugach T.B. *Dve filosofskie refleksii: ot Golbakha k Kantu. Sravnitelno-istoricheskiy analiz* [Two philosophical reflections: from Holbach to Kant. Comparative historical analysis]. Moscow, Canon+ Publ., 2011, 352 p.
- [5] Sokolov V.V. *Istoricheskoe vvedenie v filosofiyu: Istoriya filosofii po epokham i problemam* [Historical introduction to philosophy: History of philosophy by epochs and problems]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2004, 912 p.
- [6] Bessonov B.N. *Istoriya filosofii: Uchebnik* [History of philosophy: Textbook]. Moscow, Yurayt Publ., 2010, 278 p.
- [7] Asmus V.F. *Logika* [Logic]. Moscow, Librokom Publ., 2014, 392 p.
- [8] Narsky I.S. *Kant* [Kant]. Moscow, Mysl Publ., 1976, 207 p.
- [9] Fichte J. G. *Sochineniya* [Works]. In 2 vols. Volume II. St. Petersburg, Mifril Publ., 1993, 798 p.
- [10] Zubov V.V. Svoboda kak filosofsko-pravovaya i politicheskaya Kategoriya: istoriya voprosa [Freedom as a philosophical-legal and political category: history of the question]. *Probely v rossiyskom zakonodatelstve — Gaps in Russian legislation*, 2022, vol. 15, no. 3, pp. 124–133.

- [11] Schelling F.W.J. *Sochineniya* [Works]. In 2 vol. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., 1989, 636 p.
- [12] Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, 1817 [In Russ.: Gegel G.V.F. Nauka logiki. V 3 t. T. 3. Moscow, Mysl Publ., 1972, 371 p.].
- [13] Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, 1812–1813 [In Russ.: Gegel G.V.F. Nauka logiki. V 3 t. T. 1. Moscow, Mysl Publ., 1970, 501 p.].
- [14] Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, 1816 [In Russ.: Gegel G.V.F. Nauka logiki. V 3 t. T. 2. Moscow, Mysl Publ., 1971, 248 p.].
- [15] Ovsyannikov M.F. *Gegel* [Hegel]. Moscow, Mysl Publ., 1971, 223 p.
- [16] Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, 1807 [In Russ.: Gegel G.V.F. Fenomenologiya dukha. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2014, 494 p.].

**Zubov V.V.**, Cand. Sc. (Hist.), Associate Professor, Department of Political Science, Financial University under the Government of the Russian Federation.  
e-mail: zubov305@yandex.ru