**Проблема происхождения государства у И. Канта, Т. Гоббса.**

Реферат по курсу «История социологии» студента I курса, II группы Никольского Даниила

Санкт-Петербургский Государственный Университет

Факультет Социологии

Санкт-Петербург 1999

**Введение**

Чтобы понять содержание теорий общественного договора и их места в развитии взглядов на происхождение общества и государства, необходимо кратко перечислить некоторые из известных концепций, в которых рассматриваются данные вопросы. Среди множества теорий и концепций следует назвать в первую очередь следующие:

По мнению Платона, общество и государство существенно не различались между собой. Государство было формой совместного поселения людей, обеспечивавшей защиту совместных интересов, территории, поддержание порядка, развитие производства, удовлетворение повседневных нужд.

У Аристотеля впервые появляется четкое разделение понятий общества и государства. Он полагал, что государство воплощает в себе систему отношений особого типа отношений господства и подчинения, которые он назвал политическими. Изучив различные формы государственного устройства древнегреческих полисов, он предложил в качестве идеальной теории, назвать политию, т.е. государство, в котором органически переплетались черты монархии, аристократии и демократии.

У средневековой Европы прочно утвердилось мнение о том, что государство есть результат творения бога, своеобразный договор бога и человека. Такой взгляд на происхождение государства называют теологическим.

В 17 - 18 вв. появляются теории, позже объединенные понятием теорий общественного договора. Подробно о них пойдет речь дальше. Эти теории, имевшие различные модификации, оказались чрезвычайно популярными и сохраняют свое значение поныне. Это, прежде всего теории Локка, Гоббса и, безусловно, Канта

Из других теорий происхождения государства, имевших большое значение в развитии человечества, следует назвать марксистскую теорию. Ее сторонники причину происхождения государства видят в классовой борьбе. Чтобы враждебные классы "не пожрали" друг друга, нужна сила, которая будет поддерживать порядок в обществе. Эта сила, защищая интересы господствующего класса, будет держать в повиновении классы эксплуатируемые.

Джон Локк - английский философ и политический теоретик, чей главный политический труд — "Два трактата о государственном правлении" (1690) — был вызван его убеждением в том, что монархи династии Стюартов стремились реставрировать абсолютизм. В первом трактате он опровергал аргументы о патриархальном происхождении политической власти. Ведь обязанность Человека перед Богом, согласно естественному праву, состоит в том, чтобы пользоваться своими особыми человеческими качествами — разумом и свободой воли. Сама политическая власть ограничена обеспечением условий, при которых люди могут преследовать эти цели. Это означает, что их собственность должна быть защищена, а под "собственностью" Локк понимал "жизнь, свободы и имущество". Политическая власть, таким образом, устанавливается людьми в естественном состоянии посредством договора, направленного на их более эффективную защиту; она осуществляется согласно вере, поддерживается негласным договором; соглашение может быть аннулировано, если власть либо проявляет некомпетентность, либо, что Локк считал вероятным, переступает границы веры. Поскольку гражданское правление поручается людям, которым, в конечном счете, нельзя доверять, то у народа всегда остается в резерве право на сопротивление — средство сдерживания возникающих абсолютистских и деспотических претензий. В выдвижении теории общественного договора и ограниченного конституционного правления Локк, должно быть, оказал гораздо большее влияние на американские колонии и их конституции после независимости, чем когда-либо на британскую политическую систему. Он был также ранним сторонником трудовой теории стоимости, где доказывал, что люди на законном основании присваивают землю из общего достояния, прибавлял к ней свой труд.

Подобно Гоббсу, главные доктрины Локка являются индивидуалистскими; в большей мере, чем у Гоббса, его предложения о гражданском обществе нацелены на интеллектуальную свободу, а также контроль и равновесие.

Английский философ и политический теоретик Томас Гоббс, предпринявший первую сознательную попытку выстроить "науку" Гражданского общества на основе первостепенных принципов, вытекающих из представления о том, чем был бы Человек в государстве, в котором отсутствовала бы всякая власть — политическая, нравственная и социальная. Его проект состоял в следовании дедуктивному рассуждению в геометрии, а первичные принципы были продиктованы как механистической, так и материалистической философией. Согласно его теории, общество подобно человеку — его простейшему элементу, есть машина. Чтобы понять, как оно функционирует, нужно вообразить его отдельно, разложить на простейшие элементы и затем заново сложить согласно законам движения компонентов. Гоббс различал искусственный '(сделанный Человеком) и естественный (сложившийся физически) мир. Человек может обладать лишь определенным знанием о том, что люди создали. Например, некоторое знание о геометрии, потому что она — творение людей. Подобный подход приемлем и к гражданскому обществу, построенному людьми. Сущность политического мышления Гоббса содержится в "De Cive" ("Гражданине") и "Левиафане" (1651). В них он стремился показать, что естественным состоянием Человека, при котором отсутствовала всякая власть и при котором он наслаждался естественным правом на все, что помогало его самосохранению, было нескончаемой борьбой, ибо не обеспечивалась защита его стремлений. Поскольку Человек обладал разумом, дававшим ему возможность познавать причины вещей, он был способен обнаруживать те принципы поведения, которым должен был благоразумно следовать ради собственной безопасности. Именно на этих принципах, называемых Гоббсом "удобными статьями о мире", люди согласились установить свое естественное право на все и подчиняться абсолютной суверенной власти. Выводы Гоббса указывают на монархическое правление, но он всегда был осторожен, когда касался этой темы, используя фразу "один человек или собрание людей". В те времена было опасно касаться роялистских и парламентских болевых точек.

Для одних мировоззрение Гоббса отражает буржуазный индивидуализм. Для других оно ближе кантианскому представлению о "моральном обязательстве". Поднятый Гоббсом вопрос - "проблема порядка", остается центральным в социологии.

Выдающийся немецкий философ Иммануил Кант, чья социальная и моральная философия наиболее известна двумя понятиями: человека, в котором детерминизм в феноменальном царстве не считается несовместимым со свободой действия, и категорического императива — метода управления свободным человеческим действием, иными словами, "действуй так, как если бы твои Действия принимались за образец всеобщего закона поведения" или "Думай, что случилось бы, если бы каждый поступал так же".

Огромное влияние Канта имеет ряд причин. Во-первых, это попытка встать между эмпиризмом и идеализмом. Во-вторых, благо, даря разделению феноменального и ноуменального, а также концепции человека, обеспечивающей основу многочисленным различиям между естественными и социальными науками. Именно эти принципы определили отношение И. Канта к проблеме к проблеме происхождения государства , чему и посвящена его работа «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане.»

 **Основная часть.. Формирование кантовских представлений о становлении государства в сравнении с теориями Т. Гоббса.**

Во Франции теории Прогресса имели по преимуществу форму анализа исторического процесса, претендовавшего на эмпирическую, так сказать, истинность, то в Германии дело обстояло иначе. Здесь умозрительный и дедуктивный характер теории Прогресса явно выступал на передний план уже у Гердера, пытавшегося фундировать его "космологически", с помощью ссылок на факты, взятые из самых разнообразных научных областей (однако сразу же получавших у него характер риторических заверений) Канта, в своей работе "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане" сформулировал фундаментальные принципы теории прогресса, он вообще предпочитал оставаться в области философского анализа и логической дедукции. Здесь, очевидно, кроется основная причина того, что историки социальной мысли (не говоря уже об историках социологии), как правило, "минуют" Канта, говоря об основоположниках теории прогресса. И это несмотря на то, что даже О. Конт, которому удалось познакомиться с кантонскими размышлениями о прогрессе уже после того, как сложилась и была обнародована его собственная концепция, выразил полную солидарность с их автором, признав за ним несомненный приоритет в деле философско-теоретической разработки идеи прогресса.

Целью названной работы Канта было - "логически-точное" определение понятий, имеющих непосредственное отношение к теории Прогресса, а также "тщательное различение и доказательство принципов", которые Кант закладывал в ее основание. В соответствии с этой идеей "философски мыслящий историк" должен был бы "показать, насколько человечество в различные периоды приближалось к этой конечной цели или удалялось от нее и что следует делать для достижения ее".

Сама же она представала, таким образом, как цель общечеловеческого Прогресса, т.е. поступательного развития, которое, согласно Канту, можно проследить в истории Человечества, взятого в целом, именно как рода, а не в качестве простои суммы индивидов или их наиболее выдающихся представителей. И взятого как раз в соотнесенности с целью, которую мог бы осуществить лишь род человеческий как некое целостное единство, а не отдельные индивиды, группы людей или отдельные народы. Поскольку цель эта - достижение "наисовершеннейщего государственного устройства" достижима только для Человечества, взятого к тому же на всем протяжении его "всеобщей истории", т.е. во "всемирно-гражданском плане". Эту идею Кант и спешит понятийно артикулировать и логически последовательно развить, свой текст, посвященный разъяснению и обоснованию этой идеи, Кант начинает с различения метафизически понятой свободы воли и ее, этой воли, проявлении - человеческих поступков. Сколь бы свободной ни считалась воля сама по себе в различных системах метафизики, в этих своих "проявлениях" она подобна "всякому другому явлению природы", которое обусловливается "общими законами природы" [стр. 7]. Но чтобы постичь эти законы, нужно брать человеческие поступки не в их обособленности, и отношении к соответствующим индивидуальным волевым актам, а в их совокупности. И если бы исследователь рассматривал "действия свободы человеческой воли о совокупности", то история могла бы раскрыть перед ним свой закономерный ход [стр. 7]. Ибо то, что, взятое в разрозненности, предстает в каждом отдельном случае "запутанным и не поддающимся правилам", выглядит совсем иначе в массе, человеческих поступков, т.е. уже не в отношении к индивиду, а в отношении "ко всему роду человеческому" [стр. 7]. В качестве примера такого "омассовляющего" - подхода к рассмотрению "проявлений воли" множества индивидов у Канта\* выступает статистика, которая делала в это время первые, но в высшей степени впечатляющие шаги, побудившие к размышлениям и выводам далеко не только "эмпирико-социологического" свойства.

Канта впечатляют статистическое исследование браков, выявляющие определенные закономерности, не зависящие не то что от «свободной воли» людей, но от их воли вообще, важно, что в данном случае речь идет именно об интимных сфере взаимоотношений людей, где "свободная воля имеет столь большое влияние", здесь человеческие контакты "кажутся не подчиненными никакому правилу, на основании которого можно было бы наперед математически определить" результирующее число браков. Отсюда Кант и делает вывод о том, что, во-первых, человеческий род существует как некая целостность, которая, во всяком случае, не менее реальна, чем существование отдельных индивидов. А во-вторых, эта целостность подчинена своим особым законам, которые действуют на подсознательном уровне, подталкивая людей к совершению неведомых им замыслов. Кант называл эти законы "целями природы".

"Отдельные люди и даже целые народы, - пишет Кант, эксплицируя этот второй вывод, - мало думают о том, что когда они, каждый раз по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались" [стр. 8]. Однако любопытно, что еще раньше, чем он сделал такой вывод, Кант сформулировал тезис: смысл которого в том, что цели человеческого рода определяет общий характер развития человечества, как его фундаментальный закон. "Закономерный ход", который, по словам Канта, "можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому", - это "неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его задатков", - т.е. закон прогресса человеческого рода как целого, не зависящего в своем поступательном шествии от прогресса (или, наоборот, регресса) индивидов, которые его составляют, - если не абсолютно, то уж, во всяком случае, относительно. Тем более что цель такого Прогресса - это, не стремление самих людей поглощенных своими эгоистическими стремлениями, а стремление самой природы, которую дано постичь людям озабоченным не только своими судьбами, но философскими мыслями.

Мотивируя это противоположение общечеловеческого эгоистическому и т.д., невозможно спокойно жить, когда видишь, как действуют эти два начала на великой мировой арене, - пишет он, противополагая поступки людей инстинктивному поведению животных, с одной стороны, и планомерной и согласованной деятельности "разумных граждан мира" (ожидаемой философом в отдаленном будущем) - с другой. - Тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, обнаруживающейся, что, в конечном счете, все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, злобы, желания разрушения. И, в конце концов, так и не понятно, что же представляет из себя наш род, убежденном в своих преимуществах" [стр. 8].

Это общее впечатление и побуждает Канта отказаться от попыток искать человечески разумную цель истории, предстающую как закон, какому люди могли бы подчиняться сознательно, сообразуя с ним свои индивидуальные действия, которые действительно предстали бы, тогда как объединенные общим планом и осознанным единством цели. "Для философа, - заключает он это свое, прямо скажем, достаточно грустное, рассуждение, - здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную собственную цель нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы [стр. 8].

Парадоксальная ситуация: при попытке открыть в хаосе человеческих действий, из которых сплетается история, что-нибудь осмысленное, отвечающее требованиям разума, Канту приходится апеллировать не к осознанным целям и действиям самих людей, а к Природе. Пытаясь разгадать ее цели в хаосе человеческого неразумия, он стремится найти "естественный" закон там, где люди не озаботились тем, чтобы утвердить закон своего собственного разума. Однако если бы при этом удалось "напасть на след", как скажет впоследствии Маркс, "естественного", вернее, "естественноисторического" (как уточнял автор "Капитала") закона, предоставив природе "произвести того человека, который был бы в состоянии" разгадать се "план", предначертанный истории человеческого рода, это было бы величайшим открытием. Открытием, вполне сопоставимым, по словам Канта, с открытиями "Кеплера, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона, объяснившего эти законы общей естественной причиной" [стр. 8].

Перед нами, как видим, очередная попытка встроить проблематику социальной философии (в данном случае философии истории), точнее: проблематику теории прогресса, в общий корпус математического естествознания. Идея Гоббса, поставившего под знак "универсальной математики" (всеобщей математизированной науки) то, что у Копта будет названо впоследствии социальной статикой - учением о "социальном порядке", получила у Канта дальнейшее развитие. Он попытался включить в тот же корпус научного знания (обогащенного к его временам новыми открытиями в области биологии) и то, что Конт назовет в недалеком будущем социальной динамикой, понимая под нею главным образом свою версию теории Прогресса.

Свою идею Кант обосновывает строго дедуктивным образом, эксплицируя ее с помощью десяти аналитически расшифровываемых постулатов. Согласно первому постулату, заимствованному из биологии, "все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития" "Это, - разъясняет он, не оставляя никаких сомнений относительно характера научной модели, на которую при этом ориентируется, - подтверждают внешнее наблюдение над всеми животными и изучение их анатомии" Человеческий род он рассматривает "об аналогии с индивидуальным биологическим организмом, когда подчеркивает при этом, что "орган, не имеющий применения, устройство, не Достигающее своей цели, представляет собой противоречие в телеологическом учении о природе" (стр. 8-9). И хотя слово - "устройство", взятое само по себе, наталкивает на механистические ассоциации, слово "орган", с которым оно отождествляется по смыслу, вводит его в круг органицистских представлений. Когда же мы далее читаем в заключении этого первого положения" (действительно лежащего в основе всей последующей кантовской дедукции): "если мы отказываемся от этих основоположений, то имеем не закономерную, а бесцельно действующую природу", где "вместо разума становится случай", - мы уже не сомневаемся относительно природы той закономерности и целесообразности, которую Кант готов рассматривать как "естественную" - в отличие (если не в противоположность) "разумной", закономерность, которой, согласно Канту, подчинено - социально-историческое - развитие человеческого рода как целого, - совершенно аналогична, по его убеждению, биологически-телеологической. А в рамках этой закономерности, как мы уже прочитали в преамбуле к рассматриваемому тексту, индивидуальное развитие организма подчинено целям самосохранения рода, к которому он принадлежит, и способ, каким достигаются эти цели, предопределен "определенным планом природы".

Но в чем заключаются эти самые "природные задатки" человека, которые, как и задатки каждого живого существа, предназначены, согласно "первому положению" Канта, "для совершенного и целесообразного развития"? Это. Как мы читаем во "втором положении", "Природные задатки..., направленные на применение его разума" [стр. 9]. Причем, как тут же уточняет Кант, не давая уклониться от принятой им биологической модели, речь идет здесь о задатках, которые - опять-таки — «"развиваются" полностью не в индивиде, а в роде», ничем не отличающемся в этом отношении от остальных органических родов природы. А ведь это - "природные задатки" разумного существа, которое - в этом своем качестве - является единственным на земле.

Что же касается самого разума, наделенность которым отличает человека от всех других природных существ, то его важнейшая особенность - "это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил", это безграничность его замыслов [стр. 9]. Так что даже если и считать эту - уникальную - способность даром природы, то нельзя не признать и другого: того, что ее собственное специфическое содержание выталкивает ее за границы, положенные ей природой. А, согласившись с этим, пришлось бы заключить, что в виде разума природа одарила свое порождение - человека - такой способностью, которая с необходимостью должна выводить его за ее собственные границы. В этом смысле человек как разумное "существо" оказывается парадоксом природы.

Сверхприродный, так сказать, характер человеческой разумности находит свое выражение уже в том, что в отличие от других - "естественных" - способностей, "сам разум, - согласно Канту не действует инстинктивно, а нуждается в испытании, упражнении и обучении, дабы передвигаться от одной ступени проницательности к другой" [1, 9]. Предполагается, что другие способности, которыми обладают животные, уже "даны" им в неизменном виде, тогда как разум, это собственно человеческая способность, если воспользоваться излюбленным словоупотреблением неокантианцев, не "дан", а "задан": как способность, которую предстоит еще развивать и которая, собственно, только в этом развитии и заключается. Вот почему каждому человеку нужно непомерно долго жить, чтобы научится использовать свои природные "задатки" А если поставить вопрос развитии этих задатков шире (учитывая принципиальную безграничность их развития), то придется сделать и более радикальный вывод. Коль скоро природа «установила лишь краткий срок на самом деле"), "то ей нужен, быть может, необозримый ряд поколений, которые последовательно друг другу свое просвещение, дабы, наконец, довести задатки в нашем роде до той степени развития, которая полностью её цели".

Как видим, Прогресс, понятый как поступательное развитие Просвещения, передаваемого от одного поколения людей к другому, от другого к третьему и т.д., что и составляет подлинное содержание истории человечества, выводится из своеобразия такой специфической, но «естественной» способности человека, как Разум. Ибо лишь эта способность, по Канту подобно тому, как действует животный инстинкт, а нуждается в испытании, упражнении и обучении", которые - в принципе –не могут быть замкнуты временными рамками индивидуального существования отдельного человека или даже всего его поколения, а разомкнуты «необозримый ряд» человеческих поколений, т.е. - на бесконечность истории (бессмертного) человеческого рода.

Цель природы, стремящейся, с присущей ей "естественной необходимостью", к "совершенному и целесообразному развитию" всех задатков, которыми она одарила все живые существа, побуждает ее способствовать развитию таких "природных задатков" человека, какие направлены на применение его разума". А поскольку эта задача может быть решена лишь в процессе бесконечной смены человеческих поколений, передающих друг другу свое Просвещение, постольку она же, эта Природа, оказывается матерью Истории, выводящей человеческий род за его '"огненные" границы. Природа оказывается, таким образом, и матерью и повивальной бабкой истории, понятой как история просвещения Человечества.

Таким была философски обоснована связь просветительства с эволюционизмом. Связь, необоснованность которой изначально составляла фундаментальную проблематику просветительских теорий три подтачивавшую прогрессистскую социальную философию в двух пунктах. Во-первых, там, где приходилось как-то сглаживать между рационалистическим "абсолютизмом" просветителей и идеей исторического развития (а значит, и исторической относительности). А во-вторых, там, где возникал, властно требуя своего решения, вопрос о «естественной необходимости» Природы, с одной стороны, и необходимости разумной (совпадающей с моральной обязательностью и непреложностью)- с другой. Результатом обоснования упомянутой связи открывалась перспектива включения социального знания в структуру научности нового типа (по-прежнему ориентированной математически). Речь идет о типе научности, натуралистическом в точном смысле этого слова, поскольку в нем место оттесняемого на второй план (если не вытесняемого вообще) механицизма с его идеей социальной статики, т. е. социального порядка, вступал биологический эволюционизм с его идеей социальной динамики, т.е. социального роста и развития, толкуемого как Прогресс.

Вот она, заключительная формула этого примирения Природы и Истории на почве постулата о необходимости "совершенного и целесообразного развития всех природных задатков", включая и те, которые относятся к "применению разума": "...Довести задатки в нашем (Человеческом) роде до той степени развития, которая полностью соответствует ее (Природы) целям. И этот момент должен быть, по крайней мере, в мыслях человека, целью его стремлений, иначе природные задатки следовало бы рассматривать большей частью как бесполезные и бесцельные, а это свело бы на пет все практические принципы и позволило бы заподозрить природу, мудрость которой должна служить правилом при рассмотрении всех прочих установлении, в том, что только с человеком она сыграла глупую шутку" [стр. 9].

Все это соответствует внутренним потребностям Природы, или, как предпочитает иногда выражаться Кант, тому, чего она "хочет". Но не только это. Так, пишет он, формулируя третье основоположение своей концепции "всеобщей истории во всемирно-гражданском плане", "природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существа, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом". В данном случае "механическое" означает то, что совершается с автоматизмом – и бессознательностью инстинкта.

"Природа, - разъясняет Кант свою мысль, - не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже это было ясным свидетельством ее намерения наделить его (способностями)". Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (...), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли, - все это должно быть исключительно делом его рук"

Имея в виду чисто биологическую "недостаточность" человека, которую больше столетия спустя положит в свое основание антропологическая философия и социология, Кант говорит о чудесах экономии, которые демонстрирует природа в отношении человека: «Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скупо наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на вьющую потребность, как если бы она хотела, чтобы человек, когда он от величайшей грубости возвысится до величайшей искусности, до внутреннего совершенства образа мыслей (поскольку это возможно на земле) и благодаря этому достигнет счастья, - чтобы только он воспользовался плодами своих трудов и был обязан только самому себе»

Да и само "счастье", которое вскользь упоминает здесь Кант, рассматривается им не столько в аспекте наслаждения человека созидаемым им изобилием, сколько с точки зрения углубляющегося и нем сознания, что всем этим изобилием он обязан самому себе, своей свободной воле побуждающей его к труду, прежде всего в силу его трудности, в преодолении которой утверждается человеческая воля к самоопределению. «Похоже на то, - продолжает Кант свое рассуждение о "величайшей бережливости", обнаруженной природой в смысле наделения человека такими "дарами", которые могли бы препятствовать развитию его свободной воли именно в этом направлении, - что она рассчитывала больше на его разумную самооценку, чем на его внешнее благополучие. Ведь на этом пути человека ждут неисчислимые трудности. Кажется, однако, что природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия» [стр. 10].

При этом, однако, возникает парадокс, грозящий разрушить этический фундамент кантовской теории Прогресса, предполагающей нерасторжимую связь между постоянными трудовыми (в самом широком смысле) усилиями, которые приходилось и все еще приходится прилагать человеку, чтобы компенсировать свою телесную "обделенность" и "недостаточность", с одной стороны, и его волей к самоопределению, стремлением к нравственному самосовершенствованию, словом, к духовному прогрессу - с другой. Не начнет ли ослабевать эта воля по мере того, как человек будет дальше и дальше продвигаться по пути создания все более благоприятных внешних условий своего существования, компенсирующих, так сказать, эту самую "обделенность" и "недостаточность"? А если нет, то не обнаруживается ли тогда какая-то несправедливость, заключающаяся в неравномерном положении, в каком оказываются здесь все прошлые и нынешние поколения по сравнению с тем, в каком, в силу общего Прогресса, должны оказаться поколения, которым посчастливится жить в более или менее отдаленном Будущем?

«...Всегда удивляет, - задавался Кант этим "проклятым вопросом", то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, пре начертанное природой, и чтобы только, позднейшие, поколения, имели, счастье, жить, в, этом, здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем». Кант не дает ответа на этот свой вопрос, который для него тем более труден, что, ведь, и сама Природа, как он трактует ее "пожелания озабочена не столько "счастьем" человечества, сколько его непрерывны нравственным совершенствованием (Прогрессом).

А ведь оно было изначально связано с вещами, достаточно далекими от "счастья" и в лучшем случае вызывавшими стремление к нему. Обладание им откладывалось на будущее, а потому с необходимостью, а вовсе не случайно должно было стать уделом грядущих поколений. К этому вел внутренняя логика "плана" Природы, которая (вместе с Кантом) ценил нравственное достоинство Человечества неизмеримо выше, чем счастье отдельных людей. Отсюда и заключительный аккорд всего этого кантовского рассуждения: "Но каким бы загадочным ни казался такой порядок он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род, которых бессмертен, должны достигнуть полного развития всех своих задатков"

А вот как та же общая схема соотношения простейших средств и далеко идущих "планов" Природы предстает у Канта и четвертом основоположении его трактата. "Средство, - пишет он, - которым природы пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей - это Антагонизм их в обществе, поскольку он, в конце концов, становится причиной их законосообразного порядка" [стр. 11]. Под "антагонизмом" Кант понимает некое амбивалентное, как сказал бы Фрейд, свойство люден, которое он определяет как "недоброжелательную общительность". То есть одновременную склонность людей к общению и обособлению, - так объединяет Кант и рамках единой формулы два человеческих свойства, одно из которых положил и основу своей конструкции Гоббс.

Задатки этого антагонизма двух взаимоисключающих свойств человека "явно заложены, - по словам Канта, - в самой природе человека. "Человек имеет склонность обижаться с себе подобными, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т.е. (вспомним первый и второй постулаты кантовского трактата чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление уединяться (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство - желание нее сообразовывать только со своим разумением - и потому ожидает отовсюду сопротивление, 'гак как он сам по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим" [стр. 11].

И как видим, то, что согласно Гоббсу. Способствовало разобщению люден и увековечению их естественного состояния, у Канта - будучи "спаренным" со своей противоположностью - способствует цементированию общества, содействуя возникновению и развитию культуры, утверждающей "общественную", а не до- или противообщественную ценность человека. В итоге - не только "постепенно развиваются все таланты, формируется вкус", но ("благодаря успехам просвещения") "кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различения в определенные практические принципы"

Но главное заключается здесь в том, что таким способом удается (разумеется, опять-таки "со временем") «патологически (т.е. насильственно не без внешнего противодействия одной из фундаментальных "естественных" склонностей человека. Вынужденное согласие к жизни в обществе превратить, в конце концов, и моральное целое» [стр. 12]. Ибо. Подчеркивает Кант эту свою мысль и против Гоббса, «без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно дол жен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, (т.е.) в условиях полного единодушия, умеренности, взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше... Человек хочет согласия, не природа лучше знает, что для его рода хорошо, и она хочет раздора»

Состояние "войны всех против всех" оказывается, таким образом "естественным" в более глубоком смысле, чем 'гот, какой придавал этом понятию Гоббс. Он характеризует, согласно Канту, не только "до-общественный" этап человеческой истории, но - прежде всего - именно "общественный", культуротворческий ее этап.

Человек "желает жить беспечно и весело, - резюмирует Кант четвертое основоположение своей концепции прогресса, давая волю своему истинно протестантскому пафосу, - а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумной избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побуди тельные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие человека к новому напряжению сил и. стало быть, к большему развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом..." [стр. 12].

В рамках этой концепции не остается места "духу зла", существующему отдельно от Творца и пытающемуся разрушить его общий замысел, внося начало разъединения и раздора. "...Здесь вовсе не при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великолепное устроение созданное творцом, или из зависти портит его" [стр. 12]. Злое начало - «радикально злое» в человеческой природе - является таким же орудием в руках Бога, как и доброе (общительное, объединяющее и т.д.) И складывается такое впечатление, что Бог (в изображении Канта) пользуется этим инструментом в целях воспитания человеческого рода как целого даже едва ли не больше, чем вторым, предполагающим пробуждение в людях позитивных чувств доброты и общительности.

Это - Гоббс, осмысленный в духе конца XVIII в., Гоббс с его достаточно пессимистическим взглядом на "естественные" свойства человека. Взятого в отдельности, и надеждами только на то, что люди смогут "блокировать" эти свойства лишь совместно, создав искусственную машину под названием Государства. Только у Канта, в отличие от Гоббса, эта машина называется культурой, - причем она в его изображении не столько блокирует "радикально злое" в человеке, сколько стилизует его, предоставляя людям самим подавлять его "чрезмерные" проявления, пользуясь их врожденной завистливостью и недоброжелательностью.

...И совсем уж по-гоббсовски ставит Кант свою проблему воспитания человеческого рода, формулируя пятое основоположение своего социально-философского трактата: "Величайшая проблема человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа. - Пишет он, - достижение всеобщего правового гражданского общества" [стр. 12]. Подобно Гоббсу великий немецкий мыслитель считает эту проблему разрешимой лишь на уровне общественного целого. И точно так же как его английский предшественник считает, что решать эту проблему людей заставляет сама природа. Однако, - и здесь кончается единство гоббсовски-кантовской постановки вопроса и обнаруживаются глубокие расхождения этих двух мыслителей, - и понятие "человеческого рода", и понятие 'гражданского общества" Гоббс и Кант трактуют существенно (если не сказать - принципиально) различным образом. Первое из этих понятий Гоббс трактует в духе средневекового философского номинализма, с необходимостью оборачивающегося при переходе к рассмотрению общества социологическим номинализмом. Кант же склоняется скорее к его трактовке в духе средневекового реализма, особенно сильно сказывающегося в трактовке истории человеческого рода - именно этого рода, прежде всего (и только затем отдельных индивидов его составляющих) как истории его культивирования, нравственно-духовного воспитания. Не менее существенны различия подходов Гоббса и Канта к проблеме гражданского o6щества.

Во-первых, Кант - в противоположность Гоббсу - не столько отождествляет гражданское общество и государство, сколько различает их, отдавая явный приоритет первому, Во-вторых, он ставит вопрос о всеобщем гражданском обществе, т.е. о гражданском обществе, которому предстоит охватить все человечество, не ограничиваясь рамками отдельных государств как обособленных национально-территориальных образований. В-третьих, гражданское общество в понимании Канта не столько противостоит "естественному состоянию" (как противостоит ему искусственно созданный гоббсовский Левиафан - это огромная машина подавления агрессивных инстинктов людей), сколько использует его негативную энергию, "культивируя" ее в обоих смыслах слова: и в смысле развития и в смысле целенаправленного видоизменения (в интересах общего Прогресса рода).

"Только в обществе, - постулирует Кант, - и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм и, тем не менее, самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, - только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все доверенные, ему цели, оно само осуществило". Как видим то, чего согласно третьему основоположению. Природа "хотела" от отдельного человека, теперь, когда речь заходит об обществе, "природа желает" о" человечества как целого, в котором уже "плохо просматриваются" (как сказали бы сегодня) самодеятельные индивиды.

"Вот почему, - заостряет Кант основную идею своего понимания гражданского общества, - такое общество, в котором максимальная свобод: под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно справедливое гражданское устройство, должно быть высшей задачей природы для всего человеческого рода, ибо только посредство» разрешения и использования этой задачи природа может, достигнут остальных своих целей в отношении нашего рода" [стр. 13]. Гражданского общество нужно - необходимо - Природе для выполнения ее естественных задач. Почему? А потому, что как раз в гражданском обществ лучше всего "работают" именно естественные механизмы, соответствующих и глубинным законам, и далеко идущим "планам" Природы.

"Вступать в это состояние принуждения, - пишет Кант, имея в вид граждански общественное состояние, заставляет людей, вообще-то распсположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед – та, которую причиняют друг Другу сами люди, чьи склонности приводят тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. Однако в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз, эти же человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них стирается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе обособленно друг от друга, выпускают свои ветви, как попало и расту уродливыми, корявыми и кривыми"

Такова исходная кантовская интуиция гражданского общества, взятой в его културотворческой функции важнейшего инструмента воспитание человеческого рода, —машины, превращающей такое воспитание в автоматический процесс, дальше уже не нуждающийся во вмешательстве ни Бога, ни Природы, ни, конечно же, "отдельно взятого" человека, сколь бы "гениальным" он ни был. Сгрудив массу людей на "ограниченно» пространстве" гражданского общества с его законами, сочетающими освобожденную агрессивность с "неограниченным принуждением", Природа может отдохнуть, не беспокоясь о последствиях этой своей дальновидной акции. Совершенно справедливое гражданское устройство "обеспечит автоматическое стремление людей, расти все выше и прямее, не только в телесно-физическом, но и в духовно-нравственном смысле.

А отсюда и вывод вполне оптимистический, вопреки достаточно пессимистическому представлению о "радикально злом" в человеческой природе: "Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство - все это плоды необщительности, которая в силу своей собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью8 развить природные задатки" [стр. 3]. Однако проблема культуры - еще не самая трудная из тех, что стоят перед человечеством.

"Самая трудная" из его проблем, которая, очевидно, именно потому "позднее всех решается человеческим родом" составляет содержание шестого основоположения кантовского трактата. "Трудность, которую, - согласно его автору, - ясно показывает уже сама идея этой задачи, \ состоит и следующем: человек есть животное, которое, живя среди • других членов своего рода, нуждается в господине. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает, где это ему нужно, делать для самого себя исключение". Оказывается, автоматизма гражданского общества как целого, столь благотворно сказывающегося на общем культурпо-нранственном прогрессе человеческого рода, все-таки недостаточно для того, чтобы уберечь людей, взятых в отдельности, от агрессии со стороны сограждан, склонных к нарушению в отношении других тех же самых законов, на которые они готовы опереться в интересах своей собственной безопасности.

Потому-то человек и "нуждается в господине", который сломил бы его собственную волю и заставил бы его подчиняться "общепризнанной воле", обеспечивающей свободу каждого [стр. 14). Но человек может найти для себя такого господина лишь в пределах все того же человеческого рода. А это будет опять-таки человек со всеми его животными ограничениями - «животное, нуждающееся в господине". И так далее, до бесконечности. Так что "нельзя понять, как он (человек. - Ю.Д.) создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами".

Суть проблемы сводится к тому, что "верховный глава сам должен быть справедливом" и в то же самое время быть человеком, т.е. существом нуждающимся в ком-то, кто заставлял бы его идти по пути справедливости. "Вот почему, - согласно Канту, - эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно", поскольку "из столь кривой тесины, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого" (стр. 14), т.е. целиком и полностью отвечающего идеалу нравственности и справедливости. Человек может лишь приближаться к нему, никогда его не достигая. "Только приближение к этой идее вверила нам природа", - пишет Кант, имея в виду идею абсолютно справедливого "верховного главы" государства, который был бы "в то же время человеком". И тут же делает примечание, согласно которому, быть может, где-то у "наших соседей во вселенной "каждый индивид в течение своей жизни полностью достигает своего назначения", однако "у нас не так". На земле "только род может на это надеяться" [стр. 14], но не индивид.

Как уже отмечалось, в отличие от Гоббса Кант говорит о "всеобщем", т.е. общечеловеческом - гражданском обществе, которое должно охватит! все население земли, весь живущий на ней человеческий род. Дело в том, что согласно седьмому основоположению рассматриваемого кантовского трактата, "проблема создании, совершенного гражданского устройства за висит от проблемы установления законосообразных внешних отношеншений между государствами и без решения этой последней не может быть решена" [стр. 15]. Иначе говоря, совершенное гражданское общества возможно лишь как всемирное, где внешние отношения между отдельными государствами построены на тех же самых принципах, что внутренние отношения гражданского общества, конституированного виде обособленного, государственного образования.

В самом деле, «что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т.е. создания общественного организма?» - спрашивает Кант: ведь до тех пор, пока между этими "организмами" не установились те же самые "законосообразные" отношения, что между людьми в гражданском обществе, межгосударственные отношения будут аналогичны тем, которые характеризовали межиндивидуальные отношения в "догражданском" (по Гоббсу "естественном") состоянии. Та же "полная свобода" каждого из "общественных организмов" в отношении другого. И, следовательно, "государства должны ожидать друг от друга) таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей" [стр. 15].

Однако именно по этой причине государственным образом конституированные "общественные организмы" оказываются вынужденными, подобно индивидуально обособленным человеческим "организмам" вкусившим не только прелестей, но и неудобств "полной свободы" в "естественном состоянии", вступать в законосообразное гражданское состояние" [стр. 15], образуя его и на международном уровне, во всемирном масштабе. "Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности..." [стр. 15]. Копье, наносящее смертельные раны, одновременно оказывается и лекарством, которое использует Природа для врачевания Человечества. "...Посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним" все та же предусмотрительная Природа "побуждает" в конце концов, людей к тому, "что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта" [стр. 15]. Человеческий род оказывается перед суровой необходимостью "выйти из не знающего законов состояния диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое государство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил или собственного справедливого суждения, а исключительно от такого великого союза народов (foedus Amphictyonum), от объединенной мощи и от решения в соответствии с законами объединенной воли".

Так Кант приходит к идее возможности достижения не только для внутриполитических отношений отдельных народов и государств, но и для их внешнеполитических отношений того состояния, "которое подобно гражданскому обществу сможет, как автомат, существовать самостоятельно" [стр. 16]. Эта идея получит свое дальнейшее развитие - попутно в статье «О поговорке "Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (1793) и специально в большом трактате "К вечному миру" (1795). Характерно, что в связи с этим сам предмет исследования - сперва внутренняя, а затем и внешняя политика государственным образом конституированных обществ - побуждает Канта к сдвигу в сторону Гоббсового отождествления государства и гражданского общества. Заметим, однако, что к этому Канта подталкивает онтологизм постановки вопроса, роднящий его с гоббсовским, когда в центре внимания оказывается само существование людей, обеспечение которого является первейшим "условием возможности" как общества, так и государства - факт, который и позволяет отождествлять в рассматриваемом аспекте то и другое.

Но для Канта - и в этом он принципиально отличается от Гоббса - речь идет не о простом самосохранении человека и человечества. Для него вопрос о самосохранении перекрывается проблемой реализации - т.е. совершенного развития - "всех природных задатков нашего рода" [стр. 17]. А именно такое развитие - Прогресс - представляет собой фундаментальную предпосылку кантовского понимания человеческого рода и, соответственно (со скидкой на его "конечность"), человека. Прогресс - это и есть смысл человеческого бытия, - то, ради чего природа и создала человека. Она заставляет прогрессировать бессмертный человеческий род, вынуждая (или, по Канту, "побуждая") каждого отдельного - смертного человека бороться за свое существование, за место под солнцем. Без этой борьбы, онтологической "пружиной" которой оказывается, как видим, именно конечность человеческого индивида, не было бы и Прогресса.

А значит и жизнь человека утрачивала бы свой высший смысл, ведомый одной лишь Природе (да разве что еще философу, которому посчастливилось проникнуть в сакраментальную тайну ее "планов" насчет Человечества). При такой "раскладке" Прогресс человеческого рода выступает как цель, а конечность человека, вынуждающая его к непрерывной борьбе за самосохранение — как средство, опираясь на которое природа может запустить "автомат" поступательного движения Человечества по пути культуры. Но поскольку, функционируя в качестве средства общечеловеческого "автомата" культуры, каждый отдельны» человек - в той пли иной мере, с теми или иными отставаниями от общей поступи всего человеческого рода - культивирует и самого себя, по - столику и он оказывается причастен также и целям культурного Прогресса.

Такое развитие Кант считает эмпирическим фактом, ссылаясь на "успехи культуры", уже достигнутые в отдельных областях, среди которые на первом месте стоит именно выход людей из "дикого" состояния "задерживающего развитие всех природных задатков нашего рода", "вступление" в "гражданское устройство" [стр. 17]. Отправляясь от этот факта, он ставит вопрос, диаметрально противоположный тому, которые логически вытекал из его собственных предпосылок. Вместо того чтобы спросить: разумно ли поступает природа, рискуя превратить саму конечность, смертность людей в средство универсального Прогресса человеческого рода, с пиршественного стола которого отдельному индивиду, как правило, перепадают лишь крохи, Кант задается противоположно проблемой: "разумно ли признавать устройство природы целесообразным частях и бесцельным в целом" [стр. 17).

"Бедствия", на которые (не без попустительства Природы, больше озабоченной судьбами рода, чем составляющих его индивидов) обрекла людей "варварская свобода уже образовавшихся государств" [стр. 17] сыграли не одну только негативную роль. Ведь они, согласно Кант "заставляют наш род найти закон равновесия для самого, но себе благотворного столкновения между соседними государствами, вызываемо] их свободой, и создать объединенную власть для придания этому закону силы, стало быть, создать всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности" [стр. 19]

Но "безопасность" - как отдельных индивидов, так и целых государств, - это лишь одна, причем отнюдь не самая существенная сторона дела. Ибо "тайный план природы" заключается в другом, - что становит особенно очевидным из восьмого основоположения кантовского трактата "Историю человеческого рода в целом, - читаем мы формулировку это основоположения, выделенную куренном, - можно рассматривать как выполнение тайного плана природы - осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство кик единственное состояние, в котором они (т.е. природа) может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество" [стр. 19].

Цель - развитие человечеством всех его задатков, а "совершенное государственное устройство", предполагающее "всемирно-гражданское состояние государственной безопасности", - это опять-таки лишь средство, необходимое условие, при каком только и возможно "выполнение тайного плана природы". Это конечное состояние истории, когда род человеческий мог бы считать себя выполнившим этот "план природы" и дальше ему - именно как роду - уже некуда было бы прогрессировать, Кант склонен рассматривать на манер "тысячелетнего Царства", наступающего, согласно некоторым раннехристианским толкованиям иудейского происхождения, после "второго пришествия" Христа. "Мы видим, комментирует Кант приведенную формулировку 8-го основоположения, что философия также может иметь свой хилиазм, но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен" [стр. 19).

Сказанное здесь Кантом дает нам основание утверждать, что в определенный момент своего логически последовательного развития идея Прогресса обнаруживает совершенно очевидную тенденцию перерастать в социальную утопию, - хотя утопия эта совсем не обязательно должна быть неразрывно связана с идеей социализма. И так же, как и те из утопистов-социалистов, которые были убеждены в том, что они уже перешли "от утопии к науке". Кант находит и факты "самой действительности", долженствующие свидетельствовать о "приближении" "этого столь радостного для наших потомков момента" стр.[19].

"Для нас самих, - пишет он, - весьма важны даже слабые признаки его приближения. В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими" [стр. 19].

"Далее, - развивает Кант свою мысль, - гражданскую свободу теперь так же нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанося ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым не ослабляя сил государства в его внешних делах... Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизнеспособности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силы целого... Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает просвещение как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они понимают собственную выгоду" [стр. 19-20). Гарантией культурного прогресса, ведущего человечество к осуществлению высшей цели, предначертанной самой Природой, оказывается тот факт, что "корыстолюбивые повелители", стремящиеся к напрашианию военной мощи своих государств, вынуждены поддерживать определенные стандарты культуры, без которой, согласно Канту, невозможно развитие современного ему производства, в том числе производства вооружения, остающегося главным инструментом внешнеполитического господства.

"Наконец, - констатирует Кант, - сама война постепенно становится ... дискованным предприятием, причем влияние, которое разорение каждого государства в нашей благодаря промышленности столь тесно спаянной части света оказывает на другие государства так заметно, что эти государства под давлением угрожающей им самим опасности предлагают соя в качестве третейских судей... и таким образом постепенно готовятся к будущему великому государственному объединению, примеры которого нашли предки не показывали" [стр. 20]. Здесь идея влияния промышленного „фактора социально-экономического развития на перспективы мировой политики сформулирована столь радикально, что Конт со своей концепцией перехода от "военного" общества к "промышленному" мало чего мог добавить к ней по существу.

Приведенные рассуждения дают Канту основание сформулировать последнее, девятое, основоположение своего трактата, в силу которого попытка философов разобрать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода должна рассматриваться как возможная и даже как соответствующая этап цели природы" [стр. 21]. Тем самым идея Прогресса, понятого как идея "совершенного объединения" Человечества, осуществленного на основе принципов "гражданского общества", предлагается в качестве центральной для философии истории, коль скоро такая философия действительно хочет понять историю как законосообразный процесс, - т.е., согласно Канту - процесс, имеющий "планомерный", а значит - целенаправленный характер. Философия истории оказывается, таким образом, философией Прогресса. И наоборот: философия Прогресса, в ее кантовском толковании, — это и есть философия истории.

Носителем же - субстанцией - этого Прогресса предстает здесь человеческий род как целое. И. пользуясь гегелевской схемой, этот Прогресс может быть представлен лишь как процесс превращения Человечества из единства "в себе", реализуемого через свою противоположность - разъединение людей и народов, в единство "для себя", т.е. объединение как тех. так и других на почве законов гражданского общества. "Если мы, - разъясняет Кант свой подход к построению философии истории, — вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной: и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере, в Целом, представить как систему" [стр. 21].

Трактат "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане" заключает в себе - в предельно концентрированном виде - не только философию историю Канта, но также едва ли не всю его социальную философию (с "выходами" в общую социологическую теорию). Мы уже отмечали, что большой кантовский трактат "К вечному миру", опубликованный более десятилетия спустя после "Идеи...", прямо примыкает к этой работе, не столько развивая, сколько конкретизируя ее "основоположения" применительно к более узко сформулированной проблеме. К этому следует добавить, что заключительные разделы первой части кантовской "Метафизики нравов" (1797), посвященные международному праву и праву гражданина мира, а также заключительный раздел кантонской "Антропологии с прагматической точки зрения" (1798), посвященной проблеме "Характера" человеческого рода, опять-таки воспроизводят "основоположения" первого трактата.

Тем не менее, и в трактате "К вечному миру", и в "Антропологии" содержатся формулировки, если и не уточняющие, то проясняющие исходные предпосылки кантовской философии Прогресса, в которой оказались, объединены его социальная философия и философия истории, во многом совпадающая по смыслу с идеей, положенной Коптом в основу раздела его социологии, посвященного социальной динамике. Причем важнейшей проблемой как в названных, так и в других хронологически примыкающих к ним работах становится проблема философского обоснования самой идеи Прогресса.

Но если нет возможности говорить об эмпирической закономерности Прогресса, опирающейся на неуклонную повторяемость соответствующих фактов жизни пусть не отдельных людей (человеческих - организмов) целых обществ (общественных организмов), то нет ли возможности найти иные способы возведения этих "фактов" в ранг Закона? В этом и заключалось, как мы могли убедиться из предыдущего изложения, своеобразие кантовского - не эмпирического, а именно философского (метафизического) - обоснования идеи Прогресса. Кант был убежден в правомерности подобной постановки вопроса, тем более что, согласно его собственным изысканиям, эмпирическое естествознание, гордящееся своей строгой научностью, тоже имеет глубокий неэмпирический подтекст.

Среди таких внеэмпирических начал социальной теории, пытающейся представить в виде законосообразно ("системно", как сказали бы сегодня) связного целого необозримый "хаос" действий индивидов, преследующих свои своекорыстные партикулярные цели, у Канта фигурируют: 1. Абсолютное добро как конечная цель человеческого рода, предписанная ему как высший закон его развития самой Природой. 2. Естественный механизм, характеризующий взаимоотношения людей и государств, который с необходимостью толкает тех и других в направлении к этой цели. 3. Бессмертие Человечества как реальное условие возможности ее достижения им - в итоге "беспрестанного приближения" к "высшему благу", доступному в этом мире.

Таковы "метафизические начала" теории Прогресса, не выводимые из эмпирических фактов человеческой жизни, однако необходимые как с точки зрения чистого, так и с точки зрения практического разума. Необходимые с точки зрения чистого разума (внутренней потребности разумности как таковой) по той причине, что без этих начал человеческая жизнь предстает как абсурд, бессмысленный хаос человеческих поступков, абсолютно нетерпимый для разума, тем более что речь идет о поступках разумных существа, совершавших их, как правило, в здравом уме и трезвой памяти. И необходимые с точки зрения "чистого практического разума". "Кредо" этого "чистого практического разума" состоит из трех утверждений", раскрывающих религиозный характер его веры в Прогресс: 1 "Верю в единого бога как первоисточника всего доброго в мире как его конечную цель". 2. "Верю к возможность согласия с этой конечной целью, высшим благом в мире, поскольку это зависит от человека" 3. "Верю в загробную вечную жизнь как условие беспрестанного приближения мира к высшему благу, возможному в нем" (стр. 224). Последний из этих "трех утверждений" ставит последнюю точку в превращении исходного принципы христианской веры в основной постулат чистого практического разума", а этого постулата - в "условие" веры в Прогресс.

Однако в числе трех вышеупомянутых "метафизических начал" теории Прогресса, предстающей, как видим, в качестве основного звена и центрального стержня всей социальной философии Канта, упоминается одно, по содержанию своему больше тяготеющее к чисто теоретическим постулатам, чем к основоположениям практического разума или предметам религиозной веры. Речь идет о предположении относительно существования "естественного механизма", с необходимостью толкающего сперва человеческие "организмы", а затем "организмы" общественные по пути Прогресса - сперва к государственному ("гражданскому") объединению людей, а затем к объединению самих государств, учреждающих "вечный мир" как высшую цель человеческого рода и высшее из доступных ему (т.е. земных) воплощений Блага. Этот "естественный механизм" конструируется Кантом априорным образом — аналогично тому, как Гоббс конструировал механизм перехода людей от "естественного состояния" к государственному ("гражданскому"). С тем, правда, отличием, что этот "механизм" вписывался не в декартовскую естественнонаучную картину мира, и в ньютоновскую. Это была уже не статическая картина мира, приводимого в движение внешним толчком ("первотолчком"). подобно тому как приходят в движение часы с маятником, а динамическая. усматривавшая источник движения природного мира в нем самом, в его собственных силах.

Так что вовсе не случайно первым крупным шагом в этом направлении была именно кантовская "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане", где теория Прогресса оказалась своего рода куколкой, в которой уже жила, уже развивалась кантовская версия эволюционной теории.

Ведь главным ее предметом были, согласно кантовскому утверждению, два организма - человеческий и государственно-гражданский. Нютонианский динамический натурализм, взятый в кантовском специфически метафизическом его истолковании, использовался здесь лишь для (гипотетического) объяснения поверхностного, так сказать, механизма "поведения" этих "организмов". Давая возможность нового (противоположного декартовски-гоббсовскому) объяснения источника их движения, который рассматривался теперь как внутренний, а не внешний, и тем самым открывая перспективу ближе подойти к пониманию органического движения в отличие от механического, он (динамический натурализм) не давал еще ответа на главный вопрос, возникавший при этом. На вопрос о внутреннем содержании этого движения. Между тем. ответ на него, согласно Канту, было в принципе невозможно дать, не прибегая "к динамическому толкованию поведения" названных организмов также и представления о всеобщих целях, лежащих за пределами не только индивидуально-человеческих, но и общественных организмов. Их-то и назвал Кант, - подчеркивая сугубую гипотетичность своего представления о содержании, обозначаемом с помощью этого названия, - "желаниями", "целями" или даже "планами" Природы насчет этих созданных ею "организмов". Общий "план" заключался, как мы помним, в том, чтобы привести человеческий род, состоящий из этих организмов, к высшему Благу, возможному на земле (идея философски секуляризованного хилиазма). А единственно реальным путем к этой высшей цели земного существования организмов и был бесконечный Прогресс.

В осуществлении этих целей человеческими "организмами" — в меру объективной причастности им - и заключается, согласно "метафизике" Канта, и тайна и смысл Прогресса. Так динамический натурализм переходит в телеологический органицизма последний предстает как эволюционизм, дающий в применении к истории человеческого рода живых организмов теорию Прогресса.

 **Заключение**

Социологический номинализм, представший в классически чистом форме у Гоббса, обнаруживал свою внутреннюю связь со "статическим" и в то же время "типологизирующим" - подходом к пониманию общества, государства и права. Переход от этого подхода к эволюционному, кристаллизовавшемуся в конце концов в виде теории прогресса (прогресс как целенаправленная эволюция, ибо лишь постулируя ее цель можно было говорить о степени "прогрессивности" самой этой эволюции), сопровождался - почти незаметным, но все же - отказом социальной науки XVIII в. or социологического номинализма и возвратом к социологическому реализму, хотя и не всегда последовательному и радикальному.

B виде неосознанной проблемы социологический реализм маячил уже "на горизонте" теоретического построения Гоббса, который так и не смог решить для себя вопроса о том, является ли Левиафан - это насквозь искусственное сооружение людей: машина, созданная ими в интересах самосохранения - некоторой субстанциальной реальностью или она получает свою реальность лишь от "верховной власти", ее олицетворяющей, что наиболее последовательным образом осуществляется лишь благодаря индивидуально определенной персоне абсолютного монарха.

Локк решает эту "сфииксову проблему" на путях разработки своей идеи "разделения властей", в политическом подтексте которой обнаруживается определенная социальная теория (если не сказать: социальная философия). Фактически эта власть, предстающая у Гоббса в виде некоего двоящегося образа - с одной стороны, абстрактно-всеобщего (Левиафан), а с другой - индивидуализированного и конкретного (абсолютный монарх), но сути дела делится у Локка не на две, а на три части законодательную, исполнительную и "верховную", которая остается за "большинством" граждан даже тогда, когда оно передает право издавать законы специальному государственному органу. И в этом динамическом процессе "разделения" (ибо ее разделенные части предстают в качестве постоянно действующих противовесов друг другу) как бы "снимается" проблема специфической реальности "политической власти" как таковой взятой в обособленности от ее конкретных носителей. Хотя тем самым она скорее затушевывается, чем обнажается во всей своей теоретической остроте.

По мере развития идеи Прогресса в просветительском сознании XVIII в. проблема реальности "всеобщего" - будь то общество национальное государство или Человечество - все заострялась, пока не получила своего наиболее продуманного (а потому и наиболее развитого и антиномического) выражения в кантовской версии теории прогресса представлявшей собой попытку "синтезировать" идеалистический социальный "реализм" платонического типа, с одной стороны, и материалистический социологический "номинализм" Гоббса - с другой. Как мы могли убедиться воочию, в Кантовой концепции Прогресса уже просматриваются контуры гегелевской его интерпретации с помощью понятий "отчуждения" и "хитрости разума" (толкающего индивида - "в спину", используя его партикулярные и своекорыстные интересы в целях всеобщего развития: поступательного развития "мирового духа", Истории и т.д.). Только у Канта примирение социологического номинализма и социологического реализма предстает как цель бесконечного Прогресса, тогда как у Гегеля оно постулируется заранее - идеей изначального тождества субъекта и объекта, которые людям (вернее - Философу) предстоит лишь осознать, наблюдая за действиями диалектического разума, управляющего конвульсиями всемирной Истории.

Эволюция социальной теории, произошедшая - в рамках одного и того же типа научности в обществознании - от Гоббса до Канта, свидетельствует о том, что мы не можем рассматривать его в статике, - к чему предрасполагает типологизация научного знания вообще. Причем именно область социальных воззрений, развивавшихся под эгидой того типа науки ("научности" вообще), который возник в Европе в XVI-XVII вв., свидетельствовала о такой эволюции убедительнее всего. Ибо в ней, в этой области, ярче всего обнаруживалось теоретико-методологическое влияние на научное сообщество в целом наиболее "продвинутых" естественнонаучных дисциплин, то опережавших друг друга, то сталкивавшихся друг с другом в "пространстве одновременности". Сперва, как мы убедились, научное обществознание XVII в. конституировалось под преобладающим влиянием теоретической механики с ее тяготением к "статическому" рассмотрению своего объекта. Но очень скоро в чисто механическую картину общества проник динамический элемент - идея борьбы разнонаправленных "сил", в развитии которой общество знание подчас даже опережало естествознание. Наконец, и эта идея начала мало-помалу оттесняться в социальной теории идеей "органики", - если понимать под этой идеей ориентацию не просто на "модель" биологического организма, но на понимание организма в более широком смысле: организм как внутренне взаимосвязанная система "автоматизмом", каждый из которых обладает относительной самостоятельностью, но все вместе подчинены задаче сохранения его целостности.

Судя по тому, насколько интенсивно происходило освоение "телеологически-оргстизмической модели в социальной теории немецкого идеализма, можно сделать вывод, что в этом отношении обществознание явно начинало лидировать, оставляя позади себя естествознание если не в "практическом" в теоретико-методологическом отношении. Именно у Канта мы встречаем наиболее плодотворные, опережающие тогдашнее естествознание, шаги в направлении, ведущем к созданию органической "модели" общественного целого, объединяющей в своей структуре "статический" элемент с "динамическим" на почве идеи целенаправленной эволюции (т.е. прогресса).

Так - мало-помалу - обществознание (органически связанное в лоне немецкого классического идеализма с культурологией) становится динамическим элементом в рамках того типа научности, который у нас принято называть современным, хотя эта "современность", как мы убеждаемся, все время обнаруживает тенденцию к само расщеплению (отделяя "более современное" от "менее современного"). И лишь взаимное обособление "естество" и "обществознания", связанное с интенсивной специализацией и профессионализацией последнего (заврешившейся в конце концов его институционализацией), затушевывало это симптоматичное обстоятельство, превращая теоретико-методологическое - "внутринаучное" - отношение во внешнее отношение двух противостоящих друг другу "сфер знания", институциализирующих теоретические расхождения в виде идеологических противоположностей.

**Список литературы**

1. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. "Г. 6. М., 1966.

2. Кант И. О вопросе, предложенном на премию королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольтера? // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М.. 1966. и. Каши И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.. 1966.