

Человек свободен, если он должен подчиняться
не другому человеку, а закону.

К ВЕЧНОМУ МИРУ



ИММАНУИЛ КАНТ

ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ
И ПОЛИТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ

PRO власть (Рипол)

Иммануил Кант
К вечному миру

«РИПОЛ Классик»

УДК 1(091)
ББК 87.3

Кант И.

К вечному миру / И. Кант — «РИПОЛ Классик», — (PRO
власть (Рипол))

ISBN 978-5-386-10909-7

Иммануил Кант — ум, честь и совесть эпохи Просвещения, один из величайших философов всех времен. Мысль Канта необратимо изменила весь интеллектуальный ландшафт Европы. Ни разу за свою жизнь не переступивший предела своего родного Кенигсберга (ныне Калининград), Иммануил Кант объял мыслью все основные сферы человеческого существования. Не обошел вниманием он и темы политики, власти и истории. В настоящем сборнике представлены тексты, которые можно обозначить как «философско-исторические и политические сочинения Канта». В них мыслитель рассматривает политику как через призму права, так и через призму истории. Именно в этих работах им формулируется всемирно-исторический идеал Вечного мира, или Мировой Республики.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-386-10909-7

© Кант И.
© РИПОЛ Классик

Содержание

Метафизика свободы в политической философии И. Канта	6
Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане[10]. 1784	15
Положение первое	17
Положение второе	18
Положение третье	19
Положение четвертое	20
Положение пятое	21
Положение шестое	22
Положение седьмое	23
Положение восьмое	26
Положение девятое	28
Ответ на вопрос: что такое просвещение? 1784	30
Конец ознакомительного фрагмента.	31

Иммануил Кант

К вечному миру (сборник)

- © Андреева И. С, наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Арзаканян Ц. Г., наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Гасилин А. В., вступительная статья, 2018
- © Гулыга А. В., наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Копцев И. Д., перевод на русский язык, 2018
- © Левина М. И., наследники, перевод на русский язык, 2018
- © Подорога Б. В., составление, 2018
- © Попов Ю. Н. перевод на русский язык, 2018
- © Издание. Оформление. ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2018

Метафизика свободы в политической философии И. Канта

Отечественному читателю творческий гений Иммануила Канта знаком, в основном, в трех дисциплинарных ипостасях: гносеологической, этической и эстетической – по числу трех фундаментальных критик «кенигсбергского затворника»: «Критики чистого разума» (1781), «Критики практического разума» (1788) и «Критики способности суждения» (1790). Четвертую, политическую, ипостась кантовской мысли часто считают необязательным довеском к монументальной кантовской Системе, а между тем именно в ней последняя обретает полноту и логическую завершенность.

Политические сочинения занимают в философском наследии Канта отнюдь не центральное место, проблемы политики оказываются в фокусе его научного интереса только в последние десятилетия жизни. Основные политические работы Канта: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос, что такое просвещение» (1784), «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), «О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“» (1793), «К вечному миру» (1795), «Метафизика нравов» (1797), «Спор факультетов» (1798) – написаны уже на закате его научной карьеры. Интерес позднего Канта к политической философии не в последнюю очередь предопределен необычайной социальной напряженностью, господствовавшей в Европе на исходе XVIII века. Будучи своеобразным откликом на «вызовы эпохи», политическая философия Канта произрастает на почве просвещенческого либерализма, продолжая традицию, связанную с именами Дж. Локка, Ш. Л. Монтескье, Вольтера и Ж.-Ж. Руссо.

Удивительная трезвость и прозорливость кантовской политической мысли, коей могли бы позавидовать многие представители Realpolitik, обусловлена тем фактом, что его политическая теория представляет собой отнюдь не ряд концепций *ad hoc*, а является логическим продолжением кантовской этики и философии права. Тесная взаимосвязь между этической, правовой и политической составляющими кантовской философии объясняется не столько формальным академическим требованием «системности», сколько необычайной методичностью самой кантовской мысли, точность и основательность которой можно сравнить с работой добросовестного строителя, возводящего здания «на века». Так, своеобразным замковым камнем, скрепляющим воедино всю эту конструкцию, выступает понятие свободы, последовательно реализующейся на разных уровнях (моральном, правовом и политическом) и составляющей основу кантовской антропологии.

Кантовский человек – уникальное существо, обитающее одновременно в двух мирах. Подобная исключительность не свойственна более ни одному животному. Как живой организм, обладающий определенным набором «естественных качеств», живущий в определенном естественном окружении и, ввиду своей неизбежной телесности, всецело подчиняющийся законам физики, химии и биологии, человек является обитателем мира Природы. В то же время, будучи *разумным* существом, более того, существом, способным самостоятельно выбирать свой жизненный путь, согласовывать свое существование с себе подобными и приводить свои поступки в соответствие с идеалами – справедливости, честности, благородства и т. п., человек принадлежит царству Свободы. Сама возможность самосовершенствования человека, способность к духовному росту (не столько в качестве творения Природы, сколько в качестве обитателя царства Свободы) – центральная проблема как кантовской морали, так и его политической философии.

По мнению Канта, каждому человеку присущ неустранимый антагонизм между естественными потребностями и свободным целеполаганием. Этот фундаментальный конфликт

лежит в основе двух диаметрально противоположных взглядов на природу политического. Первый из них толкует государство в качестве продукта *естественного* развития общества, подчиняющегося универсальным законам Природы. Сторонники этой точки зрения склонны рассматривать историю человечества как своего рода хронику последовательного восхождения от стадии естественной дикости к заоблачным высотам Цивилизации. В этом случае любые человеческие объединения – от первобытного племени до международного сообщества – представляются лишь политическими организмами различного уровня сложности, существование и развитие которых всецело обусловлено естественными законами, вроде тех, которым подчиняется движение планет или деление клеток при формировании эмбриона. Такой взгляд на суть политического сводит нравственное измерение политики к своеобразному культурному декоруму, скрывающему под собой чистую прагматику властных отношений, реализующихся в строгом соответствии с естественными законами. Любой произвол политика, разделяющего подобный «натуралистический» подход, может быть оправдан некоторой общественной необходимостью или естественной логикой ситуации, вследствие чего такое политическое мышление создает благодатную почву для различного рода злоупотреблений. Этому сугубо «натуралистическому» подходу Кант противопоставляет взгляд на политику, в котором основным принципом политической субъективации и организации выступает идея свободы. В этой перспективе государство оказывается средством реализации некоего общечеловеческого духовного и культурного Проекта, касающегося каждого гражданина данного государства. Согласно Канту, только взгляд на политику через призму свободы может быть признан действительно политическим, так как сама политика не имеет собственного смысла, а получает его только в контексте некоторого метафизического проекта.

Указанный антагонизм между двумя подходами к политике непосредственно связан с ключевой проблемой кантовской политической философии: фундаментальным противоречием между волей отдельного индивида, заинтересованного, прежде всего, в удовлетворении личных потребностей, и общественной волей, нацеленной на реализацию интересов общества в целом. Центральное место этого противоречия в кантовской теории обусловлено тем, что в нем сталкиваются два понимания свободы: свободы как желания отдельного индивида поступать по своему усмотрению, и свободы как регулятивной идеи, лежащей в основе концепции национального суверенитета. Извечный конфликт между интересами общества и интересами индивида выходит в философии Канта на новый уровень – уровень национального самосознания. Заметим, что именно в конце XVIII века в Европе складывается новая концепция национального государства, идущая на смену той, которая утвердилась после окончания Тридцатилетней войны и подписания Вестфальского мира (1648). Политическая философия Канта видит своей основной целью обеспечение надежного теоретического базиса для нового понимания национального суверенитета, в основу которого должен быть положен принцип разумной целесообразности и торжество нравственного начала над политической прагматикой.

Прежде чем обратиться к рассмотрению кантовской концепции национального государства, необходимо прояснить его понимание свободы как политической категории. Будучи основой нравственности, свобода у Канта выступает одновременно и главным условием успешного взаимодействия отдельных индивидов в рамках политической общности. Именно свобода, по Канту, служит той связующей силой, которая объединяет разрозненные атомы юридических персон в некую политическую целостность, движущуюся в едином культурно-историческом потоке и преследующую единую цель. Истинная свобода в философии Канта означает отнюдь не произвол частной воли, а способность человека подчинять свои поступки требованиям разума и приводить их в соответствие с целями общества. В то же время, будучи главным условием разумности человека, свобода не рассматривается Кантом как некий абстрактный Абсолют: человек не может быть свободен сам по себе, он обретает свободу только в сообществе себе подобных. Пожалуй, наиболее парадоксальный вывод из кантовской концепции свободы

заключается в том, что свободным в полной мере может быть только тот, кто сам учреждает свои ограничения и твердо следует им, невзирая на жизненные обстоятельства. Главный же источник этих ограничений – свобода других: только живя и развиваясь в обществе свободных людей, человек может ощущать себя по-настоящему свободным. Следовательно, истинная свобода налагает на человека высокую ответственность за его поступки: только свобода исходного выбора наделяет легитимностью политические учреждения, любая юридическая норма получает статус всеобщего закона только в виду того, что она является плодом свободной разумной деятельности, направленной на согласование частных интересов с интересами общества в целом.

Вернемся к исходному конфликту двух типов свободы. Как видно, Кант склонен противопоставлять слепой инстинкт, строго детерминирующий деятельность человека, превращающий его в послушную марионетку аффектов и страстей, – разумной деятельности, главное свойство которой – принцип целесообразности. По Канту, инстинктивное существование отличается от свободной разумной деятельности тем, что последняя всегда согласует свое содержание с избранной целью. При этом, по мнению Канта, на уровне отдельного индивида в принципе *невозможно* в полной мере реализовать принцип целесообразности. В одиночку человеку чрезвычайно трудно противостоять естественному произволу как в окружающей действительности (природные катаклизмы, неурожаи, эпидемии), так и в самом себе (непреодолимое желание, страх, тяжелая болезнь). Только на уровне рода частные усилия по преодолению природных ограничений могут дать реальные результаты. Только в числе себе подобных человек получает возможность реализовать самые амбициозные планы, следовательно, только *общественная* жизнь человека, по Канту, может быть по-настоящему *целесообразной*. При этом Кант считает целесообразность главным условием развития как отдельного человека, так и общества в целом. Сама история рассматривается им как последовательный процесс восхождения от исходного «естественного» состояния к некоей Высшей цели, причем прогресс человечества является не результатом работы слепых законов Природы, а чередой свободных решений, согласованных с требованиями разумности.

Прежде чем мы обратимся к рассмотрению кантовского понимания цели истории, рассмотрим сначала саму логику развития последней. Любое человеческое сообщество, по Канту, проходит в своем развитии два основных этапа политического развития: догосударственный и государственный. На догосударственном этапе общество состоит из индивидов, пребывающих в *естественном состоянии*. В этом состоянии члены общества еще не отягощены правами и обязанностями, не знают закона, не связаны каким-то общим политическим проектом и не воспринимают себя в качестве политической целостности. Иначе говоря, в догосударственную эпоху человек еще не осознает себя по-настоящему свободным и не склонен рассматривать своих соплеменников в качестве носителей свободной воли. В таком обществе царит полный произвол и право сильного.

Политическая история человечества начинается у Канта с момента образования первого государства, когда человек впервые осознает собственную свободу и противопоставленную ему свободу других, признавая необходимость согласования частных интересов посредством общепринятых норм. На этом этапе в обществе происходит профессиональное и имущественное разделение, формируются первые общественные институты, возникают зачатки законодательства. Вслед за Гоббсом, Локком и Руссо Кант выступает сторонником договорной теории происхождения государства, согласно которой всякое государство есть продукт сознательной конвенции граждан, добровольно отчуждающих часть своих естественных прав в пользу государства в обмен на гарантии защиты жизни и собственности. В то же время само понятие общественного договора является сугубо регулятивным. То есть для Канта совершенно не важно, имел ли место в истории реальный общественный договор, или ничего подобного не было. Важно, что государство – это не естественное образование и не божественная институция,

а продукт свободной конвенции. Развивая политическую теорию Руссо, Кант толкует общественный договор как средство утверждения верховного суверенитета народа, рассматривая в качестве высшей формы развития государства – *правовое гражданское общество*.

Заметим, что кантовское понимание гражданского общества довольно сильно отличается от современной трактовки этого понятия, противопоставляющей развитое гражданское общество произволу государственной власти. Например, по форме правления правовое гражданское общество Канта отнюдь не демократия, как у того же Руссо, а конституционная монархия. По Канту, народный суверенитет должен быть реализован в фигуре конкретного Суверена, сама персона которого служит символом национального единства. Суверен в политической философии Канта символизирует общественную волю, наделяя ее реальностью субъективной воли. Правовое гражданское общество, по Канту, может иметь даже форму деспотии, где всем гражданам вменяется в обязанность подчиняться безграничной воле одного человека. Очевидное противоречие между свободой как целью общественного развития и деспотией как возможной формой гражданского правового общества Кант преодолевает противопоставлением свободы публичного политического *высказывания* и свободы политического *действия*. Последней в полной мере может пользоваться только Суверен, будучи выразителем общей воли, первая же в правовом гражданском обществе должна быть доступна каждому. Законопослушному гражданину, по выражению Канта, «не требуется ничего кроме свободы, причем самой безобидной из всего того, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях публично пользоваться своим разумом»¹. Право на непослушание властям, а уж тем более – на какие бы то ни было формы политического сопротивления со стороны граждан, Кантом решительно отвергается.

Здесь уместно было бы задаться вопросом, почему Кант не наследует у своего предшественника Руссо, чью политическую мысль он, как известно, очень ценил, недоверие к единоличным формам власти и не делает ставки на развитие правосознания самого народа. Ответ прост: во взгляде на исходную человеческую природу Канту гораздо ближе антропологический скептицизм Гоббса, нежели ностальгия Руссо по моральному совершенству «благородного дикаря». Как и Гоббс, Кант, похоже, не верит в благую природу человека, считая саму добродетель результатом свободного выбора, а не плодом естественной предрасположенности. Канту отнюдь не свойственен взгляд на человека сквозь розовые очки гуманистического оптимизма: даже в самом совершенном человеке он видит склонность к злоупотреблениям. «Человек, – пишет Кант, – 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 для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой»². По этой причине Кант выражает полную лояльность королю Пруссии Фридриху II, которому, между прочим, посвящает основную работу так называемого «докритического» периода – трактат «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Хотя Фридрих II действительно славился среди современников как покровитель наук и искусств, будучи сравнительно либеральным правителем, он в то же время был и ярчайшим представителем просвещенного абсолютизма.

Заметим, что уже некоторые современники Канта видели в сочетании гражданского общества, понятого как высшая цель развития государства, и конституционной монархии, представленной в качестве лучшей формы правления, серьезный недостаток кантовской поли-

¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1993. С. 131.

² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 428.

тической теории. Так, немецкий историк культуры, Иоганн Готфрид Гердер, бывший в молодости учеником Канта, увидел в кантовском утверждении потребности человека в Господине явное противоречие исходному принципу свободы: «Человек, который нуждается в господине, – животное: поскольку он человек – ему не нужен никакой господин»³. Действительно, ставка на монархию как на совершенную форму правления – один из наиболее противоречивых моментов кантовской политической теории. Единственное «смягчающее обстоятельство» – принципиальный приоритет *конституционной* монархии перед *абсолютной*, так как именно в *конституции* Кант видит главное средство объединения общества, а монарху оставляет роль гаранта должной имплементации ее содержимого. «Долг монархов, хотя бы они и властвовали автократически, управлять все же по-республикански, т. е. обходиться с народом по принципам, соответствующим духу законов свободы»⁴, – пишет Кант в своем знаменитом «Споре факультетов». Правда, закономерный вопрос о том, что делать гражданам государства, если монарх сознательно пренебрегает своим долгом и, в соответствии с природой человека, злоупотребляет свободой, насильственным путем ограничивая свободу публичного высказывания, к сожалению, остается у Канта без ответа.

Итак, концепция правового государства позволяет Канту разрешить фундаментальное противоречие между произволом свободного индивида и общественным сознанием, утверждающим свой суверенитет через всеобщее законодательство, представленное в форме конституции. Такое состояние государства соответствует высокому уровню общественного развития и достигается в результате длительной эволюции политического самосознания. Последовательный переход от менее совершенных политических форм к более совершенным, согласно Канту, может осуществляться только на пути реформ. Будучи современником Французской революции 1789 г., Кант, как известно, был убежденным противником революционных методов в политике. Основная ошибка идеологов Французской революции, по его мнению, заключалась в том, что, провозгласив свободу одной из своих основных целей (вспомним знаменитую революционную триаду «Liberté, Égalité, Fraternité»), они создали лишь видимость свободы, подменив истинную *свободу мышления* риторикой *освобождения*. «Посредством революции, – пишет Кант, – можно добиться, пожалуй, устранения личного деспотизма, а также угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя осуществить истинного преобразования мышления...»⁵ В то же время Кант признает, что само революционное движение имеет глубокую нравственную подоплеку: энтузиазм, которым движимы революционные массы, питается образом справедливого общества, соответствующего царству свободы. Революция как метафизический проект, в основе которого лежит все та же идея свободы, рассматривается Кантом как прямое свидетельство ноуменальной природы человека, его причастности царству свободы. Реальная же историческая революция, использующая бессознательную энергию народного бунта для свержения законной власти, как правило, обходится нации дорогой ценой и, по большому счету, не приносит желанных результатов. Другими словами, принимая саму идею революции в качестве духовного проекта по освобождению от оков тирании (прежде всего, тирании в мышлении), Кант решительно отвергает революцию как политическую практику.

Безусловный пиетет Канта к действующей власти (в том числе, как ни парадоксально, к революционному правительству, захватившему власть насильственно) хорошо рифмуется с политической теорией Гоббса, для которого безусловное подчинение действующему правителю и/или правительству является главным условием, позволяющим избежать новой гражданской войны. При этом Кант охотно признает, что эволюция государства в принципе

³ Herder J.G. *Sämtliche Werke*. Bd. XIII. P. 383.

⁴ Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 214–216.

⁵ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? С. 131.

невозможна без конфликтов, обусловленных наличием в самом обществе различного рода антагонизмов, главный из которых – антагонизм частных интересов свободных индивидов. Конфликт частных интересов, который не может быть полностью устранен даже в самом совершенном обществе, выступает, по Канту, главным двигателем общественного развития, способствующим все лучшему пониманию человеком как собственной свободы, так и свободы других. Постоянная угроза агрессии со стороны других вплоть до физического уничтожения принуждает как отдельных индивидов, так и целые национальные общности, постоянно заботиться о мерах безопасности, наиболее разумной и справедливой из которых Кант считает всеобщее законодательство. В той же мере, в какой свод законов, свободно принятый всеми гражданами для неукоснительного исполнения в результате общественного договора, позволяет поставить точку в гоббсовской «войне всех против всех», в той же мере общемировое законодательство, по мысли Канта, могло бы привести человечество к состоянию «Вечного мира», в котором всецело господствовал бы принцип свободы. Именно противостояние свободных субъектов, как это ни парадоксально, выступает у Канта ключевым средством утверждения самой идеи свободы, создавая как на национальном (конфликт отдельных индивидов и партий), так и на межнациональном (конфликт отдельных стран и союзов государств) уровнях условия для учреждения общемирового законодательства. По этой причине отсутствие военной угрозы со стороны соседних государств Кант считает весьма *неблагоприятным* условием для становления гражданского общества. В качестве негативного примера герметичной замкнутости Кант приводит современный ему Китай, «который после однажды действительно испытанного своего рода непредвиденного нападения не имел могущественного врага, и в котором стерты всякие следы свободы»⁶. По мнению Канта, именно ввиду своей географической изолированности от международного сообщества и отсутствия реальной потребности постоянно защищать и утверждать свою политическую субъективность Китай не может основывать свое развитие на принципах свободы, и в нем не может утвердиться полноценное гражданское правовое общество. Хотя при взгляде из наглей исторической перспективы и культурной ситуации подобный вывод кажется довольно надуманным и плохо обоснованным, стоит признать, что европейская либеральная культура, на формирование которой не в последнюю очередь повлияла и кантовская политическая теория, спустя два века остается, по большей части, чужда китайскому менталитету.

Вернемся к нашей основной теме. Подводя итоги вышеизложенного, отметим, что у Канта идея свободы выступает ведущим регулятивным принципом, лежащим в основе общественных отношений на любом уровне – межличностном, национальном и межнациональном. Обращаясь к проблемам мировой политики, Кант опирается на расхожую аналогию, сравнивая национальные государства с отдельными индивидами, каждый из которых обладает рядом характерных черт, отличающих его от других и в то же время разделяющий с другими общий принцип политической субъективности. Таким образом, представление о национальном государстве как о совокупности отдельных граждан, объединенных общей политической волей, Кант переносит на межнациональный уровень, представляя некую общемировую Федерацию государств как союз всех суверенных наций, включенных в общемировой политический процесс. Данная аналогия позволяет Канту определить и конечную форму политического устройства, господствующего в общемировой Федерации: если высшей формой развития национального государства, как мы выяснили, выступает правовое гражданское общество, то целью развития человечества в целом является *общемировое гражданское общество*, опирающееся в своем существовании на международное право. При этом утверждение гражданского общества и на уровне отдельных наций, и на уровне межнациональных общностей – не последовательный, как можно было бы предположить, а параллельный процесс. Более того, полноценное

⁶ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 490.

правовое гражданское общество, по Канту, *не достижимо* в полной мере в отдельном государстве, пока не учреждено общемировое гражданское общество: до той счастливой поры каждая нация, невзирая на уровень своего культурного и политического развития, находится в условиях постоянной угрозы внешнего вторжения и вынуждена затрачивать значительные ресурсы на поддержание собственной обороноспособности.

Свой проект общемирового гражданского общества Кант описывает в трактате «К вечному миру» (1795). Размышляя в этой работе над условиями, которые могли бы способствовать окончательному прекращению разрушительных войн и установлению мира на всей земле, Кант приходит к выводу, что подобное возможно только в условиях неукоснительного соблюдения международного законодательства, принятого всеми суверенными нациями, в результате нового общественного договора. В отличие от прежнего общественного договора, который, как уже было сказано, носит у Канта сугубо регулятивный характер, новый общественный договор может быть, по мысли Канта, реальным историческим событием, открывающим совершенно новую эпоху в истории человечества. Так, по мысли Канта, только в правовом государстве, входящем в общемировой союз народов, человеку может быть в полной мере гарантирована безопасность и максимально благоприятные условия для интеллектуального и духовного развития. Идея основания великого союза народов, *foedus Amphictyonum*, является своеобразной кульминацией кантовской политической теории. Подобный союз Кант рассматривает как истинную цель человеческой истории, и с его заключением связывает реализацию Божественного Проведения.

Интересно, что сама концепция «Вечного мира» появилась в европейской политической философии задолго до Канта. Первым идеологом «всемирной Республики», которая должна была объединить все христианские народы Европы в единое государство, считается герцог Сюлли, чьи идеи были изложены в «Проекте установления вечного мира в Европе» аббатом Сен-Пьером⁷, а позже переосмыслены Руссо в его «Суждении о проекте Вечного мира»⁸. Заимствовав у своих предшественников политический проект общеевропейской Федерации христианских государств, Кант связал его реализацию с общеевропейским же движением Просвещения. Именно Просвещение, этот глобальный проект преобразования интеллектуального климата Европы, целью которого было искоренение предрассудков и повсеместное утверждение идеалов рациональности, должно было подготовить почву для создания всемирной Федерации государств. Заметим, что Кант не считает Просвещение продуктом какой-то конкретной исторической эпохи: подобные движения эмансипации человека от различных форм интеллектуальной и духовной зависимости были известны и другим культурам. Отдельные признаки просвещенческого движения Кант видит в античной Греции и Древнем Риме республиканского периода. Впрочем, не будучи осознанным в качестве глобального проекта преобразования человека, античное «просвещение» не смогло выйти на межнациональный и межкультурный уровень, став лишь наглядным свидетельством причастности человека царству Свободы.

Итак, цель исторического движения у Канта вполне определена – это всемирное Гражданское общество, обретшее политическую форму в межнациональной Федерации государств. В то же время кантовское толкование истории решительно отвергает так называемую «натуралистическую» философию истории, развиваемую рядом историков, культурологов и философов его времени, в том числе уже упомянутым Гердером. Последний, будучи одним из родоначальников немецкого романтизма, утверждает в противовес Канту естественную логику развития истории, движение которой определяет не столько разумная воля (отдельных индивидов и общества в целом), сколько бессознательная сила, скрытая в культурной самобытности той или

⁷ Saint Pierre C. Projet pour rendre la Paix perpétuelle en Europe. Paris, 2012. 440 p.

⁸ Rousseau J.-J. Projet de paix perpétuelle // Collection complète des oeuvres. Vol. 12. Geneve, 1780–1789. URL: <http://www.rousseauonline.ch/Text/projet-de-paix-perpetuelle.php>

иной нации. У Гердера нация проявляет себя не в акте свободного законотворчества, как в учениях идеологов Просвещения, а в своем обращении к истокам (народному эпосу, мифологии, национальной культуре), в способности реализовать собственное уникальное предназначение, несхожее с судьбой других народов.

Кантовское видение истории решительно выступает против подобного «натурализма»: Кант утверждает, что за простой совокупностью исторических фактов и культурных образований невозможно разглядеть цель истории, так же, как невозможно разгадать предназначение отдельной нации на основе мнимых «естественных оснований», лежащих в основе ее национальной культуры. Цель истории – это исключительно результат применения свободной воли, дело будущего, а не реликт прошлого. В «Споре факультетов» (1798) Кант особенно подчеркивает, что история является, прежде всего, свободным человеческим Проектом. Сам взгляд на историю человечества как на нечто, что имеет определенную цель, предполагает, в свою очередь, самое активное участие человека. Только выступая в качестве *творца* истории, человек реализует собственное предназначение в качестве свободного существа. По Канту, невозможно выстраивать концепцию Прогресса только на основе личного опыта: исходя исключительно из прошлого, невозможно планировать будущее, по крайней мере такое будущее, которое чревато новыми завоеваниями, а не бесконечным воспроизведением уже пройденного. Только свобода, будучи принципиально сверхприродной сущностью, делает человека творцом действительности, позволяя определять собственное развитие. Таким образом, кантовская цель истории учреждается в результате разумной свободной деятельности, а не утверждается задним числом исходя из богатого исторического материала. Принцип целесообразности, который Кант приписывает человеческой истории, напрямую связан у него с рациональным выбором, который совершает человек, самостоятельно определяя свое будущее и накладывая на себя определенные обязательства, связанные с реализацией этой цели.

Таким образом, будучи одним из основных идеологов эпохи Просвещения, Кант разделяет общее для нее понимание Истории как последовательного Прогресса человечества в перспективе определенной цели. Заметим, что просвещенческая идея Прогресса, несмотря на ее преимущественно секулярный характер, сохраняет теснейшую генетическую связь с христианской концепцией прогресса духовного, представляющей историю человечества как путь духовного восхождения от греховного состояния падшего человека к совершенному состоянию «богочеловечества». Большинство мыслителей эпохи Просвещения (за исключением разве что Руссо и его последователей) осуществляет в своем мировоззрении своеобразную рецепцию этой христианской концепции, осмысливая прогресс как постепенное восхождение человека от естественного его состояния, в котором господствует инфантильное, эгоистическое и зависимое от внешних детерминант самосознание, к некоему совершенному нравственному состоянию общества, где свобода господствует на всех уровнях общественной иерархии, и каждый гражданин воплощает в своей жизни принципы разумного альтруизма. Просвещенческое мировоззрение толкует историю как процесс последовательного увеличения степеней свободы, как на уровне индивидуального сознания, так и на уровне больших социальных общностей.

Стоит отметить, что уже в XX в., пережившем локальный Апокалипсис двух мировых войн и тотальное разочарование в идеалах Просвещения, рационализм кантовской политической философии стал предметом острой критики. В частности, с критикой Просвещения как проекта тотальной рационалистической унификации выступили в своей работе «Диалектика Просвещения»⁹ ведущие теоретики франкфуртской школы Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно, увидев в кантовской трактовке Просвещения теоретические основания для тоталитарных идеологий первой половины XX в., с их фанатичной верой в возможность построить некое тотальное государство на базе единого политического мировоззрения и готовностью

⁹ Adorno T. W., Horkheimer M. Dialectic of enlightenment. New York, 1972.

жертвовать для реализации подобной утопии миллионами человеческих жизней. Таким образом, исходный кантовский антагонизм двух типов свобод – свободы человека как частного лица и его свободы как участника политической общности, успешно разрешенный на уровне теории, обрел еще большую остроту при переходе в пространство политической практики. Основная проблема кантовского понимания Просвещения, по мнению франкфуртцев, заключается в том, что, кладя в основу своей философии истории принцип свободного выбора, лежащего «в пределах только разума», Кант не склонен ставить под вопрос легитимность собственного понимания рациональности, культурно и исторически обусловленного, и по этой причине не могущего претендовать на абсолютную значимость. Из-за принципиальной неспособности преодолеть собственный историко-культурный контекст политическая теория Канта становится классическим примером метанарратива (Ж.-Ф. Ли отар): законченной системой политических мифологем, претендующей на окончательную истинность и абсолютную значимость. Причем если в качестве чисто теоретической позиции подобный метанарратив не таит в себе особой опасности, предполагая критические рецепции в ходе теоретической дискуссии, то попав в поле практической философии может легко превратиться в средство борьбы с политическими оппонентами и теоретическим обоснованием для применения насилия.

Подводя итог, следует признать, что несмотря на вполне обоснованную критику со стороны ряда современных философов и даже целых направлений политической философии, идеи Канта не утратили значимости и в наши дни. Так, в современных международных организациях, таких как Организация Объединенных Наций, Совет Европы, Всемирная торговая ассоциация, Большая двадцатка и пр., можно увидеть частичную реализацию кантовской концепции всемирной Федерации государств. И хотя наличие многочисленных международных институтов, политического, экономического, военного и научного профилей, а также развитого международного права, так и не позволило реализовать кантовскую мечту о Вечном мире, все же центральная для Канта концепция интеллектуальной, нравственной и политической свободы как главного фактора развития правового гражданского общества в наше время и, в особенности, в нашей стране – актуальна как никогда.

Гасилин А. В., аспирант Института философии РАН, ведущий редактор ИНИОН РАН

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане¹⁰. 1784

Какое бы точное понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, необходимо, однако, признать, что *проявления* воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы. История, занимающаяся изучением этих проявлений, как бы глубоко ни были скрыты их причины, позволяет думать, что если бы она рассматривала игру свободы человеческой воли в *совокупности*, то могла бы открыть ее закономерный ход; и то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первичных задатков. Так, браки, обуславливаемые ими рождения и смерти, на которые свободная воля человека имеет столь большое влияние, кажутся не подчиненными никакому правилу, на основании которого можно было бы наперед математически определить их число. Между тем ежегодные данные о них в больших странах показывают, что они так же происходят согласно постоянным законам природы, как те столь изменчивые колебания погоды, которые в единичных случаях нельзя заранее определить, но которые в общем непрерывно и равномерно поддерживают произрастание злаков, течение рек и другие устройства природы. Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый 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.

Так как люди в своих стремлениях действуют в общем не чисто инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану, то кажется, что и не может быть у них планомерной истории (так же как, скажем, у пчел или бобров). Нельзя отделяться от некоторого неудовольствия, когда видишь их образ действий на великой мировой арене. Тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частностях, в конечном счете все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению. И в конце концов не знаешь, какое себе составить понятие о нашем роде, столь убежденном в своих преимуществах. Для философа 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. Посмотрим, удастся ли нам найти путеводную нить для такой истории, и тогда предоставим природе произвести того человека, который был бы в состоянии ее написать. Ведь породила же она Кеплера¹¹, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона¹², объяснившего эти законы общей естественной причиной.

¹⁰ К названию своей статьи Кант сделал следующее примечание: «Одно место из кратких сообщений в двадцатом номере "Gothaische gel[ehrte] Zeit[ungen]", 1784, 12. Stuck, 11. Februar. S. 95, которое взято из моей беседы с одним ученым, бывшим у меня проездом, заставляет меня дать объяснение, без которого это место остается непонятным». Это место в указанной, выходящей в Готе газете, которое имел в виду Кант, следующее: «Излюбленная идея господина профессора Канта заключается в том, что конечная цель человеческого рода – достижение наисовершеннейшего государственного устройства, и он желает, чтобы какой-нибудь философски мыслящий историк предпринял попытку создать в этом плане историю человечества и показать, насколько человечество в различные периоды приближалось к этой конечной цели или удалялось от нее и что следует делать для достижения ее».

¹¹ Кеплер (Kepler) Иоганн (1571–1630) – немецкий астроном, один из основоположников астрономии Нового времени. Открыл законы движения планет.

¹² *Ньютон* (Newton) Исаак (1643–1727) – английский математик, механик, астроном и физик, создатель классической механики.

Положение первое

Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития. Это подтверждают внешнее наблюдение над всеми животными и изучение их анатомии. Орган, не имеющий применения, устройство, не достигающее своей цели, представляют собой противоречие в телеологическом учении о природе. В самом деле, если мы отказываемся от этих основоположений, то имеем не закономерную, а бесцельно играющую природу; и, как ни печально, вместо разума путеводной нитью становится случай.

Положение второе

Природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), *направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде*. Разум, которым наделено существо, – это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил: замыслам его нет границ. Но сам разум не действует инстинктивно, а нуждается в испытании, упражнении и обучении, дабы постепенно продвигаться от одной ступени проницательности к другой. Вот почему каждому человеку нужно непомерно долго жить, чтобы научиться наиболее полно использовать свои природные задатки; или если природа установила лишь краткий срок для его существования (как это и есть на самом деле), то ей нужен, быть может, необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение, дабы наконец довести задатки в нашем роде до такой степени развития, которая полностью соответствует цели. 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 нет все практические принципы и позволило бы заподозрить природу, мудрость которой должна служить правилом при рассмотрении всех прочих установлений, в том, что только с человеком она сыграла глупую шутку.

Положение третье

Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом. Природа 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 (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли – все это должно быть исключительно делом его рук. Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скупой наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на высшую 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 ими только самому себе. Похоже на то, 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. При этом всегда удивляет 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, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не преднамеренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков.

Положение четвертое

Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, – это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь *недоброжелательную общительность* людей, их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе. Человек имеет склонность *общаться с себе подобными*, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление *удиняться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство – желание все сообразовать только со своим разумением – и поэтому ожидает отовсюду сопротивления, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть*, но без которых он не может и *обойтись*. Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека. Здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различия в определенные практические принципы и тем самым *патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в *моральное* целое. Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, [т. е.] в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных; они не заполнили бы пустоту творения в отношении цели его как разумного естества. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить беспечно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побудительные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие столько бедствий, но и беспрестанно побуждающие человека к новому напряжению сил и, стало быть, к большему развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом; и здесь вовсе ни при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великолепное устройство, созданное творцом, или из зависти портит его.

Положение пятое

Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, – достижение всеобщего правового гражданского общества. Только в обществе, 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 другие предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно справедливое гражданское устройство, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед – та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. 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 старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство, – все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки.

Положение шестое

Эта проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом. Трудность, которую ясно показывает уже сама идея этой задачи, состоит в 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 для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в *господине*, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае, предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он 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. Верховный глава *сам* должен быть справедливым и в то же время должен быть *человеком*. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа¹³. Что эта проблема решается позднее всех, следует еще из того, что для этого требуются правильное понятие о природе возможного [государственного] устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание этих трех элементов – дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток.

¹³ Роль человека, таким образом, очень сложна (künstlich). Как обстоит дело с обитателями других планет и их природой, мы не знаем; но если мы это поручение природы хорошо исполним, то можем тешить себя мыслью, что среди наших соседей во Вселенной имеем право занять не последнее место. Может быть, у них каждый индивид в течение своей жизни полностью достигает своего назначения. У нас это не так; только род может на это надеяться.

Положение седьмое

*Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных **внешних отношений между государствами** и без решения этой последней не может быть решена.* Что толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т. е. создания *общественного организма*? Та же необщительность, которая заставляет людей объединяться, опять-таки служит причиной того, что каждый общественный организм во внешних отношениях, т. е. как государство по отношению к другим государствам, пользуется полной свободой. Следовательно, государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей и заставляли их вступать в законосообразное гражданское состояние. 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; другими словами, она посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним, посредством бедствий, которые из-за этого должны даже в мирное время ощущаться внутри каждого государства, побуждает сначала к несовершенным попыткам, но в конце концов после многих опустошений, разрушений и даже полного внутреннего истощения сил, к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно 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 (*foedis Amphictyonum*¹⁴), от объединенной мощи и от решения в соответствии с законами объединенной воли. Какой бы фантастической ни казалась эта идея и как бы ни высмеивались ратовавшие за нее аббат Сен-Пьер и Руссо¹⁵ (может быть, потому, что они верили в слишком близкое ее осуществление), это, однако, неизбежный выход из бедственного положения, в которое люди приводят друг друга и которое заставляет государства принять именно то решение (с какими бы трудностями это ни было сопряжено), к которому дикий человек был также вынужден прибегнуть, а именно пожертвовать своей животной свободой и искать покоя в безопасности и законосообразном [государственном] устройстве. С этой точки зрения все войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создать новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раздробления всех образовывать новые объединения, которые, однако, опять-таки либо в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распрей не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как *автомат*, существовать самостоятельно.

Какого бы мнения мы ни придерживались, ожидаем ли мы этого как результата *эпикурейского* стечения действующих причин¹⁶, благодаря которым государства – подобно мельчай-

¹⁴ Союз амфикиционов (*лат.*).

¹⁵ Аббат *де Сен-Пьер* (Abbe Saint-Pierre Charles Irenee Castel de, 1658–1743) – французский теолог. Кант здесь имеет в виду его популярное в то время сочинение «Проект вечного мира» (Утрехт, 1713), в котором он доказывал возможность установления вечного мира между народами. В 1760 г. Жан-Жак Руссо сделал «Извлечение из „Проекта вечного мира“»; русский перевод «Извлечения...» см. в сб. «Трактаты о вечном мире» (М., 1963).

¹⁶ Согласно учению Эпикура, мельчайшие частицы мира – атомы, которые разделяет пустота, – благодаря многочисленным случайным столкновениям, образованиям и разрушениям в конце концов могут привести к возникновению той или иной вещи. *Эпикур* (341–270 до н. э.) – древнегреческий философ. С 306 г. основал философскую школу в Афинах.

шим частицам материи из-за их случайного столкновения – испробуют всевозможные образования, которые вследствие новых столкновений вновь будут разрушены, пока наконец одно из подобных образований *случайно* не получится и ему удастся сохранить свою форму (счастливый случай, который вряд ли произойдет когда-нибудь!); допускаем ли мы, что природа идет своим закономерным порядком, приводя наш род постепенно от низшей степени животности к высшей степени – человечности, и притом с помощью собственного, хотя и вынужденного, искусства человека, и развивая в этом кажущемся диким беспорядке вполне закономерно первоначальные задатки; или мы предпочитаем признать, что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится, по крайней мере ничего разумного, что все останется, как было раньше, и что поэтому нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад крошечный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями саму эту ступень и все достигнутые успехи культуры (судьба, против которой при господстве слепого случая нельзя устоять, а ведь такое господство, если ему не приписать тайно связанной с мудростью путеводной нити природы, на деле тождественно анархической свободе!), – вопрос здесь сводится приблизительно к следующему: разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и *бесцельным* в целом? Итак, то, что совершает лишнее всякой цели состояние дикого, задерживающее развитие всех природных задатков нашего рода, но в конце концов через бедствия, которые она ему причиняет, заставляющее его выйти из этого состояния и вступить в гражданское устройство, где все эти [естественные] зачатки могут развиваться, – то же делает и варварская свобода уже образовавшихся государств, а именно хотя использование друг против друга всех сил общества для вооружения, вызываемые войной опустошения, а еще в большей степени необходимость быть всегда к ней готовым и задерживают развитие природных задатков, но зато бедствия, отсюда вытекающие, заставляют наш род найти закон равновесия для самого по себе благотворного столкновения между соседними государствами, вызываемого их свободой, и создать объединенную власть для придания этому закону силы, стало быть, создать всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности. Это состояние таит в себе некоторую опасность: достигнув его, силы человечества могут быть ослаблены, однако в нем также действует принцип *равенства* их действия и противодействия, не позволяющий им разрушить друг друга. До совершения этого последнего шага (а именно образования союза государств), стало быть, почти на полпути к этому образованию человеческая природа испытывает наиболее тяжкие бедствия при обманчивой видимости внешнего благополучия. И Руссо¹⁷ вовсе не так уж неправ, предпочитая состояние диких, коль скоро упускают из виду последнюю ступень, на которую нашему роду еще предстоит подняться. Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени *культуры*. Мы чересчур *цивилизованы* в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас *нравственно совершенными*. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию. Но пока государства тратят все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и потому постоянно затрудняют медленную работу над внутренним совершенствованием образа мыслей своих граждан, лишая их даже всякого содействия в этом направлении, нельзя ожидать какого-либо улучшения в сфере морали. Ибо для этого необходимо долгое внутреннее совершенствование каждого общества ради воспитания своих гражд-

¹⁷ *Russo* (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778) – французский писатель и философ-просветитель. О преимуществе первобытных людей («диких», или «дикарей») или «состояния дикости» Ж.-Ж. Руссо писал в основном в сочинениях «О причинах неравенства между людьми», «Об общественном договоре, или Принципы политического права».

дан. А все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета. В этом состоянии род человеческий останется до тех пор, пока он не выйдет указанным нам путем из хаотического состояния отношений между государствами.

Положение восьмое

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество. Это положение вытекает из предыдущего. Мы видим, что философия также может иметь свой *хилиазм*¹⁸, но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен. Вопрос только в том, открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы. Я отвечаю: *немногое*, ибо этот круговорот требует, по-видимому, для своего завершения столько времени, что из той малой части, которую человечество прошло в этом направлении, нельзя вполне уверенно составить себе представление обо всем пути и об отношении частей к целому, как и на основании всех произведенных до настоящего времени астрономических наблюдений определить движение, совершаемое нашим Солнцем вместе со всем сонмом своих спутников в великой системе неподвижных звезд, несмотря на то что общее основание систематического устройства Вселенной и немногие уже сделанные наблюдения достаточно достоверны, чтобы заключить к действительности такого круговорота. Между тем человеческая природа такова, что мы не можем оставаться равнодушными даже к отдаленнейшей эпохе, в которую еще будет существовать наш род, если только ее можно с уверенностью ожидать. В особенности в данном случае такого равнодушия тем более не может быть, что мы могли бы, кажется, с помощью нашего собственного разумного устройства приблизить наступление этого столь радостного для наших потомков момента. Поэтому для нас самих 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. Таким образом, если не успехи, то по крайней мере сохранение этой цели природы в достаточной мере обеспечивается даже честолюбивыми стремлениями государств. Далее, гражданскую свободу теперь также нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанеся ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым не ослабляя сил государства в его внешних делах. Эта свобода постепенно развивается. Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизне-способности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силу целого. Вот почему все более решительно упраздняется ограничение личности в ее деятельности, а всеобщая свобода вероисповедания все более расширяется. 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 свою собственную выгоду. Но это просвещение, а вместе с ним и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью, должны постепенно доходить до верховных правителей и получить влияние даже на принципы управления. Хотя, например, наши мироправители теперь не имеют средств на общедоступные воспитательные учреждения и вообще на все то, что создается для общего блага, поскольку все заранее откладывается для будущей войны, они тем не менее увидят собственную выгоду в том, чтобы по крайней мере не препятствовать самостоятельным, хотя и незначительным, усилиям своего народа в этом деле. Наконец, сама война становится не только искусственной и по своему исходу для обеих сторон сомнительной, но – ввиду печальных последствий, которые государства ощущают от все растущего бремени долгов (новое изобретение), погашению кото-

¹⁸ *Хилиазм* (от греч. *chilias* – тысяча) – в христианской теологии и религии учение о тысячелетнем царстве праведников после «второго пришествия» Христа.

рых нет конца, – рискованным 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 себя в качестве третейских судей, не имея, правда, законного основания на это, и таким образом постепенно готовятся к будущему великому государственному объединению, примера которого наши предки не показывали. Хотя в настоящее время имеется только весьма грубый набросок такого государственного объединения, тем не менее все будущие его члены уже как будто проникаются сознанием необходимости сохранения целого в интересах каждого из них. И это вселяет в нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние*, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода.

Положение девятое

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только *роман*. Если, однако, мы 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*. В самом деле, если начать с греческой истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя либо современная ей или по крайней мере засвидетельствована¹⁹²⁰²¹²²; если проследить влияние греков на создание и разложение *Римской* империи, поглотившей греческое государство, и влияние *римлян* на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присовокупить как *эпизод*, – то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства. Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому доброму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготавливал более высокую ступень совершенствования, – то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (польза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиваться и его назначение на Земле будет исполнено. Такое *оправдание* природы или, вернее, провидения – немаловажная побудительная причина для выбора особой точки зрения на мир. В самом деле, что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендо-

¹⁹ Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Все их сферы – все есть *terra incognita*; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с *еврейским* народом в эпоху Птолемея благодаря греческому переводу Библии, без которого не было бы доверия к их разрозненным сообщениям. Отсюда (когда начало предварительно изучено) можно следовать дальше за их рассказами. И так со всеми другими народами. Первая страница Фукидида, говорит Юм, – единственное начало истинной всеобщей истории.

²⁰ Terra incognita – неизвестная земля (*лат.*).

²¹ Птоломей – *Птолемеи* (Лагиды) – царская династия в эллинистическом Египте в 305 – 30 гг. до н. э.

²² *Фукидид* (ок. 460–400 до н. э.) – древнегреческий историк, автор «Истории», труда, посвященного истории Пелопоннесской войны (войны между Афинами и Спартой в 432–401 гг. до н. э.). Первый из историков пытался выявить определенные связи и социальные причины упомянутой войны. Свой взгляд на историю он излагает на первой странице своего сочинения, которую и имел в виду Дэвид Юм. *Юм* (Hume) Дэвид (1711–1776) – английский философ, историк, экономист.

вать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, – история человеческого рода – должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в ином мире.

Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения. Это только мысль о том, что философский ум (который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории) мог бы еще попытаться сделать, стоя на другой точке зрения. Кроме того, похвальная в общем обстоятельность, с которой пишут теперь современную историю, все же должна естественно навести каждого на размышления о том, как наши отдаленные потомки через несколько веков разберутся в громоздком историческом материале, который мы им оставим. Без сомнения, в истории древнейшего времени, свидетельства о котором давно сотрутся в их памяти, они будут ценить только то, что представит для них непосредственный интерес, а именно чего достигли или что загубили народы и правительства во всемирно-гражданском плане. Возможность же обратить на это внимание, а также направить честолюбие глав государств и их подчиненных на единственное средство, способное оставить о них славную память, может еще, кроме того, послужить *небольшим* толчком к попытке создать такую философскую историю.

Ответ на вопрос: что такое просвещение? 1784

ПРОСВЕЩЕНИЕ – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* – имей мужество пользоваться *собственным* умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения.

Леность и трусость – вот причины того, что столь большая часть людей, которые уже давно освободились от чуждого им руководства природы (*naturaliter maiorennes*), все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; первым скучным делом займутся вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, – это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглушили свой домашний скот и заботливо оберегли его от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без вожжей, на которых их водят, после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако пример такого рода делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

Итак, каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. Оно ему даже приятно, и первое время он действительно не способен пользоваться собственным умом, так как ему никогда не позволяли делать такую попытку. Наставления и предписания – эти механические орудия применения разума или, вернее, злоупотребления его природными дарованиями – представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия. Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не привык к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.