



Шахобжон КУБАТОВ,

Университет журналистики и массовых коммуникаций Узбекистана PhD

E-mail: shahobjon.k1995@gmail.com

По рецензии профессора НУУЗ, д.ф.н. С.Агзамходжаевой

ТЕОРИЯ РУССО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ГОСУДАРСТВА: ВЗГЛЯДЫ КАНТА, ФИХТЕ И ГЕГЕЛЯ

Аннотация

В статье анализируется влияние политической философии Жан-Жака Руссо на развитие концепций свободы и государства в трудах Канта, Фихте и Гегеля. Автор рассматривает ключевые элементы теории «общественного договора» и их интерпретации в немецкой классической философии. Особое внимание уделяется идеям свободы и субъективности, которые эволюционируют от нормативного понимания Канта к диалектическому синтезу Гегеля. Исследование показывает, что концепция свободы у Руссо сыграла ключевую роль в формировании основ философии права и политической теории нового времени.

Ключевые слова: Общественный договор, свобода, государство, политическая философия, философия права, субъективность, объективный разум, социальный контракт, немецкий идеализм, государственный суверенитет, диалектика.

RUSO NAZARIYASI ZAMONAVIY DAVLAT MAZMUNIDA: KANT, FIXTE VA GEGEL QARASHLARI

Annotatsiya

Maqolada Jan-Jak Russo siyosiy falsafasining Kant, Fixte va Gegel asarlarida erkinlik va davlat tushunchalarining rivojlanishiga ta'siri tahlil qilinadi. Muallif "ijtimoiy shartnoma" nazariyasining asosiy elementlari va ularning nemis klassik falsafasidagi talqinlarini ko'rib chiqadi. Erkinlik va subyektivlik g'oyalarga alohida e'tibor qaratiladi, ular Kantning me'yoriy tushunishidan Gegelning dialektik sintezigacha rivojlanadi. Tadqiqot shuni ko'rsatadiki, Russoning erkinlik tushunchasi yangi davr huquq falsafasi va siyosiy nazariyasi asoslarini shakllantirishda muhim rol o'ynagan.

Kalit so'zlar: Ijtimoiy shartnoma, erkinlik, davlat, siyosiy falsafa, subyektivlik, obyektiv aql, ijtimoiy shartnoma, nemis idealizmi, davlat suvereniteti, dialektika.

RUSO'S THEORY IN THE CONTEXT OF MODERN STATE: VIEWS OF KANT, FIFTE, AND HEGEL

Annotation

The article analyzes the influence of Jean-Jacques Rousseau's political philosophy on the development of freedom and state concepts in the works of Kant, Fichte, and Hegel. The author examines the key elements of the "social contract" theory and their interpretations in German classical philosophy. Special attention is paid to the ideas of freedom and subjectivity, which evolve from Kant's normative understanding to Hegel's dialectical synthesis. The study shows that Rousseau's concept of freedom played a key role in shaping the foundations of the philosophy of law and political theory of the new era.

Key words: Social contract, freedom, state, political philosophy, philosophy of law, subjectivity, objective reason, social contract, German idealism, state sovereignty, dialectics.

Вероятно, ни одно другое философское движение никогда не фокусировало на себе так много человеческой природы, как посткантовский идеализм. На долю современного писателя выпало показать в другом месте, как «открытие греческого искусства», которое он обязан Уинкельману, дало ему непревзойденное понимание разума как воплощенного в объектах чувств. Здесь мы должны рассмотреть другую источник его идей. Этическая и политическая теория Канта, Фихте и Гегеля проистекает из того же Евангелия Жан-Жака, из которого Французская революция черпала свои формулы. Было бы неверно сказать, что она исходит только из этого. Великие философы умеют соединять материалы, в которых они работают; и, в частности, современная абстракция «свободы» для Гегеля была смешана с идеей конкретной жизни через традицию греческого города, с его близостью к автономии с одной стороны и к красоте с другой. Тем не менее, мало линий связи в истории философии лучше установлены, чем между заявлением Руссо о том, что свобода — это качество человека, и философией права, которая развивалась от Канта до Гегеля.

Возвращаясь к нашему непосредственному предмету, философии права, мы на мгновение рассмотрим конкретное отношение идеи свободы Руссо к кантовской или посткантовской мысли [14]. Возможно, допустимо воплощать главную часть того, что предстоит сказать, в выдержках из произведений, имеющих большую оригинальную ценность и не очень общедоступных. Не только поэты и сентименталисты Германии, но и великие философы ясно

признавали долг немецкого гения перед идеями Руссо. Концепция «Общественного договора» имеет значение, которое удивляет современного читателя в политической философии Канта, и особенно Фихте, и только когда мы приходим к Гегелю, буквальное толкование «Общественного договора» полностью отклоняется от истины, передаваемой доктриной Общей воли [2]. Помимо всех вопросов о буквальном значении «общественного договора», простой факт заключается в том, что вся политическая философия Канта, Гегеля и Фихте основана на идее свободы как сущности человека, впервые провозглашенной Руссо — таково было особое суждение Гегеля.

После объяснения того, что Руссо рассматривал право правительства как одностороннее, в его историческом аспекте, основанное на силе и принуждении, Гегель продолжает:

Но принцип этого обоснования («абсолютное обоснование государства») Руссо делает свободную волю, и, игнорируя позитивное право (или «право») государств, он отвечает на вышеупомянутый вопрос (что касается обоснования или основания государства), что человек обладает свободой воли, видя, что «Свобода — это отличительное качество человека. Отказываться от своей свободы означает отказаться от своей человечности. Поэтому не быть свободным — значит отказаться от своих прав человека и даже от своих обязанностей» [5]. Раб не имеет ни прав, ни обязанностей. Поэтому Руссо говорит: «Фундаментальная проблема заключается в том, чтобы найти форму ассоциации, которая одновременно защищает и

охраняет личность и имущество каждого члена всей общей силой, и в которой каждый индивид, поскольку он присоединяется к этой ассоциации, подчиняется только себе и остается таким же свободным, как и прежде. Решение дается Общественным договором; оно (сказывает Руссо) — это комбинация, к которой каждый принадлежит по своей воле» [13].

Эти принципы, установленные таким образом в абстрактном смысле, мы не можем не считать правильными; однако неоднозначность начинается сразу же. Человек свободен; это, несомненно, субстанциональная природа человека; и в государстве она не только не покинута, но фактически в нем впервые установлена. Свобода природы, способность к свободе, не является реальной свободой; исторический аспект, если это не означает, что это ничто иное, как государство, является актуализацией свободы.

«Но непонимание «Общей воли» начинается со следующего момента. Понятие свободы следует понимать не в смысле случайной свободной воли каждого индивида, а в смысле разумной воли, воли в себе и для себя. Общую волю нельзя рассматривать как совокупность выраженных индивидуальных волей, чтобы они оставались абсолютными; в противном случае утверждение было бы истинным: «там, где меньшинство должно подчиняться большинству, нет свободы» [7]. Скорее, общая воля должна быть рациональной волей, даже если люди не осознают ее; таким образом, государство не является ассоциацией, определяемой индивидами [15].

Ложное восприятие этих принципов не имеет для нас значения. Для нас важно то, что через них она приходит в сознание как содержание, что человек имеет в своем сознании свободу как непосредственную абсолютную сущность, что свобода воли — это понятие человека. Только свобода есть самость мысли; тот, кто отрицает мысль и говорит о свободе, не знает, что говорит. Единство мысли с самим собой — это свобода, свобода воли. Мысль, принимаемая только в форме воли, — это импульс прорваться сквозь собственную субъективность, это отношение к определенному бытию, реализация своего «я», поскольку я хочу сделать себя как экзистенцию адекватным себе как мышлению. Воля свободна только как то, что мыслит [9].

Принцип свободы зародился в мире у Руссо и дал человеку бесконечную силу, тем самым воспринимая себя как бесконечного. Это обеспечивает переход к кантовской философии, которая, с теоретической точки зрения, взяла этот принцип за основу. Знание таким образом было направлено на собственную свободу и на конкретное содержание, которым оно обладает в своем сознании.

Всем, в общих чертах, знакома роль идеи свободы в философии Канта. Тем не менее, может быть интересно отметить, насколько это точно соответствует ему в форме [1], данной Руссо. Пренебрегая всем предметом образовательного интереса Канта, я обращусь к двум отрывкам из ранних заметок Канта в связи с трактатом о чувствах возвышенного и прекрасного и к двум отрывкам из «Философии права», впервые появившейся осенью 1796 года.

Во-первых, необходимо установить определённый импульс, сообщённый Канту в его ранние годы, в частности, Руссо. «Я сам, — пишет он, — по наклонности ученик. Я чувствую всю жажду знаний, жадное беспокойство, которое требует продвижения в ней, и снова удовлетворение каждым шагом прогресса. Было время, когда я верил, что всё это может составлять честь человечества, и я презирал толпу, которая ничего не знает. Именно Руссо исправил меня. Это ослепительное преимущество исчезло; и я считал бы себя гораздо менее полезным, чем простые ремесленники, если бы не верил, что мое учение может принести ценность всем остальным в установлении прав человечества» [13].

Из контекста Кант, кажется, предвосхищает идею своей критической философии, которая ставит человека на свое место в порядке творения. «Если есть какая-либо наука, — говорит он ниже, — которая действительно нужна человеку, это та, которую я учу, чтобы должным образом заполнить

место, назначенное человеку в творении; наука, из которой он может узнать, каким нужно быть, чтобы быть человеком» [8].

Когда мы переходим к Фихте (его ранняя работа по естественному праву была опубликована до Канта), мы наблюдаем идею договора в самом акте преобразования, хотя и несовершенным, в идею органического целого. Для Фихте государство — это необходимое следствие человеческого «я»; для «я» оно включает в себя общество «я», а закон или право — это отношения между «я» в телесном мире [3]. И «договор» на котором основано гражданство, поскольку он является общим, формирует неразрывное единство социального целого. В связи с этим Фихте делает замечательное заявление о том, что он первым применил сравнение организма ко всем гражданским отношениям.

Здесь мы, кажется, возвращаемся к Платону и Аристотелю. Мы на самом деле слишком близки к Платону; поскольку различие между поддержанием определенной деятельности гражданина и поддержанием общих условий такой деятельности, которое Фихте разрушает в своем стремлении сделать действия государства позитивными, а не негативными, неизбежно возникает вывод о том, что гражданин должен быть обеспечен и поддержан в своей определенной деятельности или занятии, и отсюда происходит понятие закрытого коммерческого государства [3]; «закрыты» от внешней торговли, чтобы правительство могло определять цены и назначать занятия [12]. Другими словами, основой государства по-прежнему является «Я», рассматриваемое как индивидуальное «Я»; оно не является социальным благом, действующим по своей собственной воле на основе интеллектуальной воли. И, исходя из этого индивидуализма, меры предосторожности, которые кажутся необходимыми для защиты и поддержания индивида в его фиксированном отношении ко всему, делают «Закрытое коммерческое государство» Фихте, возможно, первым документом строгого государственного социализма. Свобода, как он сам признаёт, prima facie дело, аннулируется положениями о её защите. Интересно видеть, что фраза Руссо «принужденный быть свободным», которая относится к верховенству закона, вновь появляется как защита принуждения свободного времени, как будто свобода не реализуется в труде и верности. Вот суждение Гегеля о переходе, которое мы только что рассмотрели. «Кант начал основывать право на свободе, и Фихте в своем естественном праве сделал свободу своим принципом [4]; но это, как и в Руссо, свобода конкретной личности. Это большое заблуждение; но для достижения конкретных результатов они были вынуждены принять пресуппозиции. Универсалом (для них) является не дух, не субстанция целого, а внешняя механическая отрицательная сила против индивидов. Индивиды всегда остаются суровыми и отрицательными по отношению друг к другу; тюрьма и связи становятся все более угнетающими вместо того, чтобы государство воспринималось как реализация свободы» [10].

Понимание государства как реализации свободы было целью философии права Гегеля, которая, возможно, была более грубо искажена, чем любая работа великого политического философа, за исключением «Государства» Платона.

«Каждое государство, — говорит Гегель, — даже если ваши принципы приводят вас к тому, что вы называете его плохим, даже если вы обнаруживаете в нем ту или иную недостаточность, всегда имеет в нем (особенно если оно относится к более развитым государствам нашего времени) существенные моменты своего существования. Однако, поскольку легче обнаружить недостатки, чем постичь положительные, люди легко впадают в ошибку, позволяя определенным аспектам привести их к забвению внутреннего организма государства. Государство — это не произведение искусства, оно находится в мире, то есть в сфере капризов, случайностей и ошибок; злое поведение способно испортить его во многих отношениях. Но самый безобразный человек, будь то преступник, больной или калека, всё равно живое существо; утвердительное, его жизнь, несмотря на

недостаток, сохраняется, и это утвердительное - то, о чём мы здесь говорим» [6].

Конечно, никакое сравнение не является вполне точным, и могут быть выдвинуты предположения, что государство более искусственное, чем человеческое тело. Как бы то ни было, мы, по крайней мере, лучше поймем отношение Гегеля и, как я осмеливаюсь думать, примем для себя наиболее плодотворную точку зрения, если мы посмотрим на политическую философию как на того, кто пытается определить природу человеческой жизни, наблюдая ее в любом или каждом человеческом теле. Если жизнь существует, то существуют ее сущности, и его цель - понять их. Несомненно, здесь открывается дверь для спора относительно того, что логики называют чистым случаем. Понимая жизнь «как таковую», вы должны, казалось бы, очистить ее от простых недостатков, в отношении которых она не является «жизнью», а остальное, к чему вы обязуетесь как к необходимому, должно быть *ex hypothesi* вашим «идеалом» жизни. И, возможно, нет причин отвергать эту ответственность, если ограничиваться акцентом на элементах и взаимосвязи фактов. Он не может применяться к большему.

Одна лишь сила фактов побудила современных социологов рассматривать свою науку в более или менее тесной связи с психологией. Дифференциация общества, как мы видели, была выражена в различных формулах психологического характера. Но нам казалось, что из-за пренебрежения логикой идентичности природа разума была разорвана такими нереальными различиями, как между изобретением и подражанием, различающимися нереальным сведением одного к другому, и что необъяснимое разделение и параллелизм сохранялись как между индивидуальным и социальным разумом, свидетельствуя о жизнеспособности суеверий, которые пронизательность Руссо выбирала для осуждения. Мы не отрицаем, что разум может быть более социальным; но поскольку он социальный, он остается реальным разумом, и это означает, что это не что иное, как то, что мы знаем как индивидуальные жизни, их бледное и нереальное отражение, но это характеристика, которая принадлежит их самой интимной конституции. Это был анализ Платоном моральной автономии, и его работа остается классически действительной, нуждаясь лишь в расширении и интерпретации при применении ее к современному свободному интеллекту и социальному самоуправлению.

Позицию анализа государства в философии разума можно кратко обозначить следующим образом. Когда мы начинаем изучать обычную психологию, мы рассматриваем отдельного человека таким, каким мы его видим сегодня. Мы принимаем его как сформировавшуюся личность, которая отличает его - себя - от внешних вещей и обладает тем, что мы называем волей - способностью к самодовольству, которое он представляет себе в общих идеях посредством языка [11]. Мы анализируем «я» и волю с их аспектами памяти, внимания, ассоциации, импульса и эмоции. Но все современные психологи знают, что это сформировавшееся «я» и воля имеют много историй и предполагают длительный генезис, связывающий их с более простыми формами души-жизни. Действительно, Гегель был одним из первых в современную эпоху, кто увидел, насколько далека должна быть история разума. Человеческий интеллект, как предполагает психолог, является для него средней фазой романтики, в которой разум является героем. Перед ним следуют главы «Антропологии», которые рассматривают фиксацию души в дисциплинированных силах и привычках человеческого тела, а затем описание сознания, которое постепенно поднимается от борющегося восприятия окружающих объектов к моральной и научной уверенности в том, что оно находится дома в мире.

Таким образом, история разума начинается задолго до появления на сцене свободного разума, объекта современной психологии. И по этому вопросу не было бы большого разногласия. Особенность обращения Гегеля заключается в том, что его романс интеллекта начинается не только задолго до достижения фазы свободного разума, но и продолжается долго после. Расследование не может больше останавливаться на сегодняшнем человеке, чем начинать с него. Его «ум» не является отделяемым существом, и на протяжении всей истории такое существо не появлялось. Гегелю было удобно рассматривать ранее существовавшее деление философии разума, состоящее из антропологии, феноменологии и психологии, как превосходное рассмотрение субъективного разума. Это связано с тем, что его главная цель заключалась в прослеживании роста «субъективности», возникновения человека полной психической зрелости, осознающего себя, свои идеи и цели, уверенного в своей «субъективности» [4] - своем «я» - против всех пришедших.

ЛИТЕРАТУРА

1. Beiser, F. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press, 2002.
2. Cassirer, E. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1951.
3. Fichte, J.G. *Der geschlossene Handelsstaat*. Tübingen: Cotta, 1800.
4. Fichte, J.G. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Jena: Gabler, 1796.
5. Habermas, J. *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press, 1996.
6. Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Nicolai, 1820.
7. Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Berlin: Akademie Verlag, 1797.
8. Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Reclam, 1785.
9. Neuhauser, F. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
10. Patten, A. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
11. Pippin, R.B. *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
12. Rawls, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
13. Rousseau, J.-J. *Du contrat social*. Amsterdam: Rey, 1762.
14. Taylor, C. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
15. Williams, H. *Kant and the End of War*. London: Palgrave Macmillan, 2012.