

To cite text:

Nogovitsin, Oleg (2022), "Кантовское обоснование либерализма как социальная теория: война, право, мораль", *Philosophy and Society* 33 (4): 715–748.

Олег Николаевич Ноговицин

КАНТОВСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЛИБЕРАЛИЗМА КАК СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ: ВОЙНА, ПРАВО, МОРАЛЬ

АННОТАЦИЯ

В этой статье мы предлагаем последовательный анализ кантовской концепции либерального образа мыслей и оснований институционального устройства либерального сообщества, образующих неизменный каркас всех возможных логик развития социальных практик и мышления в рамках либерального мироустройства. Специфичным для такого исследования является методологическое допущение того, что кантовская метафизика морали, права и религии может быть рассмотрена как одна из первых исторических форм социальной теории. Отправной точкой анализа выступает понятие войны (и врага) у Канта, при этом показывается, что оно в виде разнообразных апорий и требующих истолкования эпифеноменов индивидуального и коллективного сознания составляет конструктивную изнанку всех форм практики, которым Кант дает априорное трансцендентальное обоснование. Указанными методологическими особенностями обусловлено приоритетное внимание, которое мы обращаем к формулировкам кантовских дедукций права и морали. В целом данные обоснования интерпретируются в феноменологическом ключе, как специфические формы переживания, конститутивные для морального, правового и религиозного сознания.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

теория либерализма, война, гражданская война, право, мораль, государство, суверенитет

События, вот уже полгода волнующие весь мир, начало в Европе военных действий, по интенсивности и масштабу невиданных со времени второй мировой войны, ставят массу вопросов о их причинах, направленности, режиме осуществления и типах политико-правовой и моральной оценки, которые они вызывают. Эти события с очевидностью демонстрируют первостепенную важность для государств, позиционирующих себя как либеральные демократии, вопроса о праве на ведение войны и военной помощи воюющим государствам, в поддержке и победе которых они заинтересованы. Мы видим, что при этом юридический аспект проблемы

постоянно дополняются моральным обоснованием как права на ведение войны, так и принципов отбора способов ее ведения, а также то, что экономические основания или, проще говоря, корыстные, пусть и глубоко экономически обоснованные причины этой заинтересованности, принципиально изымаются из поля дискуссии и признаются ничтожными. Кроме того, мы также видим принципиальное нежелание со стороны либеральных демократий признать текущий конфликт фазой эскалации уже много лет длящейся на Украине гражданской войны и вместе с тем обращенное ими ко всему мировому сообществу универсалистское требование априорного консенсуса в признании России в качестве государства-агрессора. Эти особенности, как мы полагаем, в действительности являются универсальными для всякого рефлексивно компетентного либерального дискурса о войне и как таковые конститутивны для либерального образа мысли в целом. На наш взгляд, среди либеральных социальных теорий наиболее радикальной и рефлексивно достоверной является та, которую в самом начале процесса политической реализации идей Просвещения и их победного шествия по миру формулирует Кант. По существу, его обоснование либерализма являет собой исходный пункт и конечную точку приложения либеральной идеи свободы к человеческой практике, поскольку, отвечая на вопрос об основаниях и конечной цели человеческого праксиса, Кант не удовлетворяется исключительно эмпирическими и неизбежно, одновременно также и метафизическими отсылками к свойствам человеческой природы или скрытой от конечного ума логике божественного провидения, но исходит из выявления условий самой постановки такого вопроса. Также он поступает и в случае вопроса о войне, исходя из вопроса о самой ее возможности и, соответственно, ее месте в системе права. Более того, он также дает ответ на другой важнейший для либерального образа мысли вопрос, а именно на вопрос об основаниях идентификации врага, решение которого обуславливает право на превентивную войну или предоставляет основания к тому, чтобы присоединиться к той или другой стороне уже текущего конфликта, т.е. позволяет отделить превентивную войну от агрессии. В этой статье мы рассмотрим кантовское решение только первого из этих вопросов и начнем с формулировки важнейших апорий, лежащих в основании либеральной морально-правовой рефлексии феномена войны.

1. Либеральный образ мысли и правовые апории войны

По существу, Кант акцентирует внимание на двух основных апориях, которые сопутствуют правовой рефлексии феномена войны: первая касается принципов международного права, которые должны действовать во время войны, а вторая – вытекающего из нее вопроса о самой возможности права на ее начало. Первую из этих апорий, отчасти опираясь на реальную правовую практику своего времени, он формулирует в п. 57 “Учения о праве”, первой части “Метафизики нравов” (1797), и указывает, что сама

формулировка какого-либо правового принципа, применимого к уже текущей войне, – “это как раз то в международном праве, что вызывает наибольшую трудность, а именно – [трудно] составить себе понятие об этом праве и мыслить какой-то закон в этом свободном, от законов состоянии (*inter arma silent leges*), не впадая в противоречие с самим собой” (Кант 2014: 405.15–21). Гоббсово состояние “войны всех против всех” означает внеправовой порядок естественного состояния, и, соответственно, никакое право в нем не действует. Однако, согласно Канту, как нам еще придется убедиться, в нем все же мыслимы и мораль, и право, в противном случае не возникло бы гражданское состояние, т.е. собственно государство. Поэтому Кант констатирует, что единственным основанием, с которым могло бы быть сообразовано право, действующее во время войны – это ведение войны в соответствии с “такими принципами, согласно которым еще остается возможность выйти из указанного естественного состояния государств (в области внешних взаимоотношений) и вступить в правовое состояние” (Кант 2014: 405.22–24).

Отметим сразу же, правовое состояние, реально здесь не означает гражданского состояния, но только его идею в разуме, а фактически сферу договоров, регулирующих отношения суверенных государств в мирное время, поскольку в действительности они все время остаются в состоянии “войны всех против всех” (как и “не подчиняющиеся законам дикари”). Здесь каждое государство “рассматривается как моральное лицо по отношению к другому государству, в состоянии свободы, а следовательно и в состоянии постоянной войны” (Кант 2014: 395.29–32). Состояние войны или “права более сильного” только ограничивается союзами народов, заключаемыми не ради вмешательства во внутренние раздоры, но “чтобы оказывать друг другу помощь при нападении внешних врагов” (Кант 2014: 397.29–32). Такой “союз должен быть не суверенной властью (как в гражданском устройстве), а лишь товариществом (федерацией), союзом, который в любое время может быть расторгнут и, стало быть, должен время от времени обновляться” (Кант 2014: 397.33–399.3). Поскольку государства вне гражданского состояния изначально оказываются в положении моральных субъектов, а не субъектов права, и поскольку государственное право уже действует как основа их организации, они стремятся также установить правовые нормы, определяющие права на ведение войны, действующие во время войны, и права, действующие после войны. Следовательно, обоснование и формулировка этих прав составляет весь предмет и все содержание международного права.

Итак, мир в естественном состоянии – только передышка в ходе глобальной битвы государств. Поэтому все положения международного права в первую очередь являются не столько формой защиты нормативно (и, следовательно, в согласии со здравым смыслом) оправданных поступков на основе правовой легальности (как это происходит в гражданском состоянии), но моральным и правовым оправданием самой войны, способов ее ведения и извлечения тех выгод, которые война приносит победителю.

Как следствие, международное право имеет размытый морально-правовой статус. Иными словами, право здесь действует только на уровне договоров, но суд над преступившим эти договоры государством может вынести свой приговор лишь в виде морального осуждения и не более того, как и действенная защита со стороны третьих государств прав потерпевшего может быть обоснована опять же исключительно моральным суждением. Причем такое моральное суждение само двусмысленно, поскольку любая моральная оценка может быть только личной, а суверенитет государства как лица, представляющего народ, в строгом смысле может быть только правовым, но не моральным (именно поэтому, Кант не говорит, что государство является моральным лицом, но говорит, что в рамках международного права оно “рассматривается как моральное лицо”). В описанном положении находятся также и все мировые надгосударственные организации, как прежде Лига наций, так и теперь ООН, и любые другие в будущем. Столь же плачевно правовое положение любого международного трибунала, поскольку в основе подобного рода судов лежит неявное признание того, что ни одно государство, если оно государство, не признаёт и никогда не признает, – суверенитета некоего единого мирового государства.

Все это отчетливо обнаруживается как раз в случае права на ведение войны. Оно возникает, если одно из государств полагает, что другое нанесло ему ущерб, который необходимо восстановить. Другого способа, кроме как применить силу, в этом случае не существует, поскольку “в естественном состоянии через судопроизводство (а только через него разрешаются споры в правовом состоянии) это право осуществиться не может” (Кант 2014: 403.19–21). Осуществление этого права основывается на двух вещах: на оскорблении действием (какой-либо обиде) и на представлении об угрозе, которую может нести другое государство, поскольку внушает страх возрастанием (благодаря завоеваниям) своего могущества или начинает получать превосходство в вооружении. Предполагаемая угроза лежит в основании превентивного права (*ius praeventionis*) на войну (отметим на полях, что в современном глобальном порядке это, пожалуй, единственный оставшийся тип права начать войну) (Кант 2014: 403.21–405.12). Здесь государство ведет себя *как* моральный субъект, но в естественном состоянии страха перед опасностью со стороны другого государства, поскольку в этих случаях для него было бы самоубийством рисковать благосостоянием и жизнью своих граждан. Данное право в реальном государственном праве формально отсылает к праву крайней необходимости (*ius necessitatis*), которое Кант называет мнимым, поскольку оно касается тех случаев, когда субъект права, защищая свою жизнь, по необходимости выводит себя из сферы действия государственного права и лишает жизни другого субъекта, который не причинил ему никакого зла. Возникающую апорию здесь он формулирует так: “Не может быть никакого уголовного закона, карающего смертью того, кто, подвергаясь при кораблекрушении одинаковой с другим опасности для жизни,

сталкивает этого другого с обломка, на котором тот спасся, дабы таким образом спасти самого себя. Ведь грозящая по закону кара не могла бы быть в этом случае больше, чем кара, состоящая в потере жизни, угрожавшей первому из них” (Кант 2014: 103.6–13). Примечательно, что Кант относит этот случай к этике, но не выносит никакого вердикта, ведь опять же было бы столь же аморальным, как и убийство другого, имея к этому возможность, не спасти себя.

Таким образом, превентивное право государства на войну есть право противостоять возможной агрессии со стороны другого государства и как таковое имеет моральные основания, а поскольку эти основания моральны, то и способ ведения войны таким государством должен быть моральным, т.е. не может иметь следствием агрессию по отношению к противнику. Согласно Канту, это означает следовать принципам морали, оставив однако, поскольку речь идет о войне, а значит, неизбежно, и об убийстве, за скобками морального суждения вопрос о покушении на жизнь солдат и собственность населения вражеского государства. Он исходит из того, что такая война не должна быть *карательной, истребительной* или *ради порабощения*, поскольку в этом случае возникает отношение старшего к подчиненному, а тем самым упраздняется правовой принцип суверенитета и моральный принцип автономии. Данное ограничение моральное, но не правовое в собственном смысле этого слова. Дело здесь в том, что “идея международного права содержит в себе лишь понятие антагонизма в соответствии с принципами внешней свободы – сохранение Своего, но не способ приобретения, который из-за возрастания мощи одного из государств может стать угрозой для другого” (Кант 2014: 407.6–10). Иными словами, международное право именно как право выражает только принцип естественного состояния, в котором находятся государства как суверенные и, соответственно, моральные субъекты, защищающие “свое”. Как право оно касается владения внешним “своим” и внешних отношений между государствами в отношении этого внешнего “своего” в естественном состоянии. Но именно поэтому оно не содержит понятие о том способе, каким этот антагонизм разрешается реально, и который может быть воспринят как угроза третьим государством, если первое уже завоевало какое-либо государство, уничтожив его как моральный субъект путем ассимиляции или порабощения его народа. Поэтому, начиная войну, государство действует согласно праву на ведение войны и выступает таким образом как правовой субъект, стремящийся защитить “свое”, но оно же оценивает угрозу от другого государства и следует праву, действующему во время войны, как субъект моральный, только надеясь, что следование в ходе войны тем принципам, которые в идее позволили бы государствам вступить в правовое состояние, будет способствовать именно такому исходу. Согласно этой идее, ведение войны должно регулироваться моральным принципом недопущения лжи, отказ от которого сделал бы подданных такого государства “неспособными быть гражданами; ибо в таком случае это государство и себя сделало бы

неспособным выступать согласно международному праву в междугосударственных отношениях в качестве лица (которое имело бы равные права с остальными)” (Кант 2014: 407.13–17). Речь идет о том, что принцип недопущения лжи в моральном смысле выражает обязанность перед собой как моральным существом и также применяется в отношении всякого другого, а во внешнем правовом – действует как предписание неуклонно следовать обязательствам, записанным в договорах. Поэтому право, действующее во время войны, должно в отношении частных лиц вражеского государства симулировать гражданское право. Иными словами, военные действия нужно превратить в подобие рыцарского турнира или дуэли, а экспроприации снабдить внешними атрибутами договорного права. На практике это означает, во-первых, что государство может использовать на войне все средства защиты, кроме следующих: “использование своих подданных в качестве шпионов, а шпионов, даже иностранных, в качестве убийц, отравителей (к этому разряду можно было бы отнести и метких стрелков, которые подстерегают в засаде одиночек) или же лишь для распространения ложных слухов”, поскольку “нельзя пользоваться такими вероломными средствами, которые могли бы уничтожить доверие, требующееся для создания будущего прочного мира” (Кант 2014: 407.18–25). Во-вторых, поскольку на войне приходится “взимать с побежденного врага поставки и контрибуции”, “сумма контрибуции должна быть *назначена* и взиматься по распискам, дабы при заключении мира соразмерно распределить повинности, наложенные на страну или на провинцию” (Кант 2014: 407.31–34). Здесь, несмотря на изъятия собственности, должен главенствовать моральный принцип уважения к личности другого, и поэтому “не разрешено грабить народ, т.е. насильно отнимать у отдельных лиц то, что им принадлежит (ведь это было бы разбоем: ибо не побежденный народ, а государство, под властью которого он находился, вело эту войну *через посредство* народа)” (Кант 2014: 407.27–31).

Соответственно, международное право, чтобы состояться, согласно собственной идее, предполагает взаимное признание морального статуса своих субъектов. Но именно поэтому осуществление его в реальности оказывается фикцией, а всякая война – войной морального лица с аморальным, которое требуется воспитать в духе морали, иначе право на ее ведение и ее начало утратило бы всякий правовой смысл. Эта апория, таким образом, оказывается не просто апорией права на ведение войны, но фундаментальной апорией самого права: право было бы не нужно, если бы мы всегда и всюду имели дело с моральными субъектами, точнее мораль в этом случае полностью совпадала бы с субъективно определенным следованием правовым нормам, но поскольку это не так, то право и мораль оказываются двумя различными формами праксиса. Кант, однако, ставит вопрос еще более радикально: мораль и право изначально основаны на двух различных априорных принципах, которые при этом являются синтетическими, т.е. обуславливают реальную практику субъекта, как частного, так и коллективного.

2. Право, мораль и война

В строгом теоретическом смысле, согласно Канту, война лежит в основе человеческого бытия в этом мире, т.е. естественное состояние само есть идея разума. На этот счет он пишет следующее:

Мы не из опыта познаем максимум насилия и злобу людей, толкающую их на взаимную вражду, познаем еще до того как появляется какое-нибудь внешнее имеющее власть законодательство, т.е. познаем не как некий факт, который делает необходимым принуждение публичных законов; какими бы благонравными и праволюбивыми люди ни представлялись, в порожденной разумом идее такого (неправового) состояния а priori заложено следующее: до того как создано основывающееся на публичных законах состояние, отдельные лица, народы и государства никогда не могут быть гарантированными от насилия друг над другом, притом каждый делает на основе своего собственного права то, *что ему кажется правым и благим*, не завися в этом от мнения других [...]. (Кант 2014: 303.30–305.10)

Иными словами, даже если для какого-либо частного лица эмпирическим фактом являлось бы постоянное пребывание в мире благонравных и праволюбивых, т.е. исполненных моральных и правовых убеждений, людей, он тем не менее испытывал бы страх за “свое” (жизнь, здоровье и собственность), поскольку оно у него есть, т.е. у него есть столь же априорная идея “своего”, которое должно быть гарантировано, как и желание того, что является “своим” для его ближнего¹. Именно поэтому, в отличие от предположений Гоббса, людям не нужно было испытывать насилие и злобу других людей, чтобы осознать необходимость довериться принуждению публичных законов. Находясь в естественном состоянии, люди, избравшие этот путь, вовсе “не поступают *друг с другом* не по праву; ведь то, что имеет силу для одного, имеет такую же силу и для другого как бы по молчаливому соглашению”. Однако “они в высшей степени не-правы”, оставаясь в состоянии “не основанной на законе свободы” (Кант 2014: 297.28–299.2).

И тем не менее насилие есть выражение стремления обеспечить гарантии владения “своим”, оградив себя от насилия другого, т.е. негативная свобода произвольного действия во внешнем смысле, выражающая

¹ “Никто не обязан воздерживаться от вмешательства в то, чем владеет другой, если этот другой не дает ему гарантии, что он будет воздерживаться от такого же вмешательства. Следовательно, он не должен ждать, пока его научит печальный опыт противоположного образа мыслей другого; ибо что же еще может обязать его прежде всего учиться на ошибках, если он в достаточной мере способен в себе самом наблюдать склонность людей вообще разыгрывать из себя хозяина над другими (не обращать внимания на превосходство прав других, если чувствуешь, что сам превосходишь их властью или хитростью), и если ему нет никакой надобности дожидаться действительного проявления враждебности; он правомочен применить принуждение к тому, кто уже в силу своего характера угрожает ему таким же принуждением” (Кант 2014: 297.11–27).

априорный принцип естественного состояния, априори же зависит от идеи положительной свободы произволения в отношении внешнего, сообразной ее собственному закону – и это законы частного права, исполнение которых должно быть гарантировано:

Если бы до вступления в гражданское состояние ни одно приобретение, даже предварительное, не захотели признать правовым, то само гражданское состояние оказалось бы невозможным. В самом деле, по форме законы, касающиеся Моего и Твоего в естественном состоянии, содержат в себе то же, что предписывают и законы в гражданском состоянии, поскольку гражданское состояние мыслится исключительно в соответствии с чистыми понятиями разума; разница лишь в том, что в этом гражданском состоянии указаны условия, при которых законы могут быть приведены в исполнение (сообразно с распределяющей справедливостью). – Итак, если бы в естественном состоянии даже предварительно не было Моего и Твоего во внешнем смысле, то в отношении их не было бы и правовых обязанностей, а следовательно, не было бы и никакой потребности выйти из этого состояния (Кант 2014: 307.7–24).

[...] стало быть, первое, о чем [...] человек [в естественном состоянии] обязан принять решение, если он не хочет отречься от всех правовых понятий, – это необходимость выйти из естественного состояния, в котором каждый поступает по собственному разумению, и объединиться со всеми остальными (а взаимодействия с ними он не может избежать) в том, чтобы подчиниться внешнему, опирающемуся на публичное право принуждению, т.е. вступить в состояние, в котором каждому будет *по закону* определено и достаточно сильной *властью* (не его собственной, а внешней) предоставлено то, что [именно] должно быть признано Своим, иными словами, он прежде всего должен вступить в гражданское состояние (Кант 2014: 305.10–22).

Таким образом, правовые понятия целиком присутствуют уже в естественном состоянии и составляют смысл переживания естественного состояния как неправового состояния господства идеи права на взаимное и всеобщее насилие. В сознании этот смысл как раз и выражает идея гарантированного владения “своим”, которая уже содержит в себе идею такого состояния, в котором частное право было бы гарантировано внешним принуждением, опирающимся на публичное право, т.е. государственной властью. Все эти идеи вытекают друг из друга и есть действия практического разума в нас в отношении произволения внешних вещей и лиц.

Однако здесь, неизбежно, возникают два вопроса. Первый – как это возможно, что правовая идея разума может стать условием определения воли частных субъектов, которые осуществляют эту идею в качестве субъекта коллективного? Второй – в каком смысле правовые идеи разума не совпадают с моральными, или почему коллективное взаимодействие свободных субъектов в отношении внешнего не может быть полностью гарантировано моралью? Начнем с кантовского ответа на второй вопрос.

3. Кантовская дедукция принципа морали и границы морального суждения

Вопрос всякой теории нравственности – это вопрос о безусловно доброй воле, без наличия которой, как замечает Кант, все человеческие дарования, относящиеся к его характеру – рассудок, остроумие, развитая способность суждения, храбрость, решительность – как и дары фортуны, составляющие его счастье – власть, богатство, почет, крепкое здоровье и т.п., могут вести ко злу. Следовательно, чтобы прийти к понятию о такой воле, нужно избавиться ее от всех этих различий как внешних и принудительных, т.е. от внешних целей, а с ними и от частных вожделений и склонностей, которые связывают волю с этими целями. Тогда она будет чистой практической волей. Однако этого мало, ведь это только понятие из разума, т.е. понятие априорное и метафизическое, и потому оно должно быть также рассмотрено трансцендентально с точки зрения его возможности в качестве определения воли реального человека, т.е. общезначимости и необходимости принципа, который является условием ее осуществления. Доказательство возможности такого синтеза, в качестве априорного расширения разума в практическом применении, т.е. в качестве способности дающей законы эмпирической воле, называется Кантом дедукцией основоположений практического разума. Эту дедукцию он формулирует в “Основоположениях к метафизике нравственности” (1785).

Таким образом, согласно Канту, прежде всего, мы должны составить себе понятие о безусловно доброй воле исключительно из разума. Во-первых, она должна быть всеобщей, т.е. такой, каковая всяким человеком могла бы мыслиться в качестве правила всеобщего законодательства, т.е. не противоречила бы себе в поступке. Отсюда первая формула категорического императива: *“поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы”* (Кант 1997: 145.10–12). Она выражает правило непротиворечивости безусловно доброй воли применительно к любому содержанию поступка. Во-вторых, безусловно добрая воля должна быть внутренне целесообразной, т.е. необходимо определять сама себя к поступку. Отсюда вторая формула категорического императива, в которой Кант формулирует либеральное понятие о личности как цели самой по себе, т.е. о субъекте безусловно доброй воли: *“Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в тоже время и как к цели”* (Кант 1997: 169.12–15). В-третьих, безусловно добрая воля не может не мыслиться как заключающая в себе свой собственный и одновременно всеобщий закон, т.е. как *“идея воли каждого разумного существа как всеобщей законодательной воли”* (Кант 1997: 175.21–22) (третья формулировка категорического императива). Только такая воля могла бы мыслиться как автономная.

Наличие в разуме понятия об автономной воле и ее субъекте, тем не менее не означает ее действительности в мире опыта, где царствует

природная необходимость. Мы можем мыслить реальность практической автономии только как особую действительность “царства целей”. Но чтобы это чистое мышление действительности нравственного мира, вышеизложенная рефлексивная развертка понятия дающей себе закон воли, состоялось, необходимо чтобы в самом эмпирическом состоянии разумного субъекта имелся элемент, на основе которого такое мышление в принципе было бы возможно. Таким элементом как раз и оказывается знаменитое “открытое” Кантом и положенное им в основание либеральной идеи человека “свойство” свободы, которое мы можем приписать “воле как причинности разумных живых существ” (Кант 1997: 221.6–7), поскольку всякий человек это свойство приписывает себе с необходимостью, т.е. в феноменологической транскрипции обнаруживает его в качестве материи переживания актов своей самостоятельности². Такое негативное, по определению Канта, понятие свободы, как причинности, которая “могла бы действовать независимо от посторонних определяющих ее причин” (Кант 1997: 221.8–9), служит основанием для рефлексии положительного понятия свободы. И только оно создает то третье, в чем дан априорный синтез понятий безусловно доброй воли и максимы такой воли, которая “содержит в себе самое себя, рассматриваемую в качестве всеобщего закона”, поскольку из понятия безусловно доброй воли такое свойство максимы, т.е. определения воли частного субъекта, не выводимо (Кант 1997: 223.14–29). Таким образом, чтобы сделать для себя понятной только мыслимую действительность царства целей, как “систематической связи разумных существ посредством общих законов”, мы должны заранее приписать нашей собственной воле свойство свободы, рефлексировав над идеей которой мы и получаем данное понятие. Как замечает Кант: “Здесь обнаруживается, надо это откровенно признать, род круга, из которого, по-видимому, невозможно выбраться. Мы полагаем себя в порядке действующих причин свободными, чтобы в порядке целей мыслить себя подчиненными моральным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что мы приписали себе свободу воли; ибо свобода и собственное законодательство воли, и то, и другое суть автономия, следовательно понятия взаимозаменяемые; поэтому-то именно одно из них не может быть употреблено для того, чтобы объяснить другое и привести его основание...” (Кант 1997: 223.10–20).

Эта рефлексивная двойственность, однако, означает форму определения, которое посредством морального закона получает понятие долга, поскольку этот круг в обосновании выражает принадлежность человека к двум реальностям: действительности полагаемого посредством свойства свободы, которое присваивает себе каждый человек, только интеллигентного мира “царства целей” и эмпирической действительности

² См. краткую, но крайне содержательную феноменологическую интерпретацию отдельных частей кантовской системы А.Н. Исакова (Исаков, Сухачев 1999: 27–34, 76–86).

чувственного мира. С этой точки зрения, “категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом интеллигибельного мира; через это, если бы я был единственно только таким членом, все мои действия были бы согласны с автономией воли, но так как я в тоже время созерцаю себя как члена чувственного мира, то мои действия должны быть с ней согласны, каковое категорическое должествование представляет из себя синтетическое положение a priori, в силу того, что помимо моей воли, аффицированной чувственными вожделениями, здесь привходит идея моей воли, но принадлежащей умопостигаемому миру, чистой, практической самой по себе, которая содержит согласно разуму условие первой...” (Кант 1997: 245.11–23) В чувственном мире действия человека, следующего нравственным законам, даны ему только как явления причинности его автономной воли, которую он себе приписывает. Однако возможность свободных действий нельзя вывести из причинности автономной воли, поскольку она нам не известна, но вместо этого, данные действия как явления чувственного мира должны мыслиться как определенные другими явлениями – вожделениями и склонностями. Соответственно, законы умопостигаемого мира, в котором как его член я законодательствую, в чувственном мире оказываются для меня императивами, а согласные им действия – моими обязанностями (Кант 1997: 243.7–245.10). Сознание долга, которое находит в себе каждый человек, следует ли он ему или нет, непосредственно выражает это обстоятельство. Эта дедукция принципов практического разума, следовательно, доказывает их общезначимость, но не доказывает их необходимости, по словам Канта: “мы... не постигаем безусловной практической необходимости морального императива, но мы постигаем все же его *непостижимость*” (Кант 1997: 275.4–6).

Итак, законодательство автономной воли дано в разуме всякого субъекта, но не обладает для него безусловной необходимостью, как для существа чувственного мира. Всякий человек одновременно принадлежит двум совершенно разнородным мирам, действительность которых заключает в себе собственную необходимость: миру природы и интеллигибельному миру свободы. Эти две необходимости никак не могут быть согласованы на основе понятия, однако соотношение способностей души в человеке таково, что наше сознание способно схватывать их различие без какого-либо противоречия в качестве двух различных по смыслу реальностей. Мир свободы в этом порядке метафизически и трансцендентально первичен по отношению к миру природы, поскольку второй есть только поле чувственных явлений, возможность определенности которых в чувственном восприятии для сознания задана в понятиях рассудка, но связь во всей целостности бытия их предметов сознанию недоступна и мыслится только как идея разума. Как следствие, то, что действительно и необходимо в интеллигибельном мире, в мире природы будет только случайностью. В виду этого моральный субъект в своих поступках совершенно независим от случайности тех следствий, которые они имеют в мире природы. Как

субъект, который обязан поступать и поступает из принципа автономии воли (т.е. встает в позицию морального субъекта и следует ей), он является “субъектом возможной безусловно доброй воли”, т.е. способствует ее возможной реализации в чувственном мире. Только так мораль становится для него чем-то понятным, но от этого она не перестает быть чем-то случайным в этом мире. Так дело обстоит на стороне субъекта, но также оно предстает и в объективности: зло и добро в этом мире перемешаны, и как аморальные поступки могут вести к добру, так и наоборот.

Эту особенность конституции человеческого разума, с практической точки зрения без противоречия формирующего два смысла действительности, Кант позднее анализирует в первой части “Религии в пределах только разума” (1792). Противоречие между этими реальностями как действительностью чистого целеполагания автономной воли и гетерономией целей и связанных с ними аффектаций в чувственной природе человека является продуктом моральной рефлексии в ее крайнем ригористическом варианте, которая, в свою очередь, по мнению Канта, инициируется самим практическим разумом. Дело в эксклюзивности и всеобщности морального закона в его возможном применении к эмпирической действительности, необходимость которого, однако, напомним, для нас непостижима и может иметь только субъективное значение. Этот момент Кант фиксирует в различии между понятиями “свободной автономной воли” и “свободы произволения” (или произвола). Только если кто-либо принимает мотив своего поступка в качестве максимы поступка, т.е. в качестве всеобщего принципа, он понимает себя в качестве свободно действующего существа. Как это выражает Кант: “свобода произволения (*der Willkür*) имеет ту совершенно отличительную особенность, что она может быть тем или иным мотивом определена к поступкам, *лишь поскольку человек принимает мотив в свою максиму* (поскольку он становится общим правилом, согласно которому человек хочет поступать); только в этом случае мотив, каким бы он ни был, совместим с абсолютной спонтанностью произволения (свободы)” (Кант 1994: 22–24; Kant 1914: 23.3–24.5). Собственно эта формулировка и выражает то негативное понятие свободы, которое склонен приписывать себе как разумное существо всякий человек. Отсюда знаменитое кантовское понятие “прирожденного зла в человеческой природе”: мы не можем мыслить злой поступок в качестве злого самого по себе, иначе как исходя из априорного понятия о принципе зла, который человек свободно, а значит – как ноуменальное существо, принимает в качестве мотива в свою максиму, т.е. делает его во времени постоянным условием применения своей воли. Только поэтому мы можем назвать такого человека злым и, признав его свободной причиной заключенного в его поступке зла, вменить ему этот поступок в вину в моральном или правовом смысле.

Проблема, однако, в том, что невозможно мыслить наличие в субъекте одновременно двух всеобщих принципов деятельности: “моральный закон исполнения долга вообще только один-единственный и всеобщий,

относящаяся к нему максима должна быть всеобщей, а вместе с тем только особой максимой, что само себе противоречит” (Кант 1994: 24). Поскольку моральный закон один и “сам по себе есть мотив в суждении разума” (Кант 1994: 24), то противоположный ему принцип “свободы произволения” будет злым и будет противоречить моральному закону добра как принцип, обладающий такой же мерой всеобщности, т.е. будет с ним несовместим. В силу этого в так определенной воле необходимо мыслится свобода от всеобщности закона, т.е. убежденность в мотиве сознательного и постоянного противоречия закону. Кант называет такую убежденность, т.е. субъективный принцип максим, “*злостностью* в буквальном смысле слова”, поскольку таким образом человек принимал бы “в качестве мотива в свою максиму зло как *зло* (дьявольское намерение)” (Кант 1994: 38).

Однако в действительности, несмотря на очевидность реального употребления концепта прирожденного зла в практиках войны, наказания, морального и религиозного исключения, мы не можем представить реального субъекта такой воли. В противном случае нам пришлось бы мыслить такого человека среди людей, который вообще не учитывал бы их в качестве контрагентов своей деятельности, т.е. всегда рассматривал их только как средства, и не желал бы, чтобы его рассматривали как цель саму по себе. Но это невозможно, – Кант убежден: закон “в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо” (Кант 1994: 37). Соответственно, собственная задача Канта состоит в том, чтобы показать, каким образом возможно, чтобы значимость морального закона для каждого человека сочеталась с полной индифферентностью к нему на практике (в чем и состоит смысл понятия о прирожденном зле в человеческой природе), т.е. как возможно, чтобы принципы добра и зла имелись в нем одновременно?

Ответ Канта внешне прост: “человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но, так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона” (Кант 1994: 37). Иными словами, как существо, принадлежащее двум реальностям, человек неизбежным образом обнаруживает необходимость следовать правилу субординации мотивов себялюбия, связанных с чувственностью, и мотивов следования принципам морали. Он на собственном опыте обнаруживает, что хотя как максимы эти принципы противоречат друг другу, реально это противоречие в моральной рефлексии вполне возможно взять за основание оценки только лишь результатов поступка, но не намерений. Тем самым собственное условие осуществления морального поступка, – а оно одно, и это моральный закон, – только принимается во внимание. Второе условие, т.е. принцип зла, возникает в такой рефлексии исключительно как эффект ошибки в результатах поступка (когда зло и моральное безразличие

в намерениях открылось). Это состояние субъекта Кант описывает как “нечестность” по отношению к себе и соответственно лицемерие по отношению к другим (Кант 1994: 39). Но именно так субъект принимает, созданный им самим принцип зла, в качестве мотива в свою максиму, и становится злым в своем ноуменальном характере, даже если его эмпирический характер добр, т.е. если он следует моральному закону по форме, и не совершает внешне аморальных поступков, но делает это не исходя из закона в качестве мотива, который как максима координировал бы остальные мотивы в качестве их высшего условия. Поэтому “злонравие человеческой природы следует называть не столько *злостностью* в буквальном смысле... сколько *извращенностью сердца*” (Кант 1994: 38). Но как раз по этой же причине все пространство общественной жизни от морали до права, религии и даже искусства может быть представлено как поле эффектов, создаваемых человеческим злонравием.

В результате, с одной стороны, трансцендентность “царства целей”, т.е. морального идеала разума, ставит субъект в позицию общезначимой оценки своих и чужих поступков, часто небезобидной публичной игры, в которой то, что позже будет названо общественностью и гражданским обществом, получает свое историческое назначение и особую власть публичной моральной похвалы и осуждения, генерации воспитательных, образовательных и иных политико-административных проектов, т.е. всей сферы квазиправового принуждения, исходя из чистых моральных принципов. Иными словами, эта фигура публичности замещает право авторитета и всякое традиционное неписанное право. С другой – субъект морального сознания оказывается независим от суммы положительных или отрицательных оценок моральности наличного состояния общества, однако как таковой он не способен занять безальтернативную, не требующую поддержки аффектации жизненного чувства трансцендентную позицию практического разума самого по себе. В итоге Кант вынужден развивать двойную пропедевтику воспитания морального сознания со стороны поощрения и со стороны наказания. В обоих случаях речь идет о нечувственной самоаффектации субъекта, осуществляемой воображением проекции идеи разума на способность удовольствия и неудовольствия в суждении, т.е. о “моральном чувстве”, которое мы обязаны развивать как основу “культуры моральности в нас” (Кант 2019: 51). Кант так его и определяет: “Это – восприимчивость к удовольствию или неудовольствию от одного лишь сознания соответствия или противоречия нашего поступка закону долга” (Кант 2019: 65). Моральное суждение о таком соответствии или несоответствии касается как уже совершенного поступка, так и только намерения его совершить, и оно есть плод морального чувства, взятого как “*восприимчивость* свободного произволения к побуждениям его практическим разумом (и его законом)” (Кант 2019: 67). Иными словами, моральное чувство следует за представлением о законе, в отличие от патологических аффектаций внутреннего чувства, предшествующих ему, а моральное суждение оценивает поступок в соответствии с этим

представлением. Поэтому со стороны наказания моральное чувство общает о себе на суде совести, а со стороны поощрения – в чувстве самоуважения, как уважения к действию закона в себе, ощущения в себе той воли, что сумела противостоять патологическим наклонностям души, и удовольствия от этого. В этом эстетическом аспекте моральная воля возвышенна, т.е. мы имеем дело с субъективной претензией не только на общезначимость, но и необходимость морального суждения.

Таким образом моральное суждение, поскольку оно определяется законом разума, принудительно, но оно не содержит в себе правила принуждения и соответственно права принуждать: нельзя принудить другого или поставить ему в обязанность быть добрым, иметь совесть или уважение к моральному закону. Поэтому позиция общественного мнения, основанного на моральном суждении и вдохновленного им, может по праву стать принудительной, а не только моральной, и тем самым получить силу закона, исключительно в том случае, если выражает правовую идею разума, т.е. касается произволения в отношении использования внешнего и правовых гарантий такого произволения. Следовательно, по мысли Канта, право имеет свой собственный категорический императив. Его, как и в случае с моралью, мы можем вывести из понятий разума, а далее попытаться обосновать в своей возможности, как общезначимый и необходимый применительно к опыту³.

4. Дедукция принципа права

В своем чистом понятии свобода в правовом смысле берется Кантом как формальное качество воли, но применительно к частному произволению, которое (в отличие от морального императива, непосредственно выражающего условие всеобщности поступка), чтобы иницируемый им поступок стал правым, т.е. содержал в себе условия осуществления справедливости, необходимо должно быть согласовано со всяким иным частным произволением. Эти условия и есть собственно право как таковое или “право вообще”. Отсюда проистекает принцип права: “*Правым* является

³ Следует отметить, что дальнейшая интерпретация дедукции принципа права, основанная на невыводимости основных положений права в его синтетическом расширении из категорического императива морали, отнюдь не является общераспространенной в кантоведении. В известной мере даже правовые принципы, взятые исключительно из понятия, хотя и содержат как основание своей мыслимости понятие свободы, все же не определяются Кантом как непосредственно вытекающие из морального категорического императива. Вероятно, для Канта было серьезной проблемой признать, что в конечном состоянии мира блаженных в своей святости целей в себе понятие собственности или дополнительное к моральному, правовое требование согласования свободных поступков сохраняют свою значимость. На русском языке, насколько нам известно, имеется один текст, в котором разрабатывается такого рода интерпретация кантовской метафизики права, это большая статья Буркхарда Тушлинга (Тушлинг 2014) (перевод опубликован вместе с оригиналом).

любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произволения каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом” (Кант 2014: 89.9–12). В этом принципе уже содержится два момента: 1) любой свободный поступок, совместимый со свободой каждого, по контрадикторной противоположности дает понятие о неправом поступке, следовательно, неправый поступок – это тот, что является препятствием осуществлению правого; 2) поскольку все эти поступки согласуются только внешним образом, то отрицается моральное требование сделать такой поступок максимой, т.е. субъективным принципом деятельности, – право касается только внешних поступков, но не возможности вменения принципа права в мотив поступка (Кант 2014: 89.13–27). В согласии с этими замечаниями Кант формулирует, во-первых, всеобщий правовой закон: “поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произволения было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом” (Кант 2014: 89.28–30). Кант называет его постулатом, поскольку он не доказывается, а только разъясняется на основе принципа права. Аналитически в этом постулате непосредственно содержится понятие принуждения: поскольку неправое свободное действие препятствует правому свободному действию, то “направленное против такого употребления принуждение – как *то, что воспрепятствует препятствию для свободы* – совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т.е. бывает правым” (Кант 2014: 91.23–26). Отсюда, во-вторых, следует понятие о *строгом праве*, проясняющее внеэтический характер права: строгое право есть “возможность полного взаимного принуждения, которое согласуется со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами” (Кант 2014: 93.4–6). Это положение выражает независимость права как законной формы полного взаимного принуждения от субъективных моральных мотивов к исполнению правовых обязательств. Право нельзя делить на обязательность закона и правомочие субъекта, принуждающего другого к его исполнению. Иными словами, “право и правомочие принуждать означают одно и то же” (Кант 2014: 95.4–5). Право есть позиция принуждающего следовать ему практического разума. Единственное, что необходимо для реализации права – это “осознание обязательств, которые каждый имеет по закону”, т.е. сознание требований права, понимаемого в качестве внешней инстанции принуждения, как необходимых к исполнению всеми субъектами права. Вопрос в том, как это возможно?

Иными совами, такое понятие из разума, выражающее формулировки категорического императива свободы в отношении внешних поступков, т.е. права вообще, чтобы получить реальность, предполагает наличие в реальной практике субъекта условия его интеллигибельности. Таковым, по Канту, является понятие владения “своим”, как вещью, находящейся в свободном пользовании субъекта, т.е. понятие, выражающее закон практической свободы в виде права на владение внешней вещью. Это понятие владения предполагает, что “нечто *внешнее* лишь в том случае будет Моим, если я могу допустить возможность того, что кто-то другой, пользуясь

вещью, *которой я хотя и не владею*, может, однако, нанести мне ущерб” (Кант 2014: 125.1–4). Иными словами, любой субъект, будучи по определению свободным⁴, в отношении внешних вещей полагает, что он может владеть всем, что только в возможности может быть использовано им так или иначе, но он понимает также, что этим может овладеть и кто-то другой и тем самым нанести ему ущерб. Отсюда проистекает правовой постулат практического разума: “Можно всякий внешний предмет моего произволения иметь в качестве Моего; это означает, что максима, согласно которой, если бы она была законом, какой-нибудь предмет произволения *сам по себе* (объективно) должен был бы стать *бесхозным* (*res nullius*), противна праву” (Кант 2014: 125.23–27). Следовательно, в разуме изначально имеется различие между понятием чувственного и интеллигибельного владения. Чувственное, или физическое, владение предполагает, что пользоваться этим предметом в моих силах. Однако так я могу думать о всяком предмете, ведь если бы я предположил, что какая-либо вещь окажется под безусловным правовым запретом на ее использование, то это было бы “несовместимо со свободой каждого, совместимой со всеобщим законом”, поскольку свобода уничтожила бы такую вещь в практическом отношении. Иными словами, дело не только в физической способности использовать такой предмет, но он так же мыслится и как то, что находится в моей власти, т.е. как предмет моего произволения. Поэтому помыслить что-либо в качестве предмета моего произволения, означает просто “осознать, что иметь его в моих силах” (Кант 2014: 127.23–24). Как указывает Кант, предлагая новую формулировку правового постулата: “это предположение а priori практического разума состоит в том, что необходимо рассматривать и трактовать всякий предмет моего произволения как объективно возможное Мое и Твое” (Кант 2014: 127.25–28). Таким образом, всякий предмет, доступный использованию в качестве предмета моего произволения, объективно может стать предметом моего владения или владения кого-то другого, – и это априорное предположение разума, а также необходимым образом обоснованное суждение, которое дискурсивно выражает данное предположение. Это и означает, что у всякого субъекта а priori имеется понятие интеллигибельного или правового владения. Такое предположение априорно и необходимо и как таковое может быть названо постулатом и законом практического разума. Как говорит Кант: “Этот постулат можно назвать дозволяющим законом (*lex permissiva*) практического разума, что дает нам правомочие, которое мы вообще не могли бы вывести из одних только понятий о праве, а именно правомочие возлагать на всех других обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от употребления тех или других предметов нашего произволения, потому что мы первые стали их владельцами. Разум требует, чтобы это имело силу основоположения, и требует этого

4 Вопрос об обосновании Кантом принципов естественного права мы здесь опускаем.

именно как *практический* разум, который расширяется благодаря этому своему постулату a priori” (Кант 2014: 127.29–129.6). Таким образом, из правового постулата непосредственно следует также и правомочие обязывать всех других отказаться от тех вещей, которые мне принадлежат по праву первого овладения.

По существу, по мысли Канта, специфика правового сознания, в отличие от морального, состоит в следующем. Моральное сознание обнаруживает в себе идею разума (царство целей) как нечто только действительное, возможность чего в эмпирической действительности для него непостижима, т.е. оно не знает такого условия, поступая в соответствии с которым, оно обнаружило бы царство целей в качестве эмпирического представления. Соответственно эта идея выступает для него только как идеал разума. Правовое сознание, напротив, в понятии интеллигибельного владения изначально содержит в себе смысл различия возможного и действительного в отношении внешних предметов владения, который выражает правовой постулат практического разума. Иными словами, оно различает внешние эмпирически данные сознанию предметы в качестве интеллигибельных продуктов произволения, подчиненного всеобщим законам практического разума: “эмпирическое владение (держание) [...] есть лишь владение *в явлении* (possessio phaenomenon), хотя *предмет*, которым я владею, здесь – в отличие от трансцендентальной аналитики – рассматривается уже не как явление, а как вещь сама по себе; ибо там задачей разума было теоретическое познание природы вещей и его пределов, здесь же дело разума состоит в практическом определении произволения по законам *свободы* независимо от того, познается ли предмет при помощи одних лишь чувств или одним только чистым рассудком. *А право* как раз и есть такое основанное на чистом практическом *разуме понятие* произволения, подчиненного законам свободы” (Кант 2014: 135.12–24). Применительно к внешним вещам правовое сознание сразу же различает действительное владение (то, чем я владею как предметом своего произволения, поскольку он в моей власти) и возможное владение (то, чем владеть было бы в моих силах, независимо от того, что это по своей материи). Последнее относится ко мне так же, как и ко всякому другому, т.е. как то, чем я имею право овладеть посредством акта моего произволения, и овладение чем другим, могло бы нанести мне ущерб. А первое, соответственно, сознается как то, чем я владею по праву действительно, поскольку я приобрел его первым, и поскольку я владею им независимо от того, находится ли он у меня в держании непосредственно здесь и сейчас. Это действительно “мое” или “то, с чем я связан так, что если бы кто-то другой пользовался им без моего согласия, то это нанесло бы мне ущерб” (Кант 2014: 123). И ровно также я думаю о “моем” другого, т.е. о всяком “твоем”. Причем это различие, данное в сознании в правовом смысле, непосредственно содержит в себе идею правомочности возлагать на других обязанность удерживаться от использования предмета моего произволения, поскольку я владею им интеллигибельно,

т.е. по праву. Таким образом, разум благодаря указанному постулату расширяется а priori, поскольку в понятии о праве из разума, хотя и есть представление о взаимном принуждении свободных произволений, но отсутствует применимость этого права в качестве моего, т.е. как субъективного условия поступка в отношении другого человека применительно к предметам владения, которое таким образом приобретает объективное значение, независимое от того, что я или другой человек думает по этому поводу. То же самое касается и самого понятия интеллигибельного владения, которое представляет собой первое, предшествующее указанному праву обязывать другого, расширение практического разума в его правовом применении. Поэтому Кант дает подробную трансцендентальную дедукцию только для понятия “владения предметом в *чисто правовом отношении*” (Кант 2014: 135.26–27), смысл которого в сознании как раз и выражает различие между эмпирическим и интеллигибельным владением. (Остальные априорные расширения правового разума могут быть дедуцированы таким же образом, и далее специально Кант этому вопросу внимания не уделяет, хотя сами обоснования, которые он приводит, как раз и представляют элементы таких дедукций или целые дедукции, эту дедукцию предполагающие.)

Данная дедукция таким образом призвана ответить на вопрос о том, “как возможно *чисто правовое* (интеллигибельное) *владение*?”, т.е. “как возможно *синтетическое* правовое суждение а priori?” (Кант 2014: 137.6–9). Как указывает Кант, если бы мы применили априорное понятие права к эмпирическому владению (т.е. к тому, чем я владею, поскольку это в моих силах), то мы бы аналитически вывели из этого только то, что прямо вытекает из факта эмпирического владения “по закону противоречия, а именно: если я держатель какой-то вещи (следовательно, связан с ней физически), то тот, кто воздействует на нее вопреки моему согласию (например, вырывает у меня из рук яблоко), затрагивает и умаляет внутреннее Мое (мою свободу), стало быть, в своей максиме находится в прямом противоречии с аксиомой права” (Кант 2014: 137.14–20). Соответственно, эмпирическое понятие о праве владения согласно всеобщему правовому закону не выходит “за пределы права лица в отношении самого себя” (Кант 2014: 137.21–22). Указание Канта можно пояснить так: относительно эмпирического владения не возникает никакого права принуждать другого отказаться от использования того, что является “моим”, ведь если этот другой вырывает у меня яблоко из рук, то оно уже находится “*вне меня*”, и таким образом перешло в его эмпирическое владение, хотя как ущемленное в своей свободе существо, я вправе вернуть его обратно. Иными словами, понятие интеллигибельного владения, выходит за пределы ограничивающих условий пространства и времени, и как таковое выражает “синтетическое положение” и является продуктом действия разума в субъекте. Если бы это было исключительно действие рассудка, т.е. теоретическое основоположение а priori, то под понятие интеллигибельного владения требовалось бы подвести созерцание а priori, и

“стало быть, должно было бы быть что-то *добавлено* к понятию о владении предметом” (Кант 2014: 139.5–6). Но это практическое основоположение разума, и все происходит наоборот: разум сам отвлекается от всех эмпирических условий созерцания (пространства и времени), являющихся основанием сознания очевидности эмпирического владения, и расширяет понятие владения за пределы эмпирического представления, так что субъект может вынести суждение: “каждый внешний предмет произведения, который (а также лишь поскольку я имею его) в моей власти, может быть причислен к [сфере] Моего в правовом отношении, пусть он и не находится в моем владении” (Кант 2014: 139.12–16). Таким образом эта дедукция сама есть продукт разума, т.е. основана на постулате практического разума, согласно которому ни один предмет возможного произволения не может быть бесхозным, или как в этом месте его формулирует Кант: “Правовая обязанность – поступать по отношению к другим так, чтобы внешнее (годное для употребления) могло стать для кого-то и Своим” (Кант 2014: 141.4–6). При этом такая дедукция, по словам Канта, объясняет этот постулат, т.е. кантовское рассмотрение делает дискурсивно понятным уже имеющееся в сознании понятие об интеллигибельном владении, условием действительности и одновременно понятности которого является правовой постулат практического разума. Иными словами, все, что может стать предметом произволения, т.е. всякая вещь, а *propter* и необходимым образом понимается субъектом произволения как “мое” либо “твое”, и если он не находит ее владельца, то вправе ее присвоить как изначально “мое”, что, однако, не означает, что он обязательно будет поступать в соответствии с этим своим собственным понятием. Как выражает это обстоятельство Кант: “возможность нефизического владения ни в коем случае не может быть сама по себе доказана или [созерцательно] усмотрена (именно потому, что это – понятие разума, для которого не может быть дано никакое соответствующее созерцание); она есть непосредственное следствие из упомянутого постулата. В самом деле, если необходимо действовать согласно с указанным выше правовым основоположением, то должно быть возможно и интеллигибельное условие (чисто правового владения)” (Кант 2014: 141.9–18).

Методологически эта дедукция демонстрирует, что правовой постулат разума, как идея разума, является основанием аналитического вывода всех правовых понятий относительно внешних предметов произволения, и одновременно интеллигибельным условием их возможности, т.е. все они получают в итоге синтетического расширения разума в субъекте правового сознания, придающего предметам правового суждения интеллигибельный характер посредством отвлечения от условий их эмпирического представления⁵. Это касается как физических объектов, так и обещаний,

5 “[...] возможность интеллигибельного владения, стало быть возможность Моего и Твоего во внешнем смысле, не может быть усмотрена, а должна следовать из постулата практического разума. Особенно примечательно при этом, что

превращающихся в договоры, или произволений, которым придается статус закона, и т.д. Как таковой этот постулат, как мы уже указывали, выражает конститутивное для правового сознания различие возможности и действительности в отношении владения внешним, и при этом содержит в себе правило применения полученных из него самых понятий.

Понятие интеллигибельного владения, таким образом, хотя и не эмпирическое, но “имеет практическую реальность”, т.е. должно быть применимо к предметам опыта, однако особым образом. Правовое понятие проистекает из разума и поэтому не применимо к предметам опыта (и к понятию эмпирического владения) непосредственно, прямо оно применимо только к рассудочному понятию владения без держания, т.е. понятие, отвлеченному от условий пространства и времени, предмет которого понимался бы “как находящийся в *моей власти*” (Кант 2014: 143.12–14). Только это понятие может “a priori содержать условия владения, – именно это объясняет, почему такое понятие о владении (*possessio noumenon*) имеет силу общезначимого *законодательства*” (Кант 2014: 145.5–8). И только исходя из этих определений посредством акта произволения оно оказывается применимо к эмпирическим вещам. Именно “такое законодательство содержится в выражении: “Этот внешний предмет *мой*”, потому что на всех остальных этим возлагается обязанность (в ином случае они бы ее не имели) воздерживаться от употребления этого предмета” (Кант 2014: 145.9–12). Это второе расширение правового практического разума, аналитически вытекающее из его постулата, и одновременно синтетически связывающее произволение субъекта, объявляющего о своем праве владения предметом (т.е. по праву связывающего с этим предметом свою волю), с правомочием, обязывающим других не покушаться на его использование в своих целях, т.е. не связывать с ним свое произволение.

Однако, “в этом притязании заключается также признание того, что я с своей стороны обязан в такой же мере воздерживаться от пользования внешним Своим каждого другого [человека], ибо обязательность вытекает здесь из всеобщего правила внешнего правового взаимоотношения. Следовательно, я не обязан оставлять нетронутым внешнее Свое другого, если каждый другой также не дает мне гарантии, что он в отношении Моего будет поступать согласно тому же принципу; такая гарантия вовсе не требует какого-либо особого правового акта, а содержится уже в самом понятии внешней правовой обязанности в силу всеобщности, стало быть, в силу взаимного характера обязательности на основе всеобщего правила. – Односторонняя же воля в отношении внешнего, стало быть случайного, владения не может служить принудительным законом для каждого, потому что это ущемило бы свободу, сообразную со всеобщими

практический разум, не нуждаясь в созерцаниях, даже в созерцании a priori, *расширяется* благодаря одному лишь оправданному законом свободы *устранению* эмпирических условий и таким образом может устанавливать *синтетические* правовые суждения a priori, доказательство которых в практическом отношении можно... вести аналитическим способом” (Кант 2014: 149.10–22).

законами. Таким образом, воля, обязывающая каждого другого, стало быть коллективно всеобщая (совместная) и обладающая властью воля, – только такая воля может дать гарантию каждому. – Состояние же, когда действует всеобщее внешнее (т. е. публичное) сопровождающееся властью законодательство, – это и есть гражданское (или политическое) состояние. Следовательно, лишь в гражданском состоянии может быть Мое и Твое во внешнем смысле” (Кант 2014: 151.1–26).

Этот аналитический вывод из правового постулата (здесь Кант называет его всеобщим правилом внешнего правового взаимоотношения), выражающий третье расширение правового практического разума, синтетически связывает одностороннюю правовую волю, содержащую право обязывать всякого другого и принуждать его не пользоваться “моим”, с волей каждого другого. Итогом такого синтеза оказывается положение о коллективно всеобщей (совместной) и обладающей властью воле, которая могла бы дать гарантии каждому от покушений на его “свое” каждым другим. Это положение о “синтетически всеобщей воле”, таким образом, выражает идею гражданского состояния. Три данных расширения практического разума, как мы видели, происходят на основе его правового постулата, который выступает в качестве правила применения (соответствующих каждому из трех этих расширений) принципов права вообще к внешним объектам произволения, и как таковой является интеллигибельным условием возможности такого применения, т.е. основанием осмысленности правовых актов. И хотя сам по себе правовой постулат практического разума, как идея разума, недоказуем, как таковые эти расширения общезначимы и необходимы, т.е. предметы права без них невозможны. Причем все три изначально мыслятся как необходимые в самом акте, утверждающем действительность владения: “Этот внешний предмет *мой*”. Как это выражает Кант: “Хотя действительность гражданского устройства субъективно случайна, тем не менее само оно объективно, т.е. как обязанность, необходимо” (Кант 2014: 173.18–20). В этом смысл понятия правового закона, обязывающего с необходимостью, независимо от субъективных мотивов принятия его в обязанность частным лицом.

5. Взаимосвязь частного и публичного права: война и гражданская война

Описанная тройная структура расширений разума в отношении частного права вообще воспроизводится в других расширениях разума, составляющих спецификации частного права в вещном, личном и вещно-личном праве. Соответствующие трансцендентальные дедукции только специфицируют изложенные нами. Для дальнейшего обсуждения здесь достаточно лишь указать на конститутивное для вещного права априорное понятие изначального совместного владения землей, как недвижимой и ограниченной в качестве сферы субстанции, по отношению к которой все остальные вещи являются подвижными акциденциями. Данное понятие

вытекает из формулировки правового постулата практического разума, согласно которой не должно быть бесхозного предмета произволения, и поэтому оно “a priori содержит принцип, единственно согласно которому люди могут по правовым законам [прочно] пользоваться местом на земле” (Кант 2014: 171.2–4). Всякое возможное конкретное правовое приобретение основано, следовательно, на приобретении частей земли как эмпирически данного целого, которым априори владеет весь человеческий род. Понятие о правовом владении, как показывает анализ принципов частного права вообще, с самого начала имеется в естественном состоянии, и каждый по праву утверждает владение “своим”, исходя из первичного овладения или “через некий акт предшествующей воли”, “если только ему не противостоит более старое владение другого тем же предметом” (Кант 2014: 155.28–31). Соответственно, “владение, когда ожидается и подготавливается такое состояние, которое может основываться исключительно на законе общей воли и, следовательно, согласуется с *возможностью* ее, – это *предварительно правовое* владение; владение же, которое встречается в таком *действительном* состоянии, было бы *окончательным* владением” (Кант 2014: 143.12–14). Поэтому только в гражданском состоянии возможно окончательное владение. Однако, поскольку, как и в случае понятия о владении вообще, “*исходящее из разума основание* приобретения может заключаться лишь в идее a priori объединенной (с необходимостью подлежащей объединению) воли всех” (Кант 2014: 153.24–30), и поскольку эмпирическим основанием приобретения является “основанное на изначальной общности земли физическое вступление во владение (apprehensio physica)” (Кант 2014: 173.24–26), т.е. наличное бытие всех людей на сфере земли, то и окончательное приобретение возможно только при вступлении всех людей в гражданское состояние согласно одному договору, т.е. в одном государстве, охватывающем всю землю. Только такое государство может гарантировать окончательное приобретение. Иными словами, отсылка к любому изначальному договору в каком-то одном государстве как к исходному основанию окончательного приобретения (выражающая труднейшую задачу проследить судьбу прав собственности от изначального приобретения), эмпирически ограничена. И в этом случае, хотя решением проблемы изначального приобретения и “будет изначальный договор, все же, если этот договор не простирается на весь человеческий род, приобретение всегда останется лишь временным” (Кант 2014: 181.22–25).

Итак, правовой постулат практического разума буквально требует создание на всем пространстве земли одного государства, в котором действовали бы единые законы государственного права. Однако, поскольку это состояние остается только мыслимой возможностью, то помимо государственного права, понятие публичного права расширяется до международного права (ius gentium) и, “поскольку земля представляет собой не бесконечную, а замкнутую поверхность, государственное и международное право необходимо приводят к идее *права государства народов* (ius gentium)

или *права гражданина мира* (*ius cosmopoliticum*)” (Кант 2014: 303.18–22). Причем все эти три формы публичного права с необходимостью аналитически вытекают друг из друга, ведь “если среди этих трех возможных форм правового состояния недостает хотя бы одной в ограничивающем внешнюю свободу законами принципе, здание всех остальных форм неизбежно будет подорвано и в конце концов рухнет” (Кант 2014: 303.22–26). Иными словами, разум требует подобного расширения именно потому, что полные гарантии окончательного владения могут быть даны только при двух условиях: (1) упразднении всех условий войны между государствами, без чего правовое владение в отдельно взятом государстве все же остается предварительным, и (2) установлении вечного мира между народами. Кант скептически относится к реализации идеи “*союза государств* (аналогичном союзу, благодаря которому народ становится государством)” (Кант 2014: 415.1–2), и говорит о их конгрессе, т.е. “основанном на произволении, в любое время *могушем быть распущенным* собрании различных государств”: “только при помощи такого конгресса может быть осуществлена идея основания публичного права народов разрешать споры между собой цивилизованным образом, как бы судопроизводством, а не варварским (дикарским) способом, и именно не войной” (Кант 2014: 417.1–10). Такой конгресс мог бы дать правила осуществления права гражданина мира, как права на “физически возможное *взаимоотношение* (*commercium*), т.е. всестороннее отношение одного ко всем остальным, для того чтобы *предлагать* себя для взаимного *общения*” и не бояться, что в другой стране его встретят “как врага” (Кант 2014: 419.7–12). Таким образом, идея вечного мира, определяется им как моральная задача.

Однако, как мы видели выше, право на ведение войны, как и связанные с ним права, в естественном состоянии является правом *a priori*. Как таковое оно только переводит в квазиобъективный порядок международного права центральную для естественного состояния апорию: война между моральными субъектами в принципе невозможна, т.е. противная сторона всегда признается аморальной, ведь иначе не возникло бы само право на ведение войны. Этот парадокс хорошо знает Кант. В отдельном параграфе раздела о международном праве “*Метафизики нравов*”, специально посвященном особому праву государства по отношению к несправедливому врагу, он подводит такой итог своему рассуждению: “выражение: “Несправедливый враг в естественном состоянии” – это *плеоназм*, ибо естественное состояние и есть само состояние несправедливости. Справедливым врагом был бы тот, сопротивляться которому было бы с моей стороны несправедливо; но в этом случае он и не был бы моим врагом” (Кант 2014: 413.19–24). А ведь в ходе войны против такого врага государству дозволены хотя и не все средства, но “средства сами по себе допустимые в той мере, в какой ему позволяют его силы” (Кант 2014: 411.28–31), т.е. в ходе ведения этой войны возможно все, но на условиях самоограничения в средствах в меру наличия достаточных для победы сил. Границы морального отношения к врагу здесь могут быть сведены

до ноля, что практически обесценивает обсуждавшуюся нами ранее идею морального ведения войны. Но тем не менее такая война моральна, и потому Кант говорит о необходимости союза народов против такого государства, в который, несомненно, вступят все государства, ведь его “публично выраженная (будь то словом или делом) воля раскрывает максиму, в соответствии с которой, если сделать ее всеобщим правилом, состояние мира между народами делается невозможным и должно быть увековечено естественное состояние” (Кант 2014: 413.1–5). В эпохальной битве сил добра и зла, моральное зло, особенно в его правовом явлении, каковое представляет собой несправедливое государство, подлежит полному искоренению. Такое государство, сделавшее своей максимой принцип зла, должно быть, хотя и не разделено между победителями, но уничтожено как моральный субъект, т.е. его народу нужно вменить такое новое государственное устройство, которое не способствовало бы “склонности к войне” (Кант 2014: 413.17–18).

Другую проблему международного права составляет сама способность государства вести войну даже при наличии технических средств. Это право государства “*по отношению к своим собственным подданным*” использовать их для войны, “располагать их состоянием и даже жизнью, рисковать ими, и делать это таким образом, что распоряжение суверена независимо от их собственного мнения – хотя бы они воевать или нет – может вовлечь их в войну” (Кант 2014: 399.13–18). Согласно Канту, это право может осуществляться только с добровольного согласия народа, выраженного через его представителей, “не только на ведение войны вообще, но и на каждое отдельное объявление войны” (Кант 2014: 403.2–3). Кант здесь исходит из двух оснований: во-первых, из морального – нельзя гражданина, поскольку он является моральным лицом, использовать только как средство, и во-вторых, из правового – гражданин “всегда должен рассматриваться в государстве как участвующий в законодательстве” (Кант 2014: 401.30–32). Имеется в виду, что даже если по первоначальному договору суверенная власть передана какому-либо лицу или лицам, они все равно представляют народ, который им ее и передал, по определению, независимо от исторических обстоятельств. Это априорный принцип государственного права и эмпирически он подтверждается бедствиями бунтов, гражданских войн и революций.

Сама способность вести войну зависит от морального состояния государства, которое по определению “в силу своей формы как нечто связанное общей заинтересованностью всех в том, чтобы находиться в правовом состоянии, называется *общностью* (*res publica latius sic dicta*)” (Кант 2014: 303.8–11). Эта общность, как раз всегда и находится под вопросом. Частное право обладает общезначимостью и необходимостью в качестве объективной формы существования субъекта, которую поэтому в виде предметов его произволения он и считает вправе защищать даже в естественном состоянии. Государство только содержит условия, при которых объекты частного права получают гарантированную законами

и государственной властью защиту. Высшее условие – это сам “*первоначальный контракт*, согласно которому все [и каждый] (*omnes et singuli*) в составе *народа* отказываются от своей внешней свободы, с тем чтобы снова тотчас же принять эту свободу в качестве членов общности, т. е. народа, рассматриваемого как государство (*universi*)” (Кант 2014: 315.22–26). Как такой первоначальный контракт есть “акт, через который народ сам конституируется в государство, собственно говоря, лишь идея государства, единственно благодаря которой можно мыслить его сообразность праву” (Кант 2014: 315.18–22). Иными словами, этот акт и мыслимая через него идея государства суть продукты действия правового постулата практического разума, но сами законы, “как законы *a priori*” и условия, гарантирующие каждому его “свое”, только аналитически выводятся, или как говорит Кант, “сами собой вытекают из понятий внешнего права вообще” (Кант 2014: 307.28–29). Они координируют форму государства как “форму государства вообще”, т.е. как “*государство в идее*, как такое, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права, причем идея эта служит путеводной нитью в виде нормы (*norma*) для любого действительного объединения в общность (следовательно, во внутреннем смысле)” (Кант 2014: 307.30–309.3). Таким образом, реальные законы в исторически реальных государствах лишь в той или иной мере соответствуют этой норме, но при этом обязательно зависят от принципов, которые идея государства в себе содержит. Поэтому все формы государства – автократия, олигархия и демократия в их многообразных, исторически известных вариантах – структурно обусловленные этой идеей ее импликации. Однако действенность самих законов и соответственно способность к выживанию конкретных форм государства в первую очередь зависит от “общей заинтересованности всех в том, чтобы находиться в правовом состоянии” именно в этом государстве, т.е. от морального состояния государства как общности. И этот смысл также заключен в идее государства, но априорный синтез, который тождествен этому смыслу, может быть осуществлен только самими гражданами конкретного государства.

Формально государство в идее предполагает разделение на три власти: законодательную, которая заключает в себе принцип суверенитета государства, исполнительную, правящую согласно законам, и судебную, “приносящую каждому его Свое согласно закону” (Кант 2014: 309.8–9). И они действительно сами собой вытекают из понятий внешнего права вообще, т.е. выражают структуру порядка “полного взаимного принуждения, которое согласуется со свободой каждого, сообразной со всеобщими законами”. Как пишет Кант: “все это подобно трем суждениям в практическом силлогизме: большая посылка, содержащая в себе закон всеобщим образом объединенной воли; меньшая посылка, содержащая в себе веление поступать согласно закону, т. е. принцип подведения под эту волю, и вывод, содержащий в себе судебное решение (приговор) относительно того, что в данном случае соответствует праву” (Кант 2014: 309.10–17). Однако это же “государство в идее” есть “всеобщим образом объединенная воля в

трех лицах (*trias politica*)” (Кант 2014: 309.5–6), которые должны быть “координированы между собой наподобие моральных лиц” (Кант 2014: 317.1–2). Как поясняет Кант, это означает, что “одна [власть] дополняет другую во имя совершенства (*complementum ad sufficientiam*) государственного устройства” (Кант 2014: 317.4–6), что, в свою очередь, означает, что они как моральные лица не переходят границ субординации и не узурпируют функции друг друга, и таким образом путем объединения этих функций “каждому подданному предоставляют его права” (Кант 2014: 317.12–13).

Этот моральный аспект, конститутивный для поддержания эффективности государственного устройства, с особой ясностью проявляется в случае суверенной власти законодателя, главенствующей над остальными властями. Согласно идее государства, она должна принадлежать объединенной воле народа, поскольку возможности с кем-либо поступить не по праву “никогда не бывает в решениях относительно себя самого” (Кант 2014: 309.27–28). Правовые атрибуты этой власти суть “основанная на законе *свобода* каждого не повиноваться иному закону, кроме того, на который он дал свое согласие; *равенство* граждан – признавать стоящим выше себя только того в составе народа, на кого он имеет моральную способность налагать такие же правовые обязанности, какие этот может налагать на него; в-третьих, атрибут гражданской *самостоятельности* – возможность быть обязанным своим существованием и содержанием не произволу (*der Willkür*) кого-то другого в составе народа, а своим собственным правам и силам в качестве члена общности” (Кант 2014: 311.4–15). Несомненно, в полной мере эти атрибуты наиболее отчетливо отличают республиканскую форму правления, которой Кант отдает предпочтение, и все они требуют морального гражданского активизма, соответствующего всеобщим правовым законам и конститутивному для конкретных постановлений законодательной власти.

Дело в том, что юридическое законодательство, поскольку оно требует осознания необходимости исполнять законы, а значит и “нуждается в подходящем для закона мотиве”, может содержать в качестве такого мотива и идею долга, как необходимый для исполнения морального законодательства мотив, и иные, но патологические мотивы, например, страх перед наказанием или здравомысленный расчет. Однако, как законодательство, касающееся только внешних поступков, правовое законодательство не обращает внимания на специфику мотива, который делает поступок легальным. В то же время “этическое законодательство обязательно включает в свой закон внутренние мотивы поступка” (Кант 2014: 59.6–7), т.е. идею долга – условие поступка, которое нельзя включить во внешнее законодательство. Но при этом этическое законодательство, как основанное на законе свободы во всех его спецификациях, касается и внешних поступков и в качестве обязанностей принимает в себя как мотивы также и правовые обязанности. Как поясняет этот момент Кант, “все обязанности лишь потому, что они обязанности, принадлежат этике; но касающиеся их *законодательство* не всегда поэтому содержится

в этике... Так, этика повелевает мне выполнить взятое на себя обещание при заключении договора, даже если другая сторона не могла бы меня принудить к этому; но из учения о праве этика берет закон (*pacta sunt servanda*) и соответствующий этому закону долг как нечто данное” (Кант 2014: 59.14–22). По существу, эффективность законодательной власти, конституирующей и поддерживающей форму государства, а также ее согласованность с практикой исполнительной и судебной властей в государстве, непосредственно зависят от того, насколько субъекты государственной власти субъективно принимают право в моральный мотив своей деятельности. В этом смысле истинно правовое государство должно быть моральным государством:

В объединении этих трех видов власти заключается *благо* государства (*salus reipublicae suprema lex est*); под благом государства подразумевается не *благополучие* граждан и не их счастье – ведь *счастье* (как утверждает и Руссо) может в конце концов оказаться гораздо более приятным и желанным в естественном состоянии или даже при деспотическом правлении; под благом же государства подразумевается высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум *через некий категорический императив*. (Кант 2014: 321.31–323.7)

Распределяющая “каждому его Свое” справедливость, ради которое должно осуществиться согласование государственной формы и правовых принципов, не означает ни экономического равенства – априори право гарантирует лишь права собственности, ни счастья народа – оно может быть лишь побочным продуктом удачных обстоятельств и возрастания морального сознания граждан (исполнения ими этических обязанностей взаимопомощи). Таково действие “некоего категорического императива” (закона свободы), каковой, как мы видели, специфицирован как минимум в моральном и правовом смысле. Кроме того, именно поэтому применительно к реальной правовой практике, соответствующей логике понимания государства как общности заинтересованных в его бытии граждан, моральными оказываются также и те обязанности, моральный статус которых проблематичен. В числе таковых, например, и защита отечества. Возникает проблема также и с теми правовыми обязанностями, которые налагаются в качестве моральных в реальных государствах, как во времена Канта, так и сейчас, в своем большинстве далеких от нормы республиканского правления. Идея республики – это государство в идее – вполне может задавать форму объединения граждан внутри уже существующего и не соответствующего этой форме государства. Кант прочитывает это противоречие в качестве диалектической противоположности между буквой и духом “первоначального законодательства в гражданском состоянии” (Кант 2014: 389.2–3). Государственные формы являются лишь его буквой и принимаются за необходимые по “старой и длительной” привычке. “Но *дух* изначального договора (*anima pacti originarii*) налагает на

конституирующую власть обязательство делать *способ правления* соответствующим идее изначального договора и, если этого нельзя добиться сразу, постепенно и последовательно изменять это правление, причем таким образом, чтобы оно *по своему действию* согласовалось с единственно правомерным строем, а именно со строем чистой республики, и чтобы старые эмпирические (статутарные) формы, которые служили лишь к тому, чтобы способствовать *покорности* народа, превратились в изначальную (рациональную) [форму] – единственную, которая делает принципом *свободу*, более того, делает ее условием любого *принуждения*, необходимого для правового государственного строя в подлинном смысле этого слова и в конце концов способного привести к результату, соответствующему также и букве [изначального договора]” (Кант 2014: 389.5–22). Республиканский строй, таким образом, должен наконец свести дух и букву правового законодательства вместе. Но, как следствие, исторический процесс, составляющий содержание этого движения, вынуждено проходит под знаком морально-правовой апории гражданской войны.

Как известно, Кант являлся сторонником плавного реформирования государств в направлении к республиканскому строю, он прямо отвергает саму идею права народа на сопротивление верховной власти, которой он а priori, поскольку уже есть народ этого, а не другого государства, передал суверенитет. Никакие злоупотребления властью, не могут оправдать измену, которая должна караться “не менее, чем смертной казнью” (Кант 2014: 329.13–14). “В самом деле, такого рода перемена должна была бы быть произведена народом, который с этой целью собирается в толпу, следовательно, произведена не благодаря законодательству; но бунт в уже существующем государственном устройстве – это ниспровержение всех основанных на гражданском праве отношений, а стало быть, ниспровержение всякого права, т. е. это не изменение гражданского строя, а его уничтожение и затем переход к лучшему строю, что представляет собой не метаморфозу, а палингенез, требующий нового общественного договора, на который прежний договор (теперь уже недействительный) не имеет никакого влияния” (Кант 2014: 387.4–16).

Подобная цезура в историческом повествовании, исходный пункт которого первоначальный договор, в действительности не имеет ни только правовой, что очевидно, но и моральной, и эстетической размерности. Это особенно хорошо видно в случае события казни короля, оценке которого Кант посвятил обширное примечание в “Метафизике нравов”.

6. Вместо заключения: Казнь короля и апория гражданской войны

Низложение монарха, по мнению Канта, “все же можно мыслить” как добровольный отказ от власти и возвращение ее народу, или “лишение власти без посягательства на высочайшую особу, чем она была бы низведена до положения частного лица” (Кант 2014: 331.4–7). Такая иллюзия

сохранения преемственности власти может быть поддержана внешне моральной причиной и даже получить юридическое оправдание, заключенное в – напомним для Канта мнимом, но присутствующем в реальном законодательстве – праве крайней необходимости: государь не может принуждать народ к самоубийству, ввергая его своими необдуманно принятыми решениями в пучину крайних бедствий. Более того, так можно оправдать даже убийство короля, коль скоро народ, не сознавая того, открыто вступает с ним в отношении естественного состояния: “Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже *убийство* монарха еще не самое худшее; ведь можно также представить себе, что оно совершается народом из *страха* перед тем, что, ежели монарх останется жив, он может снова воспрянуть и заставить народ понести заслуженную кару; следовательно, такое убийство было бы решением не согласно [нормам] карательной справедливости, а исходя лишь из [соображений] самосохранения” (Кант 2014: 331.15–23)⁶.

Но казнь короля – совсем другое дело. Как пишет Кант: “*Казнь* как форма – вот, что приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, объясняют себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте пострадавшего), а моральное чувство – ведь происходит полное ниспровержение всех правовых понятий?” (Кант 2014: 331.23–29). Казнь суверена, уже получившего в государстве статус частного лица, есть его убийство, привнесенное в качестве правовой основы в форму государства, поскольку оно совершается на основе некоего закона. Она не мыслима как моральный поступок, поскольку в качестве всеобщей здесь берется максима, посредством полного отрицания правового закона вступающая в противоречие с законом как таковым. Таким образом во всеобщность закона возводится “чистая идея крайнего зла”, “преступление из форменной (совершенно бесполезной) злости” (Кант 2014: 333.28–31). Как таковая, казнь суверена разрушает сам принцип права: народ в своих отношениях с сувереном, “будучи обязан своим существованием его законодательству, становится его властителем” и ставит в закон насилие, вступая в противоречие также и с собой как мыслимой в идее государства фигурой первоначального суверенитета, который он передал государю. Таким образом, мы видим здесь “самоубийство государства” (Кант 2014: 335.17–24), т.е. его самоуничтожение в качестве морального лица.

6 На суде над Людовиком XVI эту позицию высказывал Робеспьер, только с обратным знаком: когда республика как осажденная крепость окружена врагами, Конвент должен исполнить волю народа, и потому убийство короля уже не будет убийством, а “наказанием, несущим торжественные черты общественного возмездия” (“О суде над Людовиком XVI. Речь в Национальном конвенте 3 декабря 1792 г.”) (Робеспьер 1965: 139).

Для понимания ответа Канта на возникшее затруднение обратимся к его ремарке о том, что чувство, вызываемое мыслью о казни короля, в душе, исполненной человеческого права, не может быть эстетическим: это не сочувствие к Карлу I или Людовику XVI, не эксцентрическое перемещение силой воображения на их незавидное место. Этот источник возвышенного трепета, который мог бы превратить сцену казни короля в трагическую постановку, Кантом не берется в расчет. Его моральная рефлексия касается только тех, кто должен был транслировать некое возвышенное чувство, одобряя столь чудовищный акт. Собственно этого статуса Кант данное деяние и лишает своим вердиктом, откровенно вступая в публичную дискуссию по этому поводу: “одобрение подобных казней в действительности возникло не из мнимоправового принципа, а из страха перед местью государства, которое может однажды возродиться, и указанная выше формальность проявлена лишь для того, чтобы придать этому акту вид наказания, стало быть *правового действия...*”; однако эта маскировка весьма неудачна, потому что подобная самонадеянность народа еще хуже убийства, поскольку содержит в себе основоположение, которое должно было бы сделать невозможным само восстановление ниспровергнутого государства” (Кант 2014: 335.24–34). Итак, казнь суверена, ничтожная в правовом смысле подделка, является таковой и с эстетической точки зрения: это не сцена, созерцание которой возвышает заинтересованного зрителя, а только плохо замаскированное убийство.

Кант явно отсылает здесь к дискуссиям вокруг статуса суда и законности приговора, вынесенного Людовику XVI, развернувшихся перед его казнью и продолжавшихся и в дальнейшем⁷. В правовом смысле мы имеем здесь дело с неразрешимой апорией. Если “убийство должно мыслить лишь как исключение из правила, которое народ сделал своей максимой” (Кант 2014: 333.34–335.16), т.е. совершил преступление из чувства самосохранения, но тем не менее сам того не подозревая возвел в субъективный принцип деятельности моральное зло, то казнь суверена – это жест сознательного исключения государственного суверенитета как такового, превращение суверена во внешнего врага и тем самым разделение самого народа на частные лица, погружение его в естественное состояние. С одной стороны, такой жест, поскольку бывший король признан частным лицом и гражданином, подрывает саму идею республики, как уже установленной в ходе революции новой формы государства. С другой (этот вывод Кант эксплицитно не сделал, но не мог не иметь в виду) – если даже предположить, что республика ведет войну с Людовиком XVI как с внешним врагом по принципам международного права⁸, то в рамках дилеммы естественного / гражданского состояний по праву войны его казнь опять же окажется только оправданным отношениями

7 См. обсуждение различных аспектов этой темы: Ямпольский 2004: 670–753.

8 Именно так обосновывал в Конвенте свою позицию в пользу казни короля Сен-Жюст (“Первая речь о суде над королем”) (Сен-Жюст 1995: 14–15).

естественного состояния убийством того, кто не подлежит действию государственного права. Тогда маскировка убийства под формой законного наказания – это, и правда, своего рода “самонадеянное” умствование на основе правовых принципов, призванное придать вид разумности патологическому умонастроению, распространенному в экзальтированном революционными идеями народе.

В итоге, учитывая, что Людовик XVI ко времени его казни уже был просто гражданином, Кант возводит в правовой принцип положение о том, что народ “никогда не имеет ни малейшего права наказывать главу государства за его прошлое правление: на все, что он делал прежде в качестве главы государства, должно смотреть как на совершённое внешне правомерно, а сам он, рассматриваемый как источник законов, не может поступать не по праву” (Кант 2014: 331.10–15). Очевидно, что этим он налагает запрет на само понятие гражданской войны, какового нигде не употребляет, войны, которую в противном случае придется мыслить по модели межгосударственного конфликта. Из этого, правда, следует также и то, что суверен, будь то государь, или же народ, в правовом смысле, по определению, не может не только быть подвергнут суду, но и судить себя сам, ведь для этого как другому человеку или группе лиц, так и ему самому нужно встать в позицию частного морального лица, т.е. или быть гражданином другого государства, или же отделиться от правовой общности внутри нее самой (и в обоих случаях это будет только моральное суждение).

Таким образом, это двусмысленное исключение гражданской войны из поля права основывается на самом либеральном понятии суверенитета как суверенитете народа, а priori тождественном идее государства. Но если деспотизм доверенного морального лица не есть законная причина революционного акта его упразднения, то какое лицо являет понятие о подлинном враге морального сознания, приверженного принципу “либеральности” (*liberalitas moralis*) образа мыслей вообще..., т.е. принципу независимости от всего другого, кроме закона” (Кант 2019: 139), и что тогда означает правовое понятие “несправедливого государства”? Ответ на этот вопрос Кант дает в трактате “Религия в пределах только разума”, загадочной книге, которую приняли с известной долей недоумения даже самые восторженные поклонники его моральной философии.

Литература

- Исаков, А.Н.; Сухачев, В.Ю. (1999), *Этос сознания*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Кант, Иммануил (1994), “Религия в пределах только разума”, in Кант, Иммануил, *Собрание сочинений в 8 т.*, Т. 6, Москва: Чоро.
- . (1997), “Основоположения к метафизике нравов”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 3, Москва: Наука.

- (2014), “Метафизика нравов, Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 5.1, Москва: Наука.
- (2019), “Метафизика нравов, Вторая часть. Метафизические основные начала учения о добродетели”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 5.2, Москва: Наука.
- Робеспьер, Максимилиан (1965), *Избранные произведения в 3 т.*, Т. 2, Москва: Наука.
- Сен-Жюст, Луи Антуан (1995), *Речи. Трактаты*, Санкт-Петербург: Наука.
- Тушлинг, Буркхард (2014), “Право из понятия. Введение в Метафизические первоначала учения о праве Канта”, in Кант, Иммануил, *Сочинения на немецком и русском языках*, Т. 5.1, Москва: Наука, с. 476–721.
- Ямпольский, Михаил (2004), *Физиология символического. Книга 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Kant, Immanuel (1914), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1: Werke, Bd. VI, Berlin: Georg Reimer, pp. 1–202.

References

- Isakov, A.N., Suhachev, V.Yu. (1999), *Etos soznaniya*, Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Kant, Immanuel (1914), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1: Werke, Bd. VI, Berlin: Georg Reimer, pp. 1–202.
- (1994), „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in Immanuel Kant, *Sobranie sochinenij v 8 t.*, Т. 6, Moskau: Choro.
- (1997), „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 3, Moskau: Nauka.
- (2014), „Die Metaphysik der Sitten, 1. Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 5.1, Moskau: Nauka.
- (2019), „Die Metaphysik der Sitten, 2. Theil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 5.2, Moskau: Nauka.
- Robespierre, Maximilien (1965), *Избранные произведения в 3 т.*, Т. 2, Москва: Наука.
- Saint-Just, Louis Antoine (1995), *Речи. Трактаты*, Санкт-Петербург: Наука.
- Tuschling, Burkhard (2014), „Recht aus dem Begriff. Eine Einführung in Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, in Immanuel Kant, *Werke*, Zweisprachige-deutsch-rusische Ausgabe, Bd. 5.1, Moskau: Nauka, pp. 476–721.
- Yampolsky, Mikhail (2004), *Физиология символического. Книга 1: Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима*, Москва: Новое литературное обозрение.

Oleg Nogovitsin

Kant's Substantiation of Liberalism as a Social Theory: War, Law, Morality

Abstract

In this article, we propose a consecutive analysis of Kant's concept of liberal thought and of the basics of institutional structure of liberal community, which shape an immutable body of all possible logics of development of social practices and thinking within the frame of the liberal world order. For the purposes of the study, the methodological premise is that Kantian metaphysics of morality, law and religion can be considered one of the primal historic forms of social theory. The initial point of analysis is the concept of war (and enemy) in Kant, showing that the form of variable aporia and interpretation of epiphenomena of individual and collective consciousness, constitutes a sui generis constructive reverse side of all types of practice, to which Kant gives transcendental grounding. It is by the mentioned methodological specificity that we prioritize the attention paid to the formulations of Kant's deductions of law and morality. As a whole, the given substantiations are construed phenomenologically as specific forms of experience which are constitutive of moral, legal and religious consciousness.

Keywords: theory of liberalism, war, civil war, law, morality, state, sovereignty

Oleg Nogovicin

Kantova argumentacija liberalizma kao socijalne teorije: rat, pravo, moral, uzvišeno, savest

Apstrakt

U ovom radu dajemo postupnu analizu kantovskog koncepta liberalnog načina mišljenja i osnova institucionalnog uređenja liberalne zajednice, koji čine nepromenljivu okosnicu svake moguće logike razvoja socijalne prakse i mišljenja u okviru liberalnog svetskog poretka. Specifikum ovakvog istraživanja jeste metodološki dopust da kantovska metafizika morala, prava, religije, estetskih uslova senzibiliteta može biti razmotrena kao jedna od prvih istorijskih formi sveobuhvatne socijalne teorije. Za polaznu tačku analize uzima se pojam rata (i neprijatelja) kod Kanta, pritom se pokazuje da ovaj pojam u vidu različitih aporija i epifenomena individualne i kolektivne svesti, koji zahtevaju tumačenje, čini konstruktivnu poledinu svih oblika prakse, kojima Kant daje apriornu transcendentnu argumentaciju. Navedene metodološke osobenosti uslovljavaju prioritarnu pažnju, koju poklanjamo formulacijama kantovskih dedukcija o pravu, moralu, estetskom prosuđivanju, kako u odnosu prema uzvišenom, tako i prema prelepom. Uopšte uzev, ova argumentacija se interpretira u fenomenološkom ključu kao specifičan oblik doživljaja, konstitutivan za moralnu, pravnu, estetsku i religioznu svest. Detaljno se ispituju mehanizmi simbolizacije i desimbolizacije svesti koje opisuje Kant kada se osvrće na stvaranje peojekata svetske države, moralne zajednice i moralne religije, objašnjava se specifična njihove uzajamne povezanosti sa starozavetnom i novozavetnom tradicijom.

Ključne reči: teorija liberalizma, rat, pravo, moral, uzvišeno, moralni simbolizam, moralna religija, savest