

**Общность республик по законам добродетели:
гарантия вечного мира?**

“Это, следовательно, та незаметная для человеческого глаза, но постоянно совершающаяся деятельность доброго принципа, направленная на то, чтобы в человеческом роде как в единой общности по законам добродетели осуществить господство и царство добра, которое упрочит победу над злом и под своей властью обеспечит миру вечный мир” (R 124/114).

Недавние споры, разгоревшиеся вокруг работы Канта “Религия в пределах только разума”, показывают, как понятие этического союза проясняет социальную значимость кантовской нравственной философии, и одновременно исследуют значение, которое это социально обусловленное понятие высшего блага имеет для истории и культуры. При этом удивляет тот факт, что кантовским взглядам на политику, которые могут быть выведены из этой работы, не уделяется большого внимания, хотя некоторые исследователи его трудов отмечают поразительное сходство между его понятием этического союза в работе “Религия в пределах только разума” и его планом воцарения вселенского благоденствия, описанным в работе “К вечному миру”. К сожалению, лишь немногие из ученых детально останавливаются на этом сходстве или же на существенных различиях, которые не менее удивительны. Среди тех, кто все же обратил на это внимание, мы можем назвать имя Говарда Уильямса, который предлагает два ключевых тезиса, объясняющих связь вышеупомянутых работ между собой: “Что касается уровня международных отношений, Канту неизбежно приходится возлагать надежды на нравственное совершенствование человечества как на единственно возможный фактор, способный в конечном итоге обеспечить мир. Эта цель, представляющая собой вечный мир, не может быть достигнута при помощи только политических или правовых методов. Следовательно, успех кантовского плана вечного мира зависит от нравственного развития человека. Политическое развитие и духовное развитие сливаются в достижении общей цели, которую Кант наиболее полно определяет в своей работе “Религия в пределах только разума”.

Утверждение Уильямса о том, что Кант полагал, будто политический прогресс и духовное развитие сольются в достижении общей цели, по моему мнению, является изначально правильным, а вот высказывание о том, что связь между этими понятиями настолько тесна, что именно от этих двух факторов зависит успех воцарения кантовского вечного мира, кажется мне спорным. То, как Уильямс интерпретирует это утверждение в своей работе "Политическая философия Канта", не снимает всех возражений, которые могут возникнуть. Таким образом, в этой работе я собираюсь показать, что делает вышеупомянутое утверждение спорным, затем предложить подтверждение справедливости этой идеи в целом и в завершение разъяснить, как это подтверждение делает план вечного мира Канта особенно важным в конце нашего столетия.

1

Главным возражением против идеи о том, что успех кантовского плана вечного мира зависит от нравственного развития человека, является тот факт, что в работах, написанных как до, так и после "Религии в пределах только разума", Кант ясно дает понять, что моральное улучшение является не столько инструментом для обеспечения международного мира во всем мире, сколько одним из самых важных его последствий. Впервые упомянув об этом в работе "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане" (1784) и далее в "Споре факультетов" (1798), Кант постоянно подчеркивает, что "провидение", или "природа", преодолевая раздор, своекорыстие и человеческие наклонности, в конечном итоге сама приведет к вечному миру. "Она (природа) делает это сама, не считаясь с тем, хотим мы этого или нет (EF 365/123; TP 313/89). Достижение мира между народами, находящееся не более чем на полпути в процессе формирования человечества" (TAG 26/36), обеспечивает условия для определенного нравственного прогресса. И если Кант в "Религии в пределах только разума" утверждает, что "нравственное совершенствование человечества является единственно возможным способом, обеспечивающим мир", то эта точка зрения противоречит его же позиции, очерченной в работах о политике и истории.

Еще два довода подкрепляют это возражение. Во-первых, мысль о том, что моральное совершенствование является скорее следствием, чем инструментом достижения мира между народами, согласуется с той связью, которую Кант видит между нравственной и правовой областями в установлении и поддержании национального политического порядка. Установление этого порядка не зависит от царства Духа, то есть от моральных устремлений или характера тех, кто его находит ("проблема упорядочения нации решается даже для народа, состоящего из пороков" (EF 366/124). То, что годится для национального политического порядка, может поддержать и порядок на международном уровне. Точно так же, как своекорыстия индивидуумов достаточно для того, чтобы мотивировать уход от природного состояния, так и своекорыстия народов со временем может быть вполне достаточно, чтобы мотивировать отход от этого состояния на уровне наций: "Насилие, которому подвергается народ со всех сторон, и проистекающие от него бедствия заставляют его в конце концов прийти к решению подчиниться тому принуждению, которое сам разум предписывает ему как средство, а именно подчиниться публичным законам и перейти к политическому устройству, точно так же бедствия, испытываемые от беспрестанных войн, в коих государства стремятся притеснить или покорить друг друга, заставляют в конце концов эти государства перейти, хотя бы и против своей воли, к космополитическому устройству" (TP 310/87).

Во-вторых, поддержать это возражение может тот факт, что Кант даже не упоминает об этическом союзе в работе "К вечному миру". Эта работа недвусмысленно исключает возможность воплощения надежд, возложенных на вселенский мир, с помощью нравственного усовершенствования, представленного этическим союзом. Залогом вечного мира является не воцарение единой общности по законам добродетели, а что-то противоположное - механизм человеческих склонностей (EF 368). "Дух торговли", "финансовая мощь" обеспечат достаточно сильный стимул для того, чтобы побудить народы "следовать благородной цели достижения мира" (EF 368/125) - стимул, который Кант не относил к разряду нравственных.

В свете этого возражения мы могли бы сделать вывод, что надежды, выраженные в отрывке из работы “Религия в пределах только разума”, помещенном мной в начале статьи, были ошибочными в размышлениях Канта о нравственном и политическом прогрессе. Однако в этой части своей работы я постараюсь доказать, что существует солидная текстовая база для выявления необоснованности этого вывода. Мнение Канта о том, что вечный мир зависит от нравственного прогресса, может вполне согласовываться с, на первый взгляд, противоположным мнением о том, что окончательный нравственный прогресс человечества прежде всего требует достижения прогресса политического. В частности, я утверждаю, что мы можем соответствующим образом истолковать разногласия между этими двумя взглядами как антиномию, создаваемую нашим разумом в попытке найти всеобщее обоснование условий человеческого существования. Каждая из двух точек зрения представляет собой полюс антиномии, который выходит на поверхность, когда мы пытаемся тщательно разобраться в политическом и общественном значениях человеческого поведения.

Кант не дает развернутого представления о том, являются ли эти доводы полюсами антиномии, но он указывает, что они возникают из различных точек зрения, как теоретических, так и практических, которые мы используем, чтобы сделать политическое значение человеческого поведения доступным для понимания. Таким образом, говоря о залоге вечного мира, Кант достаточно определенно утверждает, что “в контексте этой работы наш интерес является чисто теоретическим, а не религиозным” (EF 362/120), а затем дважды отмечает важность различия этих точек зрения по вопросу о вечном мире:

“Теперь встает вопрос, касающийся вечного мира как цели: что делает природа для достижения цели, которую человеку вменяет в обязанность его собственный разум, - стало быть, как она взращивает в нем моральную цель и как она добивается того, что то, чего человек не делает, хоть и должен делать по законам свободы, он все равно сделает по воле природы, несмотря на свою свободу. Когда я говорю о природе: она *хочет*, чтобы произошло то или другое, то это не значит, что она возлагает на нас долг

делать это (вменять нам в обязанность может только свободный от принуждения практический разум), а делает это сама, хотим ли мы этого или нет (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)” (EF 365/123).

“Именно таким способом самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но конечно, с надежностью недостаточной, чтобы теоретически *предсказать* время его наступления, но тем не менее практически достижимой и обязывающей нас добиваться этой (не такой уж прозрачной) цели” (EF 363/125).

Следовательно, с точки зрения теоретического использования разума, вечный мир не может быть ни символом, ни результатом человеческого нравственного прогресса. Это просто следствие причинных процессов, с помощью которых природа заставляет нас невольно делать то, что мы могли бы сделать охотно, но фактически не делаем. Природа в виде тягот войны и духа предпринимательства обеспечит для наций, ради собственной выгоды, стимул сдвинуться с межнационального “природного состояния” и организовать конфедерацию, чтобы гарантировать вечный мир. Природе не нужно прислуживать нам в нашем осознании этого *морального* требования, чтобы перевести изменения в новое политическое русло. Напротив, природа использует наше “асоциальное общение”, чтобы заставить нас установить внешние условия мира, которые в дальнейшем будут способствовать постепенному итоговому преодолению нами же порожденного морального разложения.

Хотя Кант дает причинное обоснование достижения вечного мира с точки зрения теоретического использования разума, он также отмечает, что мы можем и на самом деле должны считать это положение нравственным императивом, который руководит нашим поведением: “Но разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, непосредственно вменяет в обязанность мирное состояние” (EF 356/116). В заключительной части “Учения о праве” он говорит об этом еще более убедительно: “Наш долг здесь - поступать в соответствии с идеей этой цели, если даже нет ни малейшей теоретической вероятности того, что цель эта будет достигнута; однако невозможность достижения ее также нельзя показать. Итак, морально практический разум провозглашает свое

неотменимое вето: *никакой войны не должно быть*; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами; война - это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права. Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или нереален и не обманываемся ли мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если было бы реально то, чего, быть может, нет, должны содействовать обоснованию его и принятию такого строя, который представляется нам для этого наиболее пригодным (может быть, республиканизм всех государств вместе и каждого в отдельности), дабы установить вечный мир. И если бы даже полное осуществление этой цели оставалось бы всегда лишь благим пожеланием, все же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максимум неустанно действовать в этом направлении" (MdS 354-55/160-61).

Язык, используемый в этой работе и в главе "Добавление первое. О гарантии вечного мира" (EF 360-62/120-21), где, с теоретической точки зрения, вечный мир является "необычной идеей", но с практической точки зрения представляет собой догматическую идею, и именно здесь реальность этой идеи подобающим образом обоснована, что вызывает известные возражения в "Критиках" по поводу антиномий, создаваемых человеческим разумом, когда мы не можем четко разграничить его теоретическое и практическое применения (Cf. KRVA 462-476; В 490-504). Следовательно, утверждение о том, что воцарение вечного мира зависит от возникновения единой общности по законам добродетели, противоречит мысли о том, что природа является гарантией вечного мира благодаря самому устройству человеческих склонностей, только до той степени, пока мы не разделяем их с точки зрения характеристики разума, из которого они, соответственно, истекают.

Утверждения Канта о том, что природа, используя своекорыстие человека и его склонности, в конечном итоге обеспечит вечный мир, является частью *теоретического* обоснования возможности вечного мира. С этой точки зрения установление международного порядка с целью достижения вечного мира возможно только до тех пор, пока оно считается вытекающим из таких причин, как раздор, своекорыстие и человеческие склонности. Возможно, подобное утверждение отрицает значение нравственных определителей как причин для установления международного порядка

ка, так как, даже если эти определители и существуют, то они выпадают из ряда категорий, доступных для теоретического разума. Более того, Кант полагает, что если мы считаем, будто условия для вечного мира возникают из причинных процессов природы, без помощи со стороны нравственных факторов, то в конечном итоге, пройдя достаточно долгий путь, эти условия станут для нас доступными.

Этот “долгий путь”, к сожалению, *слишком* долог. Несмотря на то, что Кант провозглашает необратимость наступления вечного мира, теоретический разум говорит *только* о вероятности этого процесса - и лишь потому, что теоретический разум не может доказать *невозможность* достижения этой цели (MdS 354-55/160-61). Поэтому, даже если природа и гарантирует вечный мир, мы не способны предсказать, с точки зрения теории, *когда* условия для мира будут установлены: “Именно таким способом самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надежностью недостаточной, чтобы теоретически *предсказать* время его наступления” (EF 368/125). Подобное предсказание является только результатом практического разума, но с этой точки зрения мы должны считать вечный мир зависящим от наших нравственных усилий и прогресса. Как носители нравственных ценностей мы не можем просто ждать, когда природа, пройдя долгий путь, установит вечный мир, поскольку “мы обязаны добиваться этой (не столь уж призрачной цели)” (EF 368/125).

Поскольку теоретический разум говорит лишь о возможности достижения вечного мира в далеком будущем, то утверждение о том, что “единая общность по законам добродетели обеспечит миру вечный мир”, возникает с помощью *практического* разума. Вечный мир является, с точки зрения теоретического разума, невозможным, а с точки зрения практического разума - вполне может быть достигнут *нами* как носителями нравственных ценностей. Мы должны сделать нашей обязанностью достижение вечного мира, который является “конечной целью учения о праве в пределах только разума”, а также “высшим политическим благом” (MdS 355/161). То, что теоретический разум подразумевает под идеей о том, что “самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир”, является не только очень важным, но и не противоречит нравственному требованию дости-

жения вечного мира. Теоретические выкладки подготавливают почву для того, чтобы мы осознали специфику практической потребности разума для дальнейших действий в согласии с ним и чтобы сделать вечный мир реальностью, иначе он так и останется лишь теоретически возможным.

Это положение перекликается с выводами работы “Критика чистого разума”, которые устанавливают пределы понимания и сводят теоретическое использование разума только к регулятивной функции. Итоги этой работы помещают Идеи бессмертия, свободы и Бога за границы доступности теоретического использования разума, что сохраняет важность и нравственное значение этих категорий. Кант мог бы продемонстрировать, что соответствующая реальность и функционирование этих идей находятся в пределах практического использования разума. Подобным образом теория о том, что природа сама создаст вечный мир, даже несмотря на безнравственность человеческих отношений (EF 360/120), дает Канту право утверждать, что в действительности установление вечного мира ранее чем в долгосрочной перспективе зависит от нашего понимания необходимости этого процесса как нравственного требования. Следовательно, по утверждению Уильямса, “нравственное улучшение человечества является единственно возможным элементом, способным гарантировать мир”.

3

Каким же образом предложенное мной доказательство этого утверждения делает кантовский план вечного мира особенно важным по прошествии двух веков? По моему мнению, ответ заключается в том, что особенно важной для нас является идея о возложении ответственности за установление вечного мира на членов любого политического формирования, однако прежде всего это касается тех, кто живет в государствах с республиканской (репрезентативной) формой правления (EF 356/117; Cf. TP 311/88). Важность этого высказывания снижается тем фактом, что сам Кант возлагает ответственность за осуществление этого плана на короля, который, возможно, как иронично заметил философ, вынужден будет прибегнуть к помощи мудрых советников, чтобы понять значение этого требования и его последствий (EF 368/69/125-26). То, что Кант в первую очередь возлагает ответственность

на короля, вполне согласуется с его идеей о том, что политические реформы должным образом и достаточно эффективно проводятся по модели "сверху вниз", о которой он пишет в работе "Спор факультетов" (SF 92/167); это также согласуется с четкими границами, которые он помещает вокруг понятия "активное гражданство", наделяя правом выбора только владельцев частной собственности мужского пола, а политическую власть помещает в руки нескольких избранных (TP 294-94/75-77; Mds 314-15/125-26). На этом фоне мы можем прочесть работу "К вечному миру" как полный иронии, даже сардонический, призыв к воплощению идеи просвещенного политического лидерства в деле международных отношений.

На этом уровне работа Канта с едкостью высмеивает наш мир, в котором люди, обладающие политической властью, не прилагают никаких усилий для достижения мира. Одной из причин этого является тот факт, что законы природы еще не стали факторами, способствующими эффективному осознанию необходимости вечного мира. Надежда Канта на то, что тяготы войны увеличат сопротивление ей со стороны тех, кто заплатил за войну дорогую цену, в лучшем случае реализуется спонтанно. Экономическое процветание военной отрасли торговли, а также важность доли военного бюджета для стабильности экономики, даже на мирной основе, кажется, разрушают надежды Канта на то, что военные расходы будут признаны экономически необоснованными. Эти надежды на долгий путь еще не совсем рухнули, но неторопливое движение природы предлагает извлечь из работы Канта еще один урок: политические лидеры могут проявить волю к миру и активно работать в этом направлении только в том случае, когда эта воля является инициативой и низов. В наши дни ирония Канта относится не только к политическим лидерам, но и к тем, кто обладает правом голоса, участвуя в репрезентативных формах национального управления.

Сам Кант не предполагает, что этот урок включает в себя все вышеуказанные элементы: его понятие о тех, кто наделен правом голоса в политических процессах, гораздо уже, чем то, которое современные последователи его политической философии считают нормой. Например, он не признает общественные выборы в законодательные или исполнительные органы власти, тогда как в конце XX века подобная процедура является демократическим

процессом, вовлекающим каждого совершеннолетнего жителя государства. Несмотря на то, что он признает важность голоса граждан в работах о “власти пера”, но даже осознав значение общественного мнения, рождающегося в ожесточенных открытых дебатах, он отнюдь не всех включает в число участников этих дебатов, даже той грамотной части населения, которую он считает подходящей средой для подобных политических дискуссий. За исключением ироничной работы “Секретное оружие для вечного мира” (EF 368-69/125-26), где он советует королю воспользоваться советами философов, Кант не предлагает никаких общественных институтов или мероприятий, с помощью которых подобные дебаты могли бы повлиять на законодательную и исполнительную власть.

Таким образом, работы о вечном мире, написанные до сегодняшнего дня, отличаются от тех, которые были написаны до Канта. С тех пор в разных частях мира возникло множество общественных институтов и общественных рычагов, которые заставляют законную политическую власть быть более внимательной к голосам членов общества, а также принимать решения, которые соответствуют волеизъявлению наций. Следовательно, важно не учреждение подобных институтов, а то, что все они должны эффективно действовать. Как и прежде, главной задачей для нас является осознание того, что мир - это нравственное требование, требование, которое мы единодушно должны претворить в жизнь.

¹Ссылки на работы Канта даны в скобках в тексте; использованы аббревиатуры, данные ниже. Ссылки на соответствующие тома GS-Kants *Gesammelte Schriften. Ausgabe der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1902) - даны перед косой чертой /, ссылки же после черты соответствуют английскому переводу, использованному в тексте. Цитирование “Критики чистого разума” осуществлено по традиционно установленному соглашению (A - 1-е издание; B - 2-е издание).

BF - “*Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” GS 8. “An Answer to the Question: What is Enlightenment?” trans. Ted Humphrey, in *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983).

EF - *Zum ewigen Frieden* GS 8. “Perpetual Peace”, in *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett, 1983).

IAG - “*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*” GS 8. “*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent*”, trans. Ted Humphrey, in *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983).

Kpr V - *Kritik der praktischen Vernunft* GS 5. *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck, 3rd edition (New York: Bobbs-Merrill, 1993).

KRV - *Kritik der reinen Vernunft* GS 3-4. *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965).

MdS - *Die Metaphysik der Sitten* GS 6. *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

R - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* GS 6. *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper and Row, 1960).

SF - *Der Streit der Facultäten* GS 7. *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor (New York: Abaris Books, 1979).

TP - "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" GS 8. *On the Proverb: That May Be Right in Theory but it is of No Practical Use*, trans. Ted Humphrey, in *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983).

Ю. Я. БАСКИН

(Северо-Западная Академия государственной службы,
Санкт-Петербург)

Густав Гуго - современник и оппонент Канта

Восемнадцатый век - время господства рационализма и учения о естественном праве. Лишь немногие философы и юристы рисковали усомниться в научной и моральной справедливости этих идей или хотя бы критически отнестись к исходным положениям школы естественного права. Среди немногих был Густав Гуго (1764-1844) - основоположник того направления, которое получило название исторической школы права¹.

В отечественной литературе, вышедшей в свет до 1917 г., его идеи с достаточной полнотой были рассмотрены лишь однажды - в магистерской диссертации П. И. Новгородцева "Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. Опыт характеристики основ школы Савиньи в их последовательном изложении"². Других специальных исследований о Гуго, насколько мне известно, не было вплоть до сегодняшнего дня. Правда, Н. М. Коркунов, С. А. Муромцев и Б. Н. Чичерин давали краткий обзор его взглядов, но даже они в основном обращались к Ф. К. Савиньи³.

Что касается последующих десятилетий, то оценка всей исторической школы права в целом, и Гуго в частности, была до конца 80-х годов крайне односторонней⁴. Некоторым отступлением от