

Сравнительный анализ этических концепций Канта и Гегеля

1. Гносеологические предпосылки философии Канта

Одной из важнейших задач современного этапа философского развития является подведение итогов главнейших мировоззренческих философских систем, к числу которых относятся этические доктрины Канта и Гегеля. В соответствии с этим задачей данной статьи является сопоставление учений Канта и Гегеля о нравственности, праве и их соотношениях с государством.

Этическая концепция Канта находится в органической связи с его гносеологическими предпосылками. В основе критической философии И. Канта лежит противопоставление двух компонентов, из которых складывается вся сфера представлений и понятий об окружающем нас мире и месте в нем человека, — мира сущностей («вещей в себе») и мира явлений («вещей для нас»). Эти два компонента неразрывно связаны между собой.

Выражаясь терминами, сложившимися в трудах великих философов XVII—XIX столетий, мир сущностей «вещей в себе» (ноуменов) — это, по учению Канта, субстанциональная основа мира явлений (феноменов).

Кант считал, что совершенно бессмысленно думать, будто бы окружающий нас мир является только иллюзией, воображением и в основе его лежит ничто (пустота). Явление не может быть без того, что является (З, 741). Показания наших чувств (зрения, слуха, обоняния, осязания) не адекватны действительности, недостоверны, как это было показано Декартом в «Рассуждении о методе», Юмом, Лейбницем в учении о монадах, Бекеном и другими философами. В. И. Ленин также соглашался с утверждением Канта, что нашим, основанным на чувственности, представлениям, соответствует нечто вне нас, какая-то «вещь в себе», и в этом утверждении Кант выступал, по словам Ленина, как материалист.

Нужно отметить, что Кант стремился глубоко обосновать учение о вещах в себе. Он писал, что было бы «величайшим скандалом» принимать на веру бытие «вещей в себе». Вследствие этого Канта не удовлетворяло знаменитое assertio Декарта о самосознании: «cogito ergo sum». По мнению Канта, этот афоризм не есть созерцание, а только интеллектуальное представление самостоятельности мыслящего субъекта. Поэтому такое «Я» не имеет даже малейшего предиката созерцания, кото-

* Данная статья воспроизводит доклад, сделанный на международном симпозиуме в Риге в октябре 1981 года, — «Критика чистого разума» И. Канта и современность — по поводу 200-летия выхода в свет этого труда.

рый мог бы служить его коррелятом как нечто устойчивое для определения по времени во внутреннем чувстве»¹.

«Познающее «Я» становится, по мнению Канта, объектом созерцания, т. е. реальной сущностью, если оно воспринимается как нечто существующее через существование внешних вещей, т. е. при допущении «вещей в себе»² как объективной действительности.

Таким образом, в «Критике чистого разума» Кант сделал важную поправку assertio Декарта, завершив тем самым учение о вещах в себе как объективной реальности. Здесь же Кант дал четкое определение понятия ноуменов и его соотношение с понятием «вещей в себе».

Кант указывает, что понятие ноумена является понятием ограничительным, чтобы ограничить притязания чувственности и определить сферу рассудочного и интеллигбельного познания. Если внешние чувства представляют нам предметы, как они являются, поясняет Кант, то рассудок объясняет, как они существуют, т. е. рассудочное познание представляет собой применение категориального мышления к чувственному созерцанию. Иначе говоря, эмпирическое познание представляет собой объединение чувственности и рассудочных категорий. Но нельзя утверждать, отмечает Кант, что чувственное созерцание есть единственный возможный способ созерцания. Кант допускает, что для познания интеллигбельных вещей необходимо не чувственное, а интуитивное созерцание, но мы не можем составить себе ни малейшего представления о возможности такого познания³. Таким путем, замечает Кант, рассудок получает только отрицательное расширение, т. е. он не ограничивается чувственностью, но сам ограничивает чувственность — и именно тем, что называет вещи в себе (рассматриваемые не как явления)⁴ ноуменами. Но он тотчас же сам ставит границы и себе, признавая невозможность познать их через категории. Следовательно, Кант приходит к выводу о полном тождестве понятий «вещей в себе» и «ноуменов».

Итак, исходя из того, что мир сущностей (ноуменов) воспринимается нами только через призму наших чувств и категорий рассудка и между познающим «Я» и миром ноуменов лежит завеса эмпирического мира, Кант приходит к выводу о непознаваемости «вещей в себе» (ноуменов). Они воздействуют на наши чувства, «аффицируют» их и являются причиной мира явлений, но каковы они сами по себе, как они воздействуют на чувственность — мы ничего не знаем об этом и не можем узнать методами эмпирического познания. Что же касается эмпирического мира, то Кант признает безграничность его познания. Так, он пишет в «Пролегоменах»: «Расширение познания в математике и возможность новых открытий простирается до бесконечности: точно так же и открытие новых естественных свойств, новых сил и законов посредством постоянного опыта и его объ-

единения разумом. Но тем не менее здесь очевидны и пределы, ибо математика имеет дело только с явлениями...». «Понятия метафизики и этики... лежат совершенно вне ее сферы и никогда для нее недостижимы»⁵.

Из этого агностицизма, который Кант распространил на весь мир «вещей в себе», он делает исключение только в отношении нравственного воления, называемого им категорическим императивом.

2. Общая характеристика учения Канта о сущности нравственности

По учению Канта, категорический императив — это нравственная максима (правило), исходящая от самого субъекта — «Я». Такого рода нравственное воление познается вследствие слияния познающего «Я» с трансцендентным «Я». Отсюда вытекает и повелительная форма категорического императива: «Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом» (4(1), 279). Поясняя смысл этой формулы в беседе с историком Н. М. Карамзиным, посетившим Канта в Кенигсберге, он говорил: «Говорю о нравственном законе, назовем его совестью, чувством добра и зла, но он есть; например, я солгал, никто не знает моей лжи, но мне стыдно»⁶.

Из этих пояснений Канта видно, что повеление, содержащееся в категорическом императиве, исходит из этого трансцендентного «Я». Таким образом, восприятие индивидуумом категорического императива представляет собой разрыв завесы, отделяющей мир ноуменов от мира явлений (мира феноменов). Поэтому категорический императив не зависит от фактов и событий в мире феноменов и на категорический императив не распространяется категория причинности.

3. Анализ понятия категорического императива

Анализируя понятие кантовского категорического императива, мы можем установить следующие его свойства. Во-первых, для категорического императива характерна его автономность, то есть независимость не только от всяких эмпирических положений, но и от религии. Предшественники и современники Канта стояли на той точке зрения, что основой нравственности является религия. В отличие от такого религиозного понимания нравственности Кант считал, что категорический императив исходит от самой личности, а не от какого-либо религиозного авторитета, и такая установка Канта представляла собой знаменательный переворот в учении о нравственности. Во-вторых, категорический императив — не только логическое суждение, но и волевой акт, представляющий собой побуждение к действию.

В-третьих, категорический императив — это этическая идея, находящаяся за пределами опытного познания, вытекающая из мира ноуменов. В-четвертых, по мысли Канта, категорический императив обладает всеобщностью и необходимостью во всей сфере практического разума, определяя все нравственные побуждения и поступки, возникающие в повседневной жизни массы людей, подобно тому, как в области чистого разума все совершающееся в эмпирическом мире подчиняется закону причинности.

В подтверждение всеобщности и необходимости категорического императива Кант приводит четыре примера, а именно: 1) если человек рядом несчастий доведен до безнадёжности и решается лишиться себя жизни, то такое решение противоречит категорическому императиву, так как правило, ведущее к самоубийству, не может стать всеобщим законом; 2) если некто займет деньги, а затем решает не возвращать их, то такое решение также противоречит категорическому императиву, так как невыполнение взятых на себя обязательств не может быть установлено как всеобщий закон; 3) если хорошо обеспеченный человек примет решение не помогать людям, попавшим в трудное материальное положение, то такое отношение к окружающим также не подпадает под действие категорического императива, так как влечет за собой неустойчивость всей общественной жизни; 4) если у человека обнаружится какой-либо талант, но он не желает развивать его, оставляя втуне счастливый дар природы, то такой образ действия также не соответствует категорическому императиву, так как приносит вред всему обществу. Эти примеры поясняют понимание Кантом социальной значимости категорического императива, но не доказывают всеобщности и необходимости формулы категорического императива. Следовательно, всеобщность и необходимость формулы категорического императива осталась не доказанной Кантом. Наконец, пятым свойством категорического императива является его формальный характер и независимость от каких-либо эмпирических мотивов нравственного поведения, как, например, от чувства симпатии или сострадания, побудившего к совершению того или иного доброго дела. Единственным побудительным мотивом нравственного поведения, по учению Канта, должно быть стремление выполнить нравственный долг. Такое понимание Кантом категорического императива вызвало многочисленные возражения против формалистического и рассудочного характера нравственности и известную эпиграмму Фридриха Шиллера, который высмеивал черствость категорического императива.

4. Индивидуальное и социальное в категорическом императиве

Подытоживая сказанное о кантовской этической теории, несшей выражение в идее категорического императива, можно сделать вывод, что категорический императив является комплексным понятием. В первой части его формулы требуется, чтобы человек поступал по велению своей совести, а вторая часть формулы предписывает, чтобы автономное нравственное воление было скорректировано учетом обязательного соответствия индивидуального нравственного поведения общественному благому. Следовательно, кантовский категорический императив требует соответствия автономного нравственного воления эмпирическим социальным условиям. Однако в основе категорического императива лежит автономное, личное, нравственное побуждение. Ведь категорический императив был задуман Кантом как нравственный закон, исходящий из трансцендентного «Я», содержание которого было строго формальным. В дальнейшем Кант включил в формулу категорического императива вторую часть, что придало ему более конкретный характер и социальное содержание.

5. Идея двойного аффицирования у Канта

В заключение анализа кантовской этической концепции нужно остановиться на связи идеи категорического императива с кантовской гносеологией. Как сказано выше, Кант исходил из предпосылки, что весь окружающий мир (природа) обусловлен воздействием (аффицированием) «вещей в себе» на наше чувственное восприятие. Наше нравственное сознание также аффицируется со стороны трансцендентного «Я». Поэтому следует согласиться с концепцией Адикеса о наличии в философской системе Канта двойного аффицирования⁷. Эта идея была поддержана Б. С. Чернышевым в его лекциях по философии Канта на философском факультете Московского университета.

6. Учение Канта о праве и его отличии от нравственности

Переходя к учению Канта о праве, следует отметить, что некоторые правоведы и философы (например, проф. П. Новгородцев)⁸ утверждали, будто бы Кант совершенно утратил связь между правом и нравственностью. С этим мнением нельзя согласиться, так как оно основано на тех высказываниях Канта, которые были лишь предварительными и касались только законодательства, а не всей сферы права (обычного, прецедентного, естественного и т. д.). В дальнейшем Кант выяснил сущность права во всем его объеме и различных видах объективации, определил соотношение права и нравственности.

Учение Канта о праве изложено в его работе «*Метафизические начала права*». В этой работе Кант выясняет сущность права путем сравнения его с нравственностью и устанавливает два признака, отличающих право от нравственности. Во-первых, право регулирует внешние действия людей, а нравственность оценивает внутренние их побуждения; во-вторых, выполнение предписаний права обеспечивается принудительными законами, установленными государственной властью или велениями других авторитетов, а нравственность требует выполнения нравственного долга добровольно, без всякого принуждения.

Вследствие этого нормы нравственности относятся к автономной этике, т. е. к сфере действия категорического императива, а нормы права распространяются только на внешние поступки людей, обусловленные социально-эмпирическими факторами: экономическими, географическими, демографическими, национальными и т. п.

7. Основы философской системы Гегеля и особенности его метода

Прежде чем сравнивать этические системы Канта и Гегеля, нужно отметить глубокие различия философских систем этих мыслителей. Если в основе философской системы Канта лежат его гносеологические предпосылки, играющие большую роль в определении сущности элементов практического разума, то философская система Гегеля построена на априорных онтологических началах, которые могут быть сведены к двум основополагающим идеям. Первая идея состоит в учении о духовной сущности человека — и как отдельно взятого индивидуума, и как составного элемента различных социальных формаций (семьи, общества, народа и т. п.). Эта духовная сущность является, по учению Гегеля, субстанциональной основой всей жизнедеятельности человека и целых поколений людей, сменяющих друг друга в процессе исторического развития человеческого духа, определяя содержание мировой истории.

Второй идеей является утверждение, что вся духовная активность индивидуумов и социальных формаций находится в непрерывном движении и развитии по законам диалектической логики. При этом характерной особенностью гегелевского понимания процессов социального развития является сосредоточение его внимания на сущности и значении государства как наиболее совершенной социальной формации. Достаточно сказать, что субстанциональным началом всего всемирно-исторического развития Гегель считал именно государство и апологетика государства является наиболее яркой особенностью его социально-политической позиции.

Таким образом, основное различие между философскими концепциями Канта и Гегеля состоит в том, что главным стержнем

философской системы Канта является учение об индивидуальной нравственности, причем категорический императив служит субстанциональной основой всех нравственных переживаний и действий. По учению же Гегеля, субстанциональной основой всей жизнедеятельности человека и целых поколений людей, сменяющих друг друга, является человеческий разум, развитие которого определяет содержание всемирной истории.

Метод, которым пользовался Гегель в своих исследованиях, можно назвать историко-диалектическим, так как все институты и учреждения, которые были объектом изучения, Гегель рассматривал в процессе их становления и развития. Этот метод предшествовал созданию марксистской диалектики. Достаточно напомнить, что основоположники марксизма неоднократно подчеркивали, что они поставили гегелевскую диалектику с головы на ноги. Такая методологическая перестройка нашла свое выражение в том, что, согласно гегелевской философии истории, всемирно-историческое социальное развитие определяется имманентным развитием абсолютного духа, тогда как согласно марксистской теории социального развития, в основе социально-политической структуры лежит социально-экономический базис, определяющий всю политическую и идеологическую надстройку.

8. Учение Гегеля о семье и гражданском обществе

Объективацию мирового духа Гегель рассматривает по трем уровням: семья, гражданское общество и государство. Гегель рассматривает семью как институт, сложившийся в Германии на основе рецепции римского права, и подчеркивает, что на базе соединения полов создается нравственное единство. Из гегелевского анализа гражданского общества видно, что под гражданским обществом он понимает современное ему буржуазное общество в период домонополистического капитализма и расценивает это общество с позиций буржуазного либерализма.

Из ряда пояснений Гегелем понятия гражданского общества видно, что он был знаком с выводами своих знаменитых современников — Адама Смита и Давида Рикардо, которые создали учение о буржуазном обществе как о хозяйственной самодовлеющей системе, которая дает наилучший экономический эффект лишь при условии господства частной собственности, свободного предпринимательства, ничем не ограниченной конкуренции и невмешательства политики в свободную игру экономических сил. В соответствии с таким экономическим либерализмом Гегеля мы не находим в его сочинениях каких-либо рекомендаций по расширению вмешательства государства в экономическую жизнь, несмотря на то, что Гегель был апологетом государства и всячески восхвалял государственную активность как катализатор всякого социального прогресса. Заканчивая анализ гегелевского представления о гражданском обществе, нужно подчеркнуть, что

Гегель не указывает, что является субстанциональной основой развития гражданского общества. Отсутствие такого указания вытекает из взгляда Гегеля на соотношение политики и экономики. Если по марксистской теории общественного развития экономический базис определяет политическую и идеологическую надстройку, то по концепции Гегеля государство является субстанциональной основой и демиургом всего общественного развития. Учение Гегеля о семье и гражданском обществе является предпосылкой для гегелевской концепции государства.

9. Учение Гегеля о государстве

К вопросу о государстве Гегель подходит не с исторических позиций, а с точки зрения развития идеи семьи и гражданского общества. Субстанциональность государства выражается, по Гегелю, во-первых, в том, чтобы сохранить входящих в государство индивидуумов и семьи в качестве лиц (в юридическом смысле), и во-вторых, чтобы содействовать их благу. В задачу государства входит охрана семьи и руководство гражданским обществом. Исходя из этих предпосылок, Гегель определяет государство как обладающую самосознанием нравственную субстанцию, соединяющую принципы семьи и гражданского общества. Государство объединяет отдельные моменты в развитии абсолютно-го духа, индивидуальную духовную сферу, нравственную основу семьи и гражданского общества. Объединяющими началами этой системы являются государственное (внутреннее) право и международное (внешнее) право⁹.

Гегель проявляет исключительную наблюдательность в отношении различных аспектов государственной деятельности. Особо важное значение он придает тотальному единству государственной организации. Если в гражданском обществе отдельные лица (индивидуумы и семьи) стремятся сделать себя центром всей жизнедеятельности, то в государстве жизнь всех лиц (существ) подчиняется задачам государственной субстанциональности. Большую роль в обеспечении государственного единства играет утверждение объективной свободы. Оно порождается задачами всеобщего дела и составляет основу жизнедеятельности отдельных лиц. Гегель утверждает, что государство, как живой дух, составляет организационное начало всей государственной системы¹⁰. Поэтому он считает совершенно неправильной теорию разделения властей, выдвинутую французским политическим мыслителем Ш. Монтескье. Эта теория, по мнению Гегеля, утверждает, будто бы законодательная, исполнительная и судебная власти независимы друг от друга, что противно природе разума. Напротив, живая тотальность государства обеспечивается деятельностью правительства, благодаря которой отдельные власти взаимно проникают друг в друга. Гегель считает, что в действительности существует не разделение

властей, а разделение функций государства по отдельным отраслям, причем эти функции (законодательные, судебные, административные) закрепляются за специальными учреждениями, осуществляющими свою деятельность на основе определенных законов и подчиняющимися высшему надзору¹¹.

Далее Гегель указывает, что государство, построенное на началах разума, обеспечивает реальное осуществление принципов равенства и свободы. Что касается равенства, то, по мнению Гегеля, утверждения некоторых философов, будто бы все люди от природы равны, содержат в себе недоразумение. В действительности по своей природе люди бывают только неравны. В рабовладельческих государствах Греции и Рима равными признавались только свободные, но в государствах, где отсутствует рабство, также не существует равенства людей. Равенство может быть создано только государством, которое устанавливает равенство граждан перед законом, в отношении взимания податей и налогов, в отношении воинской повинности, допущения к государственной службе и т. д. Что же касается свободы, то Гегель возражает против представления, будто бы государство есть состояние взаимного ограничения и законы суть сами эти ограничения. На самом деле каждый истинный закон есть свобода, ибо он заключает в себе разумное содержание свободы.

Таким образом, государство, по Гегелю, через посредство законов создает личность (в юридическом смысле) отдельных индивидуумов и их объединения и расширяет их свободу.

Из этого Гегель делает вывод, что в гражданском обществе отдельные лица предоставлены самим себе, хотя они считают себя центром всей социальной жизни, а в государстве они приобщаются к общегосударственной жизни. Гегель не оставил без внимания и тот факт, что в современном ему буржуазном государстве наряду с ростом роскоши и расточительности государственной части общества происходит обнищание обездоленной черни. Однако Гегель считает, что государство должно устранить такие прискорбные социальные контрасты и выражает уверенность, что острота социальных противоречий может быть смягчена путем объединения неимущих и обездоленных в корпорации. При этом Гегель имеет в виду не феодальные цеховые объединения, а новые профессиональные, промышленные и сельскохозяйственные объединения.

Подводя итог рассмотрению субстанциональности государства по сравнению с гражданским обществом, Гегель дает общую оценку государства как живой тотальности и высшей моральной общности в следующих словах: «Государство — это шествие бога в мире, его основание — это сила разума, осуществляющегося как воля»¹².

Эту оценку Гегелем государства Е. Б. Пашуканис справедливо называет «исступленным идеалистическим славословием государства, в котором Гегель, становясь спиной к действитель-

ности, убегает от материалистических выводов по отношению к государству»¹³.

К вопросу о государстве Гегель возвращается в лекциях по философии истории, которые он читал в Берлинском университете в зимнем семестре 1830 года. В этом курсе он, выясняя место государства во всемирной истории, исходил из положения, что «субстанциональная цель народа (или нации как таковой) состоит в том, чтобы создавать государство и поддерживать его»; «народ без государственного устройства не имеет, по мнению Гегеля, собственно, никакой истории, подобно племенам, существовавшим еще до образования государства, и тем, которые еще и поныне существуют в качестве диких наций»¹⁴. Такая методологическая установка обусловила то обстоятельство, что Гегель, несмотря на его глубокий интерес к вопросам о сущности государства, совершенно не занимался вопросами происхождения государства, которые он считал выходящими за пределы научного познания государства. В этом вопросе Гегель отступил от того историзма, который характеризует его методологию. Другое отступление Гегеля от историзма имело место в его учении о формах государственного строя. Здесь Гегель, с одной стороны, высказывал интересные и совершенно правильные соображения о том, что различие между формами государственного строя (монархиями, аристократиями и демократиями) возникли вследствие изменения исторических условий. Поэтому было бы, по мнению Гегеля, поверхностно и нелепо представлять их себе как предмет выбора¹⁵. Однако, в противоречие с таким историческим подходом, Гегель, сравнивая между собой современные ему формы государственного строя, выбрал среди них Прусскую монархию, которую всячески восхвалял как воплощение абсолютного разума, а другие государственные формы относил к более низким ступеням развития мирового разума. Третье и самое важное отступление Гегеля от историзма заключается в том, что самое государство он рассматривает как вечную категорию и высшую нравственную субстанцию, а не как определенную стадию в общественном развитии.

10. Сопоставление учений Канта и Гегеля о праве, нравственности и морали

Выше было рассмотрено содержащееся в первом разделе «Философии духа» учение Гегеля о тех социальных формациях (семья, гражданское общество и государство), в которых объективируется мировой дух. Во втором разделе анализируются взаимоотношения между собой субъектов социальных формаций, т. е. волевые отношения в семье, обществе и государстве, что составляет учение о нравственности, морали и праве. Во вступительных параграфах этого раздела Гегель устанавливает, что реализация всех видов волевых отношений в социальных фор-

мациях происходит в форме долженствования, представляющего собой бытие, которого еще нет, но оно должно быть. Иначе говоря, нравственные, моральные и правовые предписания имеют форму правил должного поведения. Вся деятельность субъектов нравственных и правовых взаимоотношений имеет волевой характер, и субъективная воля в этих отношениях проявляется как выбирающая и решающая. Эти волевые акты представляют собой, по мнению Гегеля, высочайшую вершину феномена воли, творящего добро и зло¹⁶.

Здесь необходимо обратить внимание на то, что учение Гегеля по этим вопросам выработано под несомненным влиянием кантовского учения о практическом разуме. Как показано выше, категорический императив, по учению Канта, сочетает в себе выражение автономной воли (совести) и социальной нормы, соответствующей общему благу. Следовательно, по учению Канта, необходимо диалектическое единство между первой и второй частью формулы категорического императива. Учение Гегеля о нравственности весьма сходно с кантовским пониманием категорического императива. Так, в § 511 и 512 указывается, что нравственность представляет собой сочетание субъективной воли (совести) и всеобщей воли.

В наиболее обобщенном виде гегелевское учение о нравственности содержится в § 513 «Философии духа», где мы читаем: «Нравственность есть завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа».

Далее Гегель указывает, что односторонности субъективного и объективного духа синтезируются в нравственной разумной воле¹⁷. Эти же мысли о нравственности развиты и в § 552 «Философии духа». В этих высказываниях Гегеля о нравственности отсутствует их гносеологическое обоснование Кантом, но в понимании сущности и формулы нравственного закона имеется полное совпадение взглядов того и другого мыслителя.

Легко убедиться, что Гегель полностью воспринял установленное Кантом различие между правом и нравственностью. Так Гегель пишет, что нравственные требования должны получить одобрение, признание и даже обоснование в сердце, образе мыслей и понимании свободной личности, тогда как правовые предписания должны выполняться в качестве внешних законов или предписаний какого-либо авторитета. Субъективная воля в такой же мере морально свободна, в какой ее определение внутренне полагается как ей принадлежащее и составляющее предмет ее желания¹⁸. Развивая свое учение о сущности права, Гегель сосредоточивает свое внимание на выяснении понятия закона и его роли в регулировании социальных отношений. Если Кант исследовал право в широком смысле, в том числе и международное право, естественное право и обычное право, то Гегель сводит право лишь к совокупности норм, санкционированных государством, т. е. к законам. Гегель писал: «Законы выра-

жают содержание объективной свободы. Во-первых, для непосредственного субъекта, для его самостоятельного произвола и особого интереса они являются ограничениями; во-вторых, они есть абсолютная конечная цель и всеобщее дело; в-третьих, они составляют субстанцию свободного воления отдельных лиц и их образа мыслей как обязательных нравственных правил»¹⁹. Из этого вытекает понимание Гегелем соотношения законов и нравственности, весьма отличное от кантовской концепции взаимоотношения права и нравственности.

И. Кант считал, что индивидуальные нравственные воления, соответствующие формуле категорического императива, приводят к образованию моральных норм, которые складываются в систему морали и принципов естественного права. Эти принципы служат источником преобразования положительного права, и в том числе законодательства (4(2), 96).

11. Выводы из сопоставления взглядов Канта и Гегеля на соотношение права и нравственности и государства

Суммируя сказанное, можно констатировать, что Кант обосновал воздействие нравственности через мораль и естественное право на развитие положительного права. Что же касается Гегеля, то он отстаивает совершенно противоположную точку зрения, считая, что законы как акты, исходящие от государства, составляют субстанциональную основу нравственных норм. Таким образом, в вопросе о взаимоотношении права и нравственности ясно проявляется безудержный этатизм Гегеля. По его концепции, государство руководит семьей, гражданским обществом и, больше того, является источником и гарантом нравственного развития народа. Гегель положительно расценивает рост государственной мощи и авторитета, что находит свое выражение в полноте государственного суверенитета. К понятию суверенитета Гегель подходит с исторических позиций; он указывает, что в эпоху феодализма государство было суверенно по отношению к другим государствам, но у себя внутри оно не было суверенно, так как суверенитет был распылен между многочисленными феодалами. В разумном государстве суверенитет воплощается, по мнению Гегеля, в личности монарха, что вызвало ироническую критику со стороны К. Маркса, который писал, что с таким же основанием можно признать носительницей суверенитета королевскую блоху. Подытоживая свое учение о государстве, Гегель характеризует его как «организм», или как «механизм» и «машину»²⁰. К. Маркс признавал такую характеристику государства Гегелем совершенно правильной и шагом вперед. Интересно отметить, что в трудах В. И. Ленина широко используется термин «машина» для характеристики государства как орудия угнетения господствующим классом подчинен-

ных классов²¹. Представление Гегеля о государстве как о «машине» объясняется, несомненно, тем, что Гегель учитывал новые методы государственного властвования, сложившиеся при абсолютизме (в условиях которого он жил), когда в руках верховной власти сосредоточиваются основные государственные функции, осуществляющиеся через сложную систему государственных органов, подчиненных верховной власти, отобравшей эти функции у феодалов.

Итак, сравнение взглядов Канта и Гегеля на сущность права и нравственности и их взаимоотношения с государством позволяет сделать вывод, что Кант и Гегель создали по этому вопросу концепции диаметрально противоположного содержания. Так, согласно концепции Канта, из индивидуальной нравственности образуется социальная мораль и принципы естественного права, т. е. та форма общественного сознания, которую современные юристы называют правосознанием. Именно правосознание воздействует на законодательство и таким путем вынуждает государство осуществлять свои задачи в правовых формах, что обуславливает торжество права, реализуемого в правовом государстве. Идея правового государства впервые в истории политической мысли была выдвинута Кантом. Согласно же концепции Гегеля, всемирно-историческое развитие правовых и этических начал происходит в соответствии с афоризмом, провозглашенным им в предисловии к «Философии права», написанном 25 июня 1820 года: «Что действительно, то разумно; что разумно, то действительно». В соответствии с этой формулой начало разума, воплощаемое в действительности, поглощает начало нравственности. Если перевести эту концепцию на философский язык, то можно сказать, что после образования государства оно становится, по учению Гегеля, субстанциональной основой социально-этического развития, а нравственность и право приобретают характер акциденций по отношению к государству.

Таким образом, проблему соотношения государства и права Гегель разрешает в пользу приоритета государства над правом. Он является самым этиатическим из политических мыслителей нового времени и создателем государственной теории права, согласно которой генетически сначала возникает государство, а затем образуется право, становящееся орудием государства для достижения им своих социальных целей.

Однако этот гегелевский этиатизм получил сокрушительный удар со стороны различных течений младогегельянства, и в особенности в произведениях основоположников марксизма, которые развенчивали гегелевскую апологетику государства, рассматривая его не как вечное установление, а как определенную стадию в историческом развитии общества. Наряду с этим целая плеяда выдающихся социологов, историков права и государствоведов XIX века (например, Ш. Монтегье, Л. Морган, М. Ковалевский, Н. Чернышевский, Э. Дюркгейм, Семнер Мен,

М. Острогорский, Б. Кистяковский, К. Тахтарев) представила убедительные доказательства того, что в ряде исторических формаций господствовало обычное право и другие формы права негосударственного происхождения и до сего времени конституционные соглашения, обычаи и прецеденты во многих странах (англо-американской группы) являются важными источниками права. Поэтому кантовская концепция нравственности и права как самостоятельных факторов социально-политического развития представляется гораздо более ценной по сравнению с гиперболизмом государственности в концепции Гегеля.

Из сравнительного обзора этических концепций Канта и Гегеля видно, что они освещают проблемы этики, государства и права с различных методологических и гносеологических позиций, и возникает вопрос: каково же взаимоотношение между доктринами Канта и Гегеля в системе современных философских знаний, т. е. является ли одна из этих доктрин доминирующей, а другая подчиненной; или они коренным образом противоречивы; или они дополняют одна другую?

Последний вариант поддерживал авторитетный дореволюционный теоретик права профессор Московского университета П. Новгородцев в своей книге об учениях Канта и Гегеля о праве и государстве²². В заключение своего исследования Новгородцев писал, что учение Канта и Гегеля — это два основных типа этической мысли. Кант представляет субъективное направление, которое может привести к отрицанию необходимости общественного прогресса нравственности, а Гегель клонится к другой крайности — к подчинению личного момента общественному.

Поэтому Новгородцев приходит к выводу, что правильное соотношение доктрин Канта и Гегеля состоит в их сосуществовании и взаимном признании²³. С этим выводом нельзя согласиться, так как выше было показано, что по вопросу о взаимоотношении нравственности и права с государством Кант и Гегель создали концепции диаметрально противоположного содержания. Кант обосновал идею нравственной автономии, утверждая «независимость нравственного закона от какой-либо опоры на небе или на земле», а по учению Гегеля государство является демиургом социально-политического развития.

Кант выдвинул идею правового государства, а Гегель отстаивал приоритет государственной воли, выраженной в законе, над правом. При наличии таких глубоких противоречий не приходится говорить о сосуществовании и взаимном признании доктрин Канта и Гегеля. Другое дело, если поставить перед философской мыслью задачу развить доктрины Канта и Гегеля в сторону устранения в них крайних формулировок, обусловленных временными историческими обстоятельствами, и расширить важнейшие конструктивные элементы их доктрин, что может способствовать сближению этих великих философских систем.

- ¹ Кант И. Критика чистого разума. Спб., 1902. С. 198.
² Там же.
³ Там же. С. 120—121.
⁴ Там же.
⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике. М., 1905. С. 148.
⁶ Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Спб., 1884. С. 28—30.
⁷ Adickes E. Kant's Lehre von der doppelten Affektion — unseres Ich. Tübingen, 1929.
⁸ Новгородцев П. Кант и Гегель и их учения о праве и государстве. Два типичных построения в области философии и права. М., 1901. С. 113.
⁹ Гегель Г. Философия духа. §§ 535, 536, 537, 538.
¹⁰ Там же. § 359—541.
¹¹ Там же. § 541—544.
¹² Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Прим. к § 258.
¹³ Пашуканис Е. Б. Избранные произведения по общей теории права и государства. М., 1980. С. 209—210.
¹⁴ Гегель Г. Философия духа. § 549.
¹⁵ Там же. § 544.
¹⁶ Там же. § 511—512.
¹⁷ Там же. § 513.
¹⁸ Там же. § 503.
¹⁹ Там же. § 537.
²⁰ Гегель Г. Соч. Т. 7. С. 218.
²¹ Ленин В. И. Соч. Т. 39. С. 75.
²² Новгородцев П.: См. цит. соч.
²³ Там же. С. 244—245.

КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л. А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский государственный университет)

Категория «София» и ее возможные соответствия в рационально построенной системе философии (Вл. Соловьев и Иммануил Кант)

Для русской философии, развивающейся в установках, присущих Православию, софиологическая тема есть... тема решающая.

В. В. Зеньковский. *История русской философии*

...ошибочно считает себя единственным каждый из «единственно-законных» наследников и истолкователей Канта...

П. Флоренский. *Столп и утверждение истины*

Идея найти соответствие такой специфической категории русской религиозной философии, как «София», в системе кенигсбергского гения — системе трансцендентального идеализма — на первый взгляд, может показаться фантастической: что между ними может быть общего, когда все без исключения мыслители