

Право и государство в кантовском проекте "вечного мира"

В 2004 году философский факультет МГУ подготовил анкету, касающуюся философии Канта, и предложил ее ста зарубежным и отечественным кантоведам.

Отвечая на вопросы анкеты, известный американский исследователь Дэвид Барнем заметил следующее: "Кант является последним из великих философов, всерьез принимаемым всеми традициями современного философствования, начиная с англо-саксонской аналитической философии, кончая структурализмом французского постмодерна. Кант, таким образом, представляет собой один из немногочисленных мостов, благодаря которым эти традиции все еще могут общаться и понимать друг друга". В этом же духе высказались и многие другие участники опроса.

Современная философия, мягко говоря, плюралистична, а если высказываться до конца откровенно, - живет в режиме полной концептуальной анархии. Представители различных течений и школ плохо знают друг о друге, а еще чаще просто не слышат друг друга. И все-таки невозможно не заметить, что все сколько-нибудь влиятельные философские направления или, по крайней мере, их родоначальники и лидеры, считают совершенно необходимым "отметиться на Канте". Это может быть согласие или решительное критическое размежевание, однако в обоих случаях Кант оказывается в положении мыслителя, признанного в его общепонятности.

Современный философ, пусть даже крайне амбициозный в своих притязаниях, претендующий на несомненную индивидуальную или этнокультурную самобытность, тем не менее смело переводит себя на язык Канта, а Канта - на свой язык. Более того, он сплошь и рядом именно этим способом предъявляет саму уникальность и новизну своего образа мысли.

Язык трансцендентальной критической философии (таково точное наименование философии Канта) работает, в итоге, как конвертируемая валюта самых рафинированных умственных обменов.

Знание Канта сегодня – это коммуникативный минимум, которым должен владеть каждый человек, посвящающий себя философии, в какой бы стране он ни жил и с какими бы идейными движениями себя ни отождествлял.

Исключительное положение Канта в мире современной философской коммуникации, на мой взгляд, в немалой степени объясняется тем обстоятельством, что Кант более любого другого мыслителя прошлого методически стремился к *выявлению в сознании общезначимого и универсального*.

Это стремление определяло не только направленность теоретико-познавательных усилий (усилий эпистемологических, как их сейчас называют), не только удивительный и до сих пор очень плохо понятый формализм кантовской этики, оно - это стремление - с редкой простотой и

силой выразило себя в предельном социально-философском проекте прочного мира, который а priori понятен всем людям и даже всем «разумным существам вообще».

Продуманные и точные слова для фиксации этой очевидности нашел в одной из последних своих работ Юрген Хабермас. Мир, разъясняет он в книге «Расколотый запад» (2004), есть элементарная «импликация законосообразной свободы». «Цель ликвидировать войны – это требование разума. Практический разум налагает моральный запрет (veto) прежде всего на систематические убийства и умерщвления». «Никакой войны не должно быть»; - предъявляет он выразительнейшее высказывание Канта, - «ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами, которые хотя и находятся внутри себя в законном состоянии, но внешне (во взаимоотношениях) пребывают в состоянии беззакония».

Наиболее определенно и полно эта установка представлена Кантом в трактате «К вечному миру». Не боясь впасть в преувеличение, можно сказать, что трактат представляет собой сочинение Канта, которое чаще всего вспоминается в нефилософской беллетристике, прежде всего в политической и правоведческой.

Особый интерес к нему проявило и общественно-политическое сознание конца XX - начала XXI века. На Международном кантовском конгрессе, который состоялся в Москве в мае 2004 года и был приурочен к 200-летию со дня смерти философа, трактат "К вечному миру" так или иначе затрагивался едва ли не в двадцати докладах и выступлениях.

Трактат Канта более других его сочинений нуждается в характеристике эпохи, откликом на которую стала трансцендентальная этика и надстроены над ней философско-правовые и философско-исторические идеи.

Применительно к загадкам трактата эпоху эту следует исследовать прежде всего как эпоху *постреформационную*. Это важно как для правильного понимания исторического смысла текстов Канта, так и для расшифровки их современной востребованности.

Западная Европа после реформации была регионом жестоких религиозных войн. За попыткой христианского евангелического возрождения последовал церковный раскол и полоса вооруженных столкновений между враждующими вероисповеданиями.

Я с сомнением отношусь к современным модным концепциям конфликта цивилизаций, предрекающим впереди масштабные цивилизационные войны. Вместе с тем я хотел бы обратить внимание вот на какое обстоятельство. Если понятие "конфликт цивилизаций" все-таки имеет какое-то право на существование, то раньше всего его надо было бы применить к ситуации, которая сложилась в постреформационной Западной Европе в XVII - XVIII веке. Бытует мнение, будто Западная Европа до второй половины XX века, до столкновения с современным политико-силовым и религиозно-философским вызовом арабо-мусульманского Востока, вообще не претерпела, не испытала что такое иная культура и иная ментальность.

Это предрассудок тех, кто датирует Запад со времени Просвещения и Французской революции и не дает себе труда взглянуть в XVI и XVII века. Западная Европа в ту пору уже очень хорошо знала, что такое арабомусульманский вызов, а главное – острейшим образом пережила конфликт ментальностей в пространстве своих собственных нравственно-религиозных исканий. При этом обнажились отношения, которые сегодняшние идеологи «конфликта цивилизаций» упорно не желают видеть. Знаменательно, например, следующее. Конфессиональные конфликты конца XVI - первой половины XVII века возникают на высоком "градусе набожности". В них поначалу лидируют те, кого сегодня мы назвали бы фундаменталистами. Но очень скоро религиозное несогласие становится просто маской, которую надевают на себя совершенно мирские, политические, экономические и другие раздоры. Религиозная вражда становится средством укрупнения давно сложившихся позднефеодальных конфликтов. Главными агентами религиозных войн оказываются вовсе не фундаменталисты-фанатики, а люди цинично расчетливые, иногда совершенно равнодушные к исканиям веры.

Знаменательнейший феномен рассматриваемой эпохи – это массовое участие католиков в наемных армиях протестантизма и протестантов в католических наемных войсках. Триумфом этого религиозно-идеологического позднефеодального милитаризма стала Тридцатилетняя война в Германии (1618 - 1648 год). Она на две пятых сократила население страны, обессилила ее сельское хозяйство, ремесло и торговлю, подорвала всю организацию образования и породила причудливые экологические бедствия.

В исследовании Фридриха Шиллера, - а это не только великий поэт, но и выдающийся немецкий историк постреформационной эпохи, – состояние, до которого война довела родину Канта, описывалось в следующих выражениях: "Пустыни простирались там, где прежде трудились тысячи добрых и деятельных людей. Сожженные земли, запущенные поля являли картину страшного разрушения, между тем как их обнищавшие обитатели сами умножали число разбойничьих отрядов, страшными насилиями вымещая на своих согражданах то, от чего пострадали сами. Бедствия в Германии, - писал Шиллер, - достигли столь крайнего предела, что миллионы языков молили лишь о мире, и самый невыгодный мир казался уже благодеянием небес".

Благороднейшим выражением этого безоговорочного (как философы выражаются, аподиктического) стремления к миру стала проповедь веротерпимости, прозвучавшая из уст таких замечательных западноевропейских литераторов, как Себастьян Кастеллион, Мишель Монтень, Пьер Бейль, Гуго Гроций. У нас эти мыслители (их называют иногда «апостолами веротерпимости») в общем-то, малоизвестны, хотя вся история новейшего международного права и – не могу этого не отметить – вся история прав человека восходит именно к их образу мысли.

Упрочение режимов абсолютной монархии привело к известному умерению внутриевропейских вооруженных конфликтов и к изменению самого их характера. Традиционная война подзабылась, более того, оказалась тенденциозно вытесненной из памяти. Феодалные войны мельчали, превращаясь в полевые дуэли между монархическими дворами, подчинялись множеству почти ритуальных условностей. Их комическую утрировку мы находим, например, в замечательном фильме "Фанфан - Тюльпан".

Умами дипломатов все более завладевала мысль о том, что войны можно смягчить, облагородить, цивилизовать, превратив тем самым в инструмент правового решения межгосударственных конфликтов и даже в постоянный политический фактор, который взбадривает экономику, технику и культуру.

Как можно было одолеть этот, милитаристско-цивилизаторский образ мыслей? Для этого требовалась строгая мораль, которая поставила себе на службу мысленный эксперимент - рациональную культуру продуктивного воображения. Именно таким путем и пошел Кант.

Кант не отрицает, что до известного времени войны могли работать на благо цивилизации. Они, например, способствовали сплошному заселению Земли, поскольку вытесняли людей в самые суровые ее регионы. С той поры, как решающим условием ратных успехов стала сложная военная техника, подготовка к войне стимулирует общее развитие производства, а это значит и экономическую инициативу, и далее косвенно - культуру, науку, даже предпринимательскую свободу.

Но тот, кто видит это, должен воочию представить в уме еще и другое. "Величайшее бедствие, терзающее культурные народы, - суть последствия войны". С известного исторического момента на ее подготовку тратятся все силы государства. Свободе во многих местах наносятся чувствительные удары. Война - это дикость, сохраняющаяся внутри цивилизации и вооружающая себя ее приобретениями.

К мысли о возрастающей жестокости, разрушительности и рискованности войн Кант пришел не сразу. В сочинениях восьмидесятых годов он еще склонялся к толкованию войн как одной из хитростей разума (известное гегелевское выражение). Хитрый разум способен обратить раздоры между отдельными индивидами и консолидированными группами людей на пользу человеческого рода в целом. Но, как показало детальное исследование немецкого кантоведа Ф. Герхарда, к середине девяностых годов Кант прочно утвердился в следующем убеждении: война исторически изжила себя; преимущества, которые раньше с ней связывались, теперь должно и возможно обеспечить в условиях мира, и только в условиях мира. Эта позиция твердо проводится в трактате "К вечному миру", который появился в 1795 году и с того времени остается предметом непрекращающихся философских, правоведческих и политологических дискуссий.

Идеалистическому благодушию апологетов цивилизованной войны Кант в качестве образцового представителя строго этического идеализма противопоставляет *нагнетание страха перед войной*. Такова точная констатация, которая в 2009 г. сделана моим коллегой, известным нашим историком философии, Нелли Васильевной Мотрошиловой. Нагнетание страха перед войной ни в коей мере не имеет у Канта характера иррационального подстегивания ближайших ожиданий. Оно рационалистически методично и опережает время.

Согласно Канту, устремление к миру между народами коренится в очевидностях морально-практического разума. Однако действенным мотивом политического поведения оно становится только благодаря осознанию предельной опасности войны, над прояснением которой уже поработала философская и общественная мысль. Мы ясно видим это, когда смотрим на научные усилия Канта из XX и XXI века. Трудно не согласиться со следующей констатацией Отфрида Хёффе, одного из самых серьезных немецких исследователей кантовского наследия: «Удивительно, но Кант, не знавший ничего подобного современному оружию массового уничтожения, думал как раз о предельном риске глобальной войны. Он говорил об истребительной войне, которая позволит установиться вечному миру разве что на великом кладбище человечества». Можно сказать, что Кант выступает здесь как глашатай альтернативного фатума, альтернативного предопределения: или вечный мир в смысле всеобщего кладбищенского покоя, или вечный мир в качестве разумного дипломатического решения. В отличие от большинства пацифистов своего времени - я хочу обратить на это внимание - Кант в своем размышлении отправляется от самой худшей из возможных перспектив. Он как бы работает в жанре антиутопии и мыслит войну такой, какой ее на деле увидит лишь термоядерный век.

В конце XVII - первой половине XVIII века в Западной Европе не было недостатка в пацифистской литературе разных ориентаций и жанров. Хорошее представление об этом дает сборник "Трактаты о вечном мире" (1991), подготовленный И.С. Андреевой и снабженный ее добротным предисловием. Трактат Канта и принадлежит этому потоку, и выбивается из него.

На публицистике миролюбия лежала печать утопического образа мысли, восходящего к эпохе Возрождения. Сплошь и рядом она выполнялась в манере увлекательных романов о государстве. Мир между народами мыслился как одно из измерений социально совершенного устройства. Кант далек от подобных ожиданий. И в самом трактате "К вечному миру", и в сочинениях, которые этот трактат предваряли, он специально подчеркивает, что стабильное замирение следует отличать от мечты о возвращении в Золотой век.

В трактате Канта нет места образу полной гармонии, которая однажды явится и снимет, диалектически устранив все людские противоречия и конфликты. Идею гармонизации - полной гармонизации социума,

позволительно относить только к потустороннему, уже не нами устраиваемому царству. Никаких проектов земного рая Кант не приемлет. В нашей власти лишь упорядочение, а если говорить точно, правоупорядочение сталкивающихся людских притязаний. Вот важнейший пункт, где в философско-исторических рассуждениях Канта появляется смыслоемкий образ права.

В главном этическом сочинении Владимира Соловьева, получившем название "Оправдание добра", есть поразительное высказывание о праве. "Задача права, – отчеканивает мой великий однофамилец, – вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад". Если бы Кант мог слышать эти слова, он, я уверен, оценил бы их как одно из великих откровений разума. В.С. Соловьев высказал основное философско-историческое переживание, которое владело Иммануилом Кантом в момент работы над трактатом "К вечному миру".

В 1795 году внимание Канта сосредоточено на адском зле, которым люди посредством своей воли, а значит по своей вине, могут завершить историю рода человеческого. Такова перспектива глобальной истребительной войны, открывающаяся нестесненному и решительному воображению разума. И именно она ставит понятие права в центр всех социально-политических теорий и практик.

В трактате Канта вечный мир и право - это понятия, находящиеся на одной и той же ценностно-нормативной плоскости. Как первое - "вечный мир", так и второе, то есть "право", не имеют отношения к рецептам высшего совершенства, будь то социального или нравственного. Оба относятся всего лишь к условиям возможности *бесконечного совершенствования*, на которое, даст-то Бог, у конечных бранных людей хватит хотя бы родовых способностей и сил. Поэтому рассуждение о вечном мире строится Кантом в жанре обоснования и разъяснения строго правового документа, а именно: международного договора о прекращении войны. Он содержит предварительные (так называемые прелиминарные) и окончательные (дефинитивные) статьи.

Большинство кантоведов согласны в том, что важнейшим стимулом к написанию трактата "К вечному миру" было заключение в 1795 году Базельского мирного договора между Францией и Пруссией. Налицо был первый акт признания Франции, страны свершившейся революции, со стороны феодально-абсолютистской Пруссии. Весьма несовершенный в дипломатическом отношении, Базельский договор привел к ослаблению внутренних цензурных стеснений в Германии. Впервые появилась возможность для того, чтобы в Германии люди могли огласить свои непредвзятые оценки зарейнских идей и институтов.

Кант незамедлительно использовал эту благоприятную конъюнктуру для просветительского предъявления совсем не конъюнктурного, уже давно вызревавшего философски-правового построения. Далекий от одобрения

революционно-демократической механики случившегося во Франции переворота, он, тем не менее, смело выражает свою симпатию (я цитирую) "к могучему и просвещенному народу, который имел возможность образовать республику". Он видит в этом первое торжество нормы, обязательной для будущего и следующим образом чеканит первую из своих дефинитивных статей: "Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским".

Республика, республиканизм, республиканский дух - таковы ключевые политические термины кантовского трактата. Что они имеют в виду? В современном политологическом дискурсе выражение "республика" обычно подразумевает республиканско-демократическое (парламентское или президентско-парламентское) политическое устройство. В XVIII веке дело обстояло по-иному. Как свидетельствует немецкий «Лексикон политики», термин "республика" был тогда "недифференцированным обозначением всех государств, которые не являются монархиями".

Какому из этих значений - традиционному или современному - отвечает кантовское понятие республики? Как ни удивительно, - ни тому, ни другому. Кант далек от отождествления республики и демократии. Вместе с тем, он считает возможным такое политическое образование, как монархия, республиканская по духу и способу действия.

Анализ кантовского понимания республики был не так давно проделан уже упомянутым мною немецким кантоведом Отфридом Хёффе. Этот анализ позволяет утверждать следующее. Республиканский порядок, как его понимает Кант, имеет место там, где, во-первых, достигнуто конституционное признание прав человека; во-вторых, налицо реальное и действенное верховенство закона; в-третьих, есть равенство подданных перед законом; в-четвертых, осуществлен принцип разделения властей и, в-пятых, господствует правило "каждый обязан подчиниться лишь такому закону, на который он сам дал согласие".

Стоит внимательно взглянуть на этот перечень, и делается ясным, что республиканизм Канта есть не что иное, как предвосхищение достаточно полного образа *правового государства*.

Правовое государство получит значение понятия только в немецкой юридической литературе двадцатых - тридцатых годов XIX века, прежде всего в работах Кельнера и фон Молля. Но его основной смысл, конечно же, вызревает уже в XVII-XVIII столетиях в политическом опыте Англии, Североамериканских Штатов и Франции.

Кантовское понятие республики в этом смысле удивительно, потому что Кант в нем как бы всасывает и фиксирует основной смысл правового государства, очерчивающийся в английской, североамериканской и немецкой литературе. Используя причудливое и, тем не менее, точное выражение, найденное когда-то Сергеем Иосифовичем Гессеном, можно сказать, что Кант одержим мыслью об "оправлении" всего возможного комплекса политических отношений. При этом можно выделить три уровня ожиданий.

Оправовление должно пройти на уровне *микросоциума* - это будут ассоциации и объединения, непосредственно входящие в гражданское общество; оправовление должно совершаться на уровне *макросоциума* - таково само государственное устройство, и, в-третьих, его следует осуществить на уровне *гиперсоциума*, или космополиса.

В свете кантовского трактата делалась видимой кричащая несообразность предшествующей просветительской политической антропологии. Просветители начинали с социально-стерильного элементарного индивида, который отвлечен от этноса, вероисповедания и страны обитания. Это был, как сформулировал Маркс, атом человеческого рода вообще, простейшая ячейка вселенского людского множества.

Вместе с тем, какую бы просветительскую концепцию мы ни взяли, мы тотчас увидим, что атомизированные естественные индивиды, надэтнические и надрегиональные, сразу ищут объединения в государстве, всегда и непременно в государстве. В работе анализ политической антропологии просвещения предстает как глобалистская доктрина, а в деле синтеза - как доктрина стейтоцентристская. Она как бы парализована страхом перед национальной смутой, а потому платит дань державно-абсолютистскому образу мысли. Она роковым образом замыкается на национально-государственную целостность и, в сущности говоря, отказывается от обсуждения действительных или хотя бы возможных политических объединений, больших или меньших, чем государство. Даже в концепциях Монтескье и Руссо это в лучшем случае лишь одна из факультативных тем: ею по-настоящему не занимаются.

Трактат "О вечном мире" в этом смысле совершенно удивительное сочинение и смотрится как уникальное устремление в будущее. Кант – автор трактата – напоминает обычного стандартного просветителя, поскольку аналитически постулирует морально ответственную личность в статусе изолированного агента родовой жизни всего человечества. Вместе с тем, строгая логическая последовательность заставляет Канта признать то, чего стандартные просветители признавать не хотели, не отваживались.

Конечная целостность, в которую изолированные агенты вселенской родовой жизни могут и должны сознательно связываться, сопрягаться, - это вовсе не обязательно государственное тело, страна, держава. Это может быть правовое товарищество любого простирания и любых размеров.

Вот это понятие "правовое товарищество", удивительное для XVIII века, Кант в трактате прилагает, с одной стороны, к добровольным гражданским объединениям – к тому, что мы сейчас называем институтами гражданского общества, к тому, что Солженицын назовет "демократией малых пространств". А с другой стороны, это же понятие правового сообщества может быть приложено и ко всему космополису. Государство как бы затесано между этими политическими реальностями и включается в разумный политический порядок в той мере, в какой становится правовым.

Я сильно преувеличил бы политологические заслуги Канта, если бы стал утверждать, что он первым обрисовал тему гражданского общества, его простейших ячеек и базисных институтов. Подлинными ее первооткрывателями надо признать американских просветителей. Нет, данная тема в трактате Канта еще едва брезжит, едва угадывается задним числом в рассуждениях о гласности, публичной дискуссии и республиканской общественности.

Кстати, в трактате "О вечном мире" они многочисленны, они ключевые. Можно сказать, что именно через мысли о публичности, гласности, простоте непосредственных гражданских связей, именно в этом виде Кант ставит вопрос о том, что право - это не просто институты или нормы, это еще непременно некоторое сохраняющееся перманентное усилие, это обязательные действия людей, которые правом одухотворены. Как потом скажет Павел Иванович Новгородцев, важно разглядеть не только то право, к которому люди привязаны по мотивам частного интереса, "но и право, которое издавна вдохновляло на подвиг и на борьбу".

В трактате "К вечному миру" Кант называет это рвением и пафосом права. То есть, вообще говоря, на элементарном уровне правосознания правовому миру может принадлежать любой человек, который следует знаменитому девизу Остапа Бендера: я не шучу с уголовным законом. Если человек это признает, если он не виновен в нарушениях закона, то можно назвать его элементарно правосознательным. Но для Канта значение имеет и другое: развитое правосознание - это такое правосознание, когда человек с нравственным усилием отстаивает правовую норму; отстаивает ее, как положено в развитом этическом действии, из чувства долга и с готовностью ради этого на лишения.

Уже в лекциях 1780 - 1781 гг. это представление развертывалось у него в такую любопытную мысль: настоящее следование праву, настоящая борьба за право - это всегда *уважение к чужому праву*. В субъекте развитого правосознания чужое право идет впереди моего собственного. В развитом правосознании я борюсь за свое право лишь в том случае, если оно может быть также чужим и общепризнанным.

В западных языках нет слова, пригодного для обозначения особой категории людей, воплощающей «рвение и пафос права». В русском языке такое слово есть: это – «правозащитник». Я думаю, Кант с одобрением и даже восторгом принял бы его, особенно если бы имел несбыточную возможность узнать о нашем, российском правозащитном движении на стадии диссидентства 70 - 80х годов XX века.

Во-первых, Кант должен бы был признать, что именно данное движение надо признать эталонным примером «правового товарищества», то есть объединением, которое в качестве сугубо добровольного не только отличается от любых традиционных общинных сплочений (вспомним понятие Gemeiwesen), но ещё и само методично отличает себя от типовых

уставно организованных союзов единомышленников, – от политических партий. Правозащитники диссидентской чеканки не знают выборных верховных органов или лидеров; они могут стать политически влиятельными, но решительно запрещают себе преследование политических целей: не ведут никакой борьбы за власть (за кресла, за голоса, за рейтинги). Они не выдвигают социально-политических программ и индифферентны в отношении групповых интересов. (экономических или социальных), покуда последние не выражены в форме отчетливых и определенных правовых конфликтов.

Во-вторых, Кант не мог бы не заметить, что при сутяжнической чувствительности к любым правонарушениям, правозащитники прежде всего заботятся о соблюдении *прав человека*. Это ревнители гуманитарного права и вместе с тем его прилежные «служилые люди». На своем «присутственном месте» они обнаруживают не меньшую самоотверженность, не меньшее усердие и педантизм, чем лучшие чиновники при исполнении государственных постановлений. Своеобразной молитвой правозащитника могла бы быть следующая декларация Канта (между прочим из трактата «К вечному миру»): «Право человека должно считаться священным, каких бы жертв это не стоило господствующей власти. Здесь нет середины и нельзя измышлять [...] нечто среднее между правом и пользой; всей политике следует преклонить колени перед правом». (р/н с.461)

Поэтому – в третьих – Кант мог бы увидеть, что именно правозащитники являются категорией граждан, которые зорче других различают феномен противостояния права и государства. Они способны, соответственно, терпеливо, стойко, не поддаваясь ни приспособленческому резонам реформизма, ни соблазнам мирообновительных революций, сопротивляться государственной власти, вообще презирающей законы, или государственной власти, опирающейся на законы несправедливые (противоправные).

* * *

Кант высоко ценил государство в качестве стихийно-объективного цивилизационного приобретения. В отличие от Гердера, - а если заглядывать дальше, в отличие от Сен-Симона, Прудона и Маркса, - он никогда не выдвигал проекта отмирания государства. Вместе с тем, Кант был далек от того, чтобы подобно Гоббсу или Руссо, - а если дальше заглядывать, подобно позднему Гегелю, - видеть в совершенном национальном государстве некий венец социально-политической практики.

Как верно подметил современный немецкий философ Питер Козловски, государство для Канта - это естественно сложившееся силовое, (потестарное) образование, не подлежащее никакому диалектическому устранению, снятию, но вместе с тем как бы predetermined к тому, чтобы

чем дальше, тем больше подчиняться сдерживающему, лимитирующему воздействию строгого права.

В середине девяностых годов Кант все более откровенно и решительно высказывает мысль о том, что исторически сложившееся государство (т.е. тот налично-реальный политический порядок, который застаетя и изучается нами в качестве факта) невозможно считать результатом разумного договора.

Если в его основе и лежат какие-то соглашения, то совершенно непроясненные и сомнительные в моральном отношении. Этот полустихийный политический организм несет в себе совершенно варварские, необузданные притязания на господство и репрессию. Достаточно взглянуть на бытующие внешнеполитические отношения, и каждый увидит «совершенно противоречащие публичным заверениям и никогда не оставляемые принципы величайших обществ, называемых *государствами*, - принципы, которые ни один философ не мог ещё согласовать с моралью».

Эта тема имморальных принципов (говоря корректно: *псевдопринципов*) раньше всего прозвучала в немногих кантовских фрагментах, посвященных *генезису государственной власти*. Вот что записал К. Вигелиус, слушавший кантовские лекции 1793 - 1794 гг.: «Если взять людей в естественном состоянии, то они живут *ex leges*, то есть не пребывают ни в каком правовом состоянии, не имеют никакого закона и никакой внешней власти, которая держала бы их в праве [...] Должен появиться Один (Вигелиус пишет это количественное числительное с заглавной буквы. – Э.С.)... Один, который утверждает верховную власть и имеет намерение учредить всеобщее правовое уложение, но лишь ради организации своего господства. Он делает это, не обладая никаким правомочием на определение того, чем должны быть право и закон. Исходным пунктом, таким образом, оказывается произвол, насилие предшествует праву, вместо того, чтобы служить ему».

Конспекты К. Вигелиуса свидетельствуют о возросшем интересе Канта к Гоббсу и позволяют сделать следующее общее допущение. Кант не принимал и не приемлет Гоббса как философа права в широком смысле слова. Он сомневался и сомневается в нормативной надежности его первоначального общественного договора (сомневается в том, что ситуационно обусловленное, лишь утилитарно мотивированное соглашение может иметь конституирующую, надконъюнктурную значимость и силу). Различие общественного договора в понимании Гоббса и общественного договора в понимании Канта совершенно совпадает с различием всего лишь перемирия и подлинного мира, как оно будет обрисовано в трактате «К вечному миру». Вместе с тем, Кант по-видимому, склоняется к мысли, что в трактовке *государства самого по себе* Гоббс более прав, чем это полагают его позднейшие критики. Гоббс верно улавливает, что произвол есть «исходный пункт» государственного порядка и что это эмпирическое

фактическое первоначало может и даже должно заявлять о себе на протяжении всей истории государства.

В 1794 г. в очерке «Об изначально злом в человеческой природе», вошедшем затем в состав «Религии в пределах только разума», Кант предъявит вдруг следующее удивительное рассуждение о своего рода врожденной властной ненасытности государственных организмов. Находясь в состоянии непрекращающейся войны с соседями «каждое государство... стремится стать универсальной монархией, - таким строем, при котором должна быть уничтожена всякая свобода, а вместе с ней (как ее следствие) всякая добродетель [...]». В перспективе это грозит политическим состоянием, «в котором законы (хочу акцентировать: не только строго правовые, но любые законы! – Э.С.) теряют свою силу». Кант надеется, что это полное торжество деспотизма не продлится долго. Как только политическое чудовище поглотит соседние государства, оно само начнет распадаться, - «разделится на много малых государств, которые [...] снова в свою очередь затеют ту же самую игру, чтобы война (этот бич человеческого рода) никогда не прекращалась».

Историко-философская литература переполнена толкованием кантовского видения «универсальной монархии». Я со своей стороны хотел бы выделить и акцентировать три момента, в лучшем случае намеченные в этих толкованиях.

Первое: «Универсальная монархия» Канта – не что иное, как его версия государства – Левиафана; это Гоббсова метафора Левиафана, включившая в себя важнейшие приметы упадочного и кризисного абсолютизма.

Второе: Современники Канта должны были воспринимать его зарисовку как своего рода «ужастик», - мрачную и фантастичную гиперболу абсолютистских режимов. Свидетели социальной истории XX столетия могут иначе взглянуть на вещи. Они хорошо знают, что такое репрессивные империи, могущество которых начиналось с триумфального взлёта правительственной вседозволенности, а завершилось военным поражением или коллапсом. Опасения Канта смотрятся в этом случае как *антиутопия*, причем достаточно дальновидная. Показательна в этом отношении одна из реплик Вильгельма Керстинга, автора книги «Правоупорядоченная свобода». Кант, полагает он, был бы более вразумителен, если бы вместо выражения «универсальная монархия» мог употребить термин «тотальная монархия».

Третье: в зарисовке Канта проступает образ политического «порочного круга»: движения от исходной анархии в варианте «борьбы всех против всех» к предельному деспотизму, а потом опять к анархии в её сепаратистском варианте, а потом, возможно, ещё к какой-то форме деспотизма...

Такова естественная динамика перманентной войны. Крайности, между которыми качается политический маятник, в сущности говоря, представляют собой *одно и то же*, а именно – торжество беззакония. Здесь

снова вспоминается автор «Оправдания добра» Вл. Соловьев. Предостерегая от довременного политического ада, он считал необходимым разъяснить, что последний имеет два облика. Это либо «ледяной ад деспотии», либо «обжигающий ад анархии». Религиозно-философский лексикон Вл. Соловьева помогает понять, почему Кант считает столь легкой, столь «естественно историчной» смену анархии деспотизмом и деспотизма анархий. Обращение к этому лексикону вполне уместно, вполне релевантно кантовскому тексту, потому что (позвольте напомнить об этом) впечатляющая зарисовка универсальной монархии представляет собой фрагмент сочинения, которое посвящено теме изначального, *радикального* зла в человеческой природе и откликается на библейско-христианский сюжет первородного греха.

Коль скоро вы примите во внимание все только что мною сказанное, у вас не вызовет удивления, что в рассуждениях о государстве, появившихся в 1793 - 1795 гг., Кант – один из великих моралистов и, если хотите, эталонный моралист – просто не заикается о каком-либо моральном урезонивании правителей. Оно было бы оправданием, если бы речь шла об элементарном конфликте добра и зла, склонностей и добродетелей. Но на адские силы в политике не может быть управы в виде добродетели, столь высоко оцененной древними. Одушевляющее упование высшего блага надо отставить в сторону, а обязующую силу долженствования перенести на благо *минимальное*, которое и есть не что иное, как мир и правовые гарантии базисных свобод. В отстаивании мира необходимо опять-таки отказаться от прельщения культурно-социальными красотами стабильной жизни. На его месте должны стоять, во-первых, прямое декларирование *a priori* очевидного смысла правовых требований, во-вторых, *угрожающее предупреждение* по поводу крайних бедствий, которые несет с собой война, межгосударственная и гражданская.

Означает ли это, что Кант вообще отрицает единение этики и политики, и возможность морального воздействия на государственную жизнь? На мой взгляд – нет, вовсе не означает.

Кант считает иллюзорным замысел морального воспитания правителей (в современной терминологии – существующей политической элиты), который можно назвать основным проектом просветительства. Вместе с тем Кант твердо верит в возможность ограничения правительственного, – говоря шире – элитарного – произвола силой этически обоснованного правового закона.

Давайте вернемся к исходному пункту анализа и толкования. Исток нравственной ущербности существующих государственных устройств Кант увидел в том, что они возникли либо вообще независимо от каких-либо договоров, либо на базисе договоров, которые никак нельзя считать этически выверенными. Вернуться к началу генезиса и подставить под государство подобный нормативный базис невозможно. Современное человечество должно смириться поэтому с куда менее амбициозной, в общем

паллиативной задачей: существующие государства надо лимитировать с помощью конституций, включающих в себя этически обоснованные базисные права. В этом моральный пафос кантовского учения о государстве.

Если бы Кант был демократом, защитником народовластия, он должен бы был сказать, что видит главную задачу не в нравственном воспитании правителей, а в морально-правовом просвещении народа как суверена. Понятие *просвещения* пришлось бы при этом отличить от понятия *просветительства*, а институты демократии рассматривать не просто как органы предъявления народной воли, а еще и как очаги её длительного формирования (воспитания и самовоспитания народа на его же собственном горьком опыте). Иронические советы «надо переизбрать народ», «надо сменить народ», которыми мы сегодня друг друга тешим, приобрели бы при этом совсем не иронический смысл.

Но Кант, как известно, не был демократом. Он хотел бы привести существующие государства (пусть даже монархии) к осознанию спасительности конституционно-правовых ограничений. Язык моральных апелляций он при этом начисто исключал, замещая его, как я уже пытался показать, языком угрожающих предупреждений, языком трезвого устрашения.

Разрешите теперь сказать несколько слов о том, что можно назвать общефилософским фундаментом отношения к проблеме «право и государство». Её решение, которое я склонен считать самым достойным из всех пока что известных, является одной из самых ярких манифестаций кантовского *метафизического дуализма*.

Право и государство, как их понимает Кант, - это разнотелные образования. Государство, даже в лучших его формах, целиком принадлежит миру опыта, миру явлений, миру феноменов. Право приходит из сверхопытного, ноуменального мира. Кант совершенно определенно говорит об этом, когда разъясняет великую формулу прав человека, предъявленную им в трактате «К вечному миру». В признанном русском переводе она звучит так: «права человека – это самое святое, что есть у Бога на земле».

Соединение права и государства (правовое государство) не является и никогда не станет органичным синтезом. Оно учреждается; оно достигается лишь под давлением осознанных крайних опасностей (войны, революций, режимов откровенного бесчеловечия) и тяготеет к расторжению, коль скоро представление об этих опасностях стерлось и потускнело. Для сохранения правового государства как единства права и государства требуется постоянно возобновляющееся усилие, нравственное или, по крайней мере, исходящее от трезвого разума и продуктивного воображения.

Для соответствующей духовной, интеллектуальной и мироустроительной работы сплошь и рядом оказывается недостаточно энергии этого, отдельно взятого государственного организма. И вот здесь – простая, но вместе с тем удивительная, опережающая время, догадка Канта. Чтобы процесс «оправления», совершающийся на макроуровне (напомню,

что это выражение маркирует как раз государственную организацию)... чтобы он был действительно эффективным, требуется поддержка со стороны «оправления», осуществляющегося на гиперуровне, т.е. правоупорядочение отношений между государствами – в пределе – планетарных международных связей.

* * *

Тема космополиса прочерчивается в трактате «К вечному миру» с поразительной определенностью. Кант предстает здесь как родоначальник глобальной ориентации в политологии и как мыслитель, которого современной социальной философии, в общем-то, всё ещё приходится догонять.

Два обстоятельства представляются при этом особенно существенными. Во-первых, Кант мечтает о такой планете Земля, где каждый обитатель чувствовал бы себя любезным гостем любого из государств и находил в нем такую же правовую защиту своей веры, жизни, способностей и достояний, которую имеют подданные этого государства, его собственные насельники.

Во-вторых, Кант убежден в необходимости планетарной властной инстанции, которая регулировала бы межгосударственные отношения в духе справедливости и права. Покуда ее нет, все рассуждения о вечном мире рискуют остаться всего лишь благонамеренными разговорами.

Международная инстанция, гарантирующая успех миролюбивых устремлений, впервые появляется в текстах Канта под именем республики свободно объединенных народов.

Если принять во внимание все, что я говорил выше в разъяснении понятия "республика", то выражение это поддается одной-единственной адекватной расшифровке: объединение правовых государств, основанное на тех же принципах, что и само правовое государство, или более коротко и просто: правовой союз правовых государств.

Какой должна быть его политическая форма? На этот вопрос Кант не дал окончательного и ясного ответа. Его рациональные построения располагались между крайностью мирового правительства и всего лишь регулярно созываемого конгресса. В последних сочинениях Канта республика объединенных народов предстает перед нами как федерация, которую (Кант специально подчеркивает это) не следует мыслить как федеральное государство (у нее и конституции-то нет, а есть некоторые исходные уставные соглашения).

Знаменательно, что образ «республики объединенных народов» появился у Канта еще в 1784 г., в основном философско-историческом сочинении Канта, носившем название "Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане". Сколько-нибудь обстоятельный рассказ об этом сочинении требовал бы отдельной кантоведческой лекции. Поэтому сегодня я вынужден ограничиться краткой аннотацией кантовского философско-исторического замысла.

В замечательной книге "Жизнь и учение Канта" Э. Кассирер резюмировал основное содержание "Идеи..." в следующих выражениях: Кант "видит в истории все более совершенное решение бесконечного задания". Это – «воспитание человека к свободе». Оно-то и делается возможным благодаря утверждению гражданско-правового состояния, сперва внутри отдельных государств, а затем в масштабах планеты.

Интерес к совокупной истории человечества – это одна из беллетристических страстей в Германии кантовского времени. Из многих мыслителей, которые должны быть при этом названы, неперменного упоминания заслуживают трое. Это теолог Иоганн Иоахим Шпалдинг, опубликовавший «Рассуждение о природе человека» (в 1748 г. в виде брошюры, в 1763 – в качестве более обширного сочинения, называвшегося просто «Определение человека»). Это Исаак Иземен, автор двухтомного издания «Философские догадки. Об истории человечности». (1764). Это, наконец, Иоганн Готфрид Гердер, предъявивший немецкому читателю сперва «Философию истории для воспитания человечности» (1774), а затем обширные «Идеи к философии человеческой истории» (1784 - 1791).

Сравнивая кантовскую «идею всеобщей истории» с этими манифестами немецкого просвещения, один из наиболее читаемых современных кантоведов Рейнхард Брандт фиксирует следующие существенные различия.

У мыслителей просветительского разлива во главу угла ставилась задача осмысленного документирования и оценки уже прожитой истории; будущее затрагивалось ими лишь в режиме моралистических отступлений и эпилогов. Что касается кантовской «Идеи всеобщей истории...», то она (я цитирую) «рефлектирует не столько об уже случившейся мировой истории, сколько о прошлом и современности, взятых в соотношении с заведомой ещё-не-историей – с будущим.

Это во-первых. Во-вторых, просветительская историософия трактовала эволюцию человечества как заключительную фазу «естественной истории». Строго говоря, она не знала и не допускала никакого жесткого, принципиального различения «природы вообще» и «природы человека». Что касается Канта, то его философия истории, подхватывая один из эзотерических мотивов Руссо, «делает своей предпосылкой изъятие человеческой истории из универсального естественного процесса[...] Речь идет теперь о прогрессе человечества как рода естественных, но вместе с тем одаренных разумом, а потому уже сверхприродных существ».

История для Канта – учительная драма, претерпеваемая которую, люди дорастают до способности к свободной нравственно-ответственной реакции на объективный вызов.

Последнее фиксируется с помощью отличительно кантовского понятия "задача природы для человеческого рода".

По расхожей просветительской мерке *природа*, какой она предстает в кантовской "Идее...", не вполне "натуральна". Свои задания она предъявляет

на языке неопределенностей, альтернатив, опасностей и угроз. Природа хочет превращения человека в существо, принципиально отличающееся от того, которое первоначально вышло из ее лона. Она принуждает к *перманентному просвещению и "метанойе"* (коренным "умопеременам").

Решающей из "умоперемен", под страхом гибели осуществляемых человечеством, должен стать отказ от попустительски-объективистского отношения к антагонистическим конфликтам, – от восприятия их как хитроумной продуктивной силы истории. Именно в трактате "К вечному миру" необходимость такой умоперемены осознается Кантом до конца и завещается потомкам в качестве глубинного смысла, заключенного в понятиях права и правоупорядочения.

* * *

Дискуссия о трактате "К вечному миру" идет уже на протяжении двух столетий и ее участники уже давно делятся на два лагеря. Представители первого (самый видный из них Гегель) склонны приписывать Канту мечтательный идеализм. Идеализм в смысле идилизма (от слова идиллия). Эталонным выражением данной позиции можно считать реплику Германа Прутца, прозвучавшую в 1917 году. "В своем трактате, - говорил он, - Кант все более отдаляется от действительной почвы и воспаряет до таких предложений и требований, в осуществимость которых он сам, при всем его нравственном идеализме, вряд ли мог верить".

Другой, альтернативный взгляд на Канта впервые заявили уже при его жизни такие выдающиеся умы Германии, как Иоганн Готтлиб Фихте, Фридрих Шеллинг и Фридрих Генц. Вот выразительное суждение из рецензии Генца: "Вечный мир или, скорее, конституциональное установление, которое имеют обыкновение рассматривать как основу вечного мира, – это не произвольно всплывший призрак поэтической или мечтательной способности воображения. Нет, это серьезное, глубокое и величайшее требование самого разума, синоним самой широкой целостности, предполагающей единение людей".

С особой решительностью этот взгляд стал отстаиваться в итоге жестоких испытаний, через которые Европа прошла в двадцатом веке. Именно они проявили суровую смысловую драматургию кантовского проекта, драматургию перспективной очевидности разума, к признанию которого принуждает (я даже склонен употреблять глагол "припирает") угроза приближающихся бедствий.

Первым симптомом такого восприятия Канта можно считать очерк Карла Форлендера "Кант и идея союза народов", появившийся вскоре после окончания Первой мировой войны. Еще больший интерес оригинальная смысловая драматургия кантовской идеи вечного мира вызвала после Второй мировой войны в контексте формирования концепции открытого правоупорядоченного общества, которое клятвенно отрекается от тоталитаризма и от авторитарно-полицейских режимов.

Невозможно назвать другого философа прошлого, идеальные проектные построения которого были бы столь же близки политическим реальностям Нюрнбергского процесса, Организации Объединенных Наций, Всеобщей декларации прав человека, дипломатии детанта, осуществляемой под угрозой мироразрушительной термоядерной войны. То же можно сказать и о последующих десятилетиях, например о реальности ЕС. Мыслитель, которого властители дум разобщенной воюющей Европы, легко и охотно зачисляли в разряд визионеров, в дискуссиях Европы объединяющейся задействован в амплуа прозорливого и трезвого советчика.

Не иначе обстоит дело и в случае современных споров о миссии, структуре и уставных принципах Организации Объединенных Наций.

После кантовского проекта мира, заявил в 2003 году известный немецкий писатель и философ Сафранский, не было предложено ничего, что по богатству мыслей и (я прошу это расслышать) *по реализму* можно было бы поставить с ним рядом.

Аналогичные оценки не раз звучали из уст участников Международного кантовского конгресса в Москве в мае 2004 г. В работе Конгресса приняли участие такие видные зарубежные исследователи философии Канта, как Б. Тушлинг, К. Дюзинг, Н. Хинске, Ф. Кумпф, У. Райтемайер (Германия), М. Кастилло (Франция), П. Джонаретти (Италия), Т. Рокмор (США), С. Максимов (Украина). Школа отечественного кантоведения, которая сегодня признается одной из лучших, была представлена такими известными именами, как Т.И. Ойзерман, П.П. Гайденко, В.А. Жучков, А.А. Гусейнов, А.Н. Доброхотов, Н.В. Мотрошилова, Л.А. Калинин. Работа Конгресса освещена в книге "Иммануил Кант: наследие и проект", выпущенной нашим институтом – Институтом философии РАН. Я позволю завершить свою лекцию словами, которые мы вынесли на суперобложку этого издания: "В XIX веке не было недостатка в рассуждениях на тему "Кант устарел". В советах и ориентирующих идеях создателя трансцендентально-критической философии видели эталон "кабинетных построений", от начала и навеки мечтательных. Двадцатое столетие с изумлением засвидетельствовало дальновидность Канта, – занялось парадоксом его отсроченно реалистического идеализма. Чаще, чем любое другое учение, относимое к разряду классических, кантовская философия вовлекается в современность в статусе непонятого (или, по крайней мере, недооцененного) *проекта*. Она из прошлого говорит о возможных сценариях будущего".