

ВАДИМ ЧАЛЫЙ*

ПОРЯДОК И РЕВОЛЮЦИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА**

Аннотация: Философия Канта испытывает колоссальное напряжение на стыке морального и политического. «Чистая моральная метафизика» предписывает внутреннее перерождение, связанное с революционным шагом принятия морального образа мыслей и обретения автономии. Одновременно «эмпирическая» по своему характеру политическая философия требует полного подчинения любой действующей власти. В статье рассмотрены некоторые современные интерпретации кантовского запрета политической революции и проанализированы подкрепляющие его аргументы «чистого» (формально-легалистского) и «эмпирического» (пруденциального) свойства. Рассуждение Канта, как представляется, сталкивается с трудностью, аналогичной «парадоксу брадобрея»: он утверждает одновременно, что всякий человек нуждается в господине и всякий господин есть человек. Кант предлагает решение парадокса, аналогичное теории типов Рассела: суверен, дающий народу закон, сам не может распространить его действие на себя во избежание того, что можно назвать самореференцией. Суверен оказывается лицом иного типа, находящимся на мета-уровне, — однако это традиционное решение плохо подходит для лишённого трансцендентной онтологии и упорядоченного горизонтально политического мира современности. Если это действительно противоречие, то оно лишает силы кантовский формально-легалистский аргумент о незаконности сопротивления закону. Оставшийся аргумент пруденциального характера, грозящий наступлением вслед за революционным крушением легального порядка гоббсовской войны всех против всех, имеет эмпирический и вероятностный характер и может показаться неубедительным тем, кто не разделяет некоторых кантовских пресуппозиций. Таким образом, кантовская критика революции не свободна от проблем, что делает ее еще более уязвимой перед мощным опрокидывающим напором «чистой моральной философии» с ее идеями автономии, просвещения, человеческого достоинства и т. д. Кантовская репутация «террориста» (Гейне) и теоретика революции (Маркс) в свете этих обстоятельств не кажется совсем бесосновательной.

Ключевые слова: Кант, революция, свобода, суверенитет, чистое и эмпирическое, моральное и политическое.

Для теоретической философии последнего столетия одним из сложнейших и важнейших рассуждений Канта оказалась трансцендентальная дедукция, претендующая на доказательство существования синте-

*Чалый Вадим Александрович, к. филос. н., доцент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, vchaly@kantiana.ru.

**© Чалый, В. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 16-03-50202 «Становление концепций политической рациональности в философии раннего модерна».

тического априорного знания. Кантовский субъект, наделенный предшествующей всякому опыту концептуальной схемой, организует и упорядочивает мир по своим внутренним правилам. Этот кантовский ход стал известен под именем «коперниканской революции»; критики же не преминули назвать ее «контрреволюцией», увидев в ней птолемеевский «субъектоцентризм». Спор о том, что именно доказывает это кантовское рассуждение, не утихает и сегодня.

Для морально-политической философии похожее значение имеет кантовская трактовка политической революции. В этой трактовке, как может показаться, чистая моральная философия сталкивается с политической прагматикой, обусловленной культурно-исторической ситуацией, в которой находился Кант и продолжают находиться его читатели, — сталкивается и обрывается, комкается ею. Пафос безусловного следования внутреннему моральному закону иссякает, как только речь заходит о подчинении внешней силе государства — даже государства несправедливого. Казалось бы, «коперниканский переворот», дающий человеку способность самому производить из себя порядок, навязывать его хаосу внешнего мира, должен предполагать не только эпистемологическую экспансию, но и экспансию моральную. Более того, если учесть, что нормативные идеи чистого разума — Бог, бессмертие, свобода — обретают силу в практическом применении, то моральный переворот кажется неизбежным и еще более всесокрушающим, чем переворот в познании.

Однако вместо яркой вспышки мы видим темный контур саркофага, тщательно выстроенного Кантом над термоядерной реакцией своей чистой моральной философии. Цель настоящей работы — указать на до сих пор не обсуждавшуюся формальную проблему, которую Кант вынужден решать для своего обоснования безусловного подчинения внешней политической власти и решение которой, предложенное самим философом, представляется проблематичным. Проблема эта имеет форму хорошо известного логического «парадокса брадобрея», или парадокса Рассела. Решая ее, Кант прибегает к досовременной трактовке политического суверенитета, подразумевающего «вертикальную» онтологию, которую сам же Кант отвергает в своей моральной философии. В результате кантовский формальный, «чистый» аргумент теряет силу, и запрет на политическую революцию оказывается целиком зависящим от прочности «эмпирических», пруденциальных соображений о радикальном зле в человеческой природе и опасности поспешной эмансипации субъектов, не достигших просвещенности. Аргументы этого

рода с определенных позиций — например, с позиций локковского либерализма и его многочисленных современных разновидностей, — могут предстать недостаточно обоснованными, произвольными, и тогда не сдерживаемая ими кантовская морально-политическая теория действительно обретет опрокидывающую для политического порядка силу.

Инспекции кантовской теории проводятся со времени ее появления. Монарший запрет на высказывания о религии можно считать первым признанием разрушительной силы кантовской мысли. Хорошо известны оценки Гейне и Маркса: первый за критику идеи Бога назвал Канта «великим разрушителем в царстве мысли, далеко превзошедшим терроризм Максимилиана Робеспьера» (Гейне, Горнфельд, 1958: 97), а второй назвал его философию «немецкой теорией французской революции» (Маркс, 1955: 88).

В последние годы в отечественной литературе тема революции в философии Канта не остается без внимания. Кантианская революция оказывается «дамокловым мечом», висящим над авторитарной властью и понуждающим ее к реформам (Соловьев, 2005: 223)¹, «знаком, указывающим на волю человечества к эмансипации и самоуправлению» (Магун, 2003)². Во взглядах Канта обнаруживается «напряжение между

¹ «Французская революция привлекает его [Канта] в двояком отношении: во-первых, своими нереализованными юридическими декларациями, высокими по духу конституциями, введение которых в действие она снова и снова откладывала на будущее; во-вторых, как реальное (жестокое и разрушительное) политическое движение, которого Кант в качестве моралиста и философа права категорически не приемлет, но в котором он тем не менее видит заслуженное возмездие государству, упорствующему в неправом образе действий. Дамоклов меч революции занесен над головою авторитарной власти, и Кант напоминает о нем буквально в каждом разделе своей „Метафизики нравов“. Спасти от революции французского типа может, по мнению Канта, только одно: радикальные реформы, проникнутые духом „строгого права“, на которые должна решиться сама авторитарная власть, подстегиваемая „ненасильственным сопротивлением“ все увеличивающейся части подданных. Чтобы избежать страшной естественно-исторической последовательности революционных событий, выразившейся в крушении монархии и казни короля, в терроре и термидоре, власти этой следует самой взять на себя задачу решительной и планомерной реализации тех юридических деклараций, которые именно революция провозгласила, но которых она так и не сумела осуществить» (Соловьев, 2005: 223).

² «Кант мыслит событие революции не как свершившийся, решительный перелом истории, в котором бы эмпирически воплотилась свободная сущность человека. Такое воплощение в соответствии с духом и буквой кантовского критицизма в принципе невозможно. И тем не менее вокруг Французской революции кристаллизуется необратимое историческое событие. Как мыслится это особое событие? Не как воплощение, а как знак, указывающий на волю человечества к эмансипации и самоуправлению» (Магун, 2003).

индивидуальным и коллективным Просвещением» (Круглов, 2014а: 32), ведущее, согласно оценке А. Н. Круглова, к «ослепению», к энтузиазму в отношении события, в котором одни люди «осчастливливают свободой» других, обращаясь с ними как с несовершеннолетними³.

Глубокий анализ соотношения революции и центральной для философии Канта категории свободы проделал Б. Г. Капустин. По его утверждению, редуцированная к чистой идее свобода «утрачивает всякое освободительное значение, она оказывается *неспособной кого-либо от чего-либо освободить*. Ее уделом оказывается либо *осуждение* всего наличного бытия как чего-то противоположного ей, как сплошной гетерономии, либо, если она все же хочет как-то соприкоснуться с „эмпирическим“ миром, *догматическое* принятие тех его элементов, которые *сам этот мир* утверждает в качестве своих оснований и которые моральный закон санкционирует от своего имени» (Капустин, 2016: 17). Поэтому «в перспективе разума *никакое* оправдание революции невозможно, т. е. революция как разумное явление (в отличие от революции как „эмпирического“ события) есть нечто невысказанное» (там же: 21). Эмпирическая свобода оказывается узкой мерой допустимого для благонамеренного обывателя (там же: 120). Несмотря на это, чистая моральная философия Канта содержит ресурсы для обоснования «освободительных практик» и долга «революционного трансцендирования действительности» (там же: 126).

Кантовская концепция революции широко обсуждается в зарубежной литературе. Большинство авторов указывают на ее двойственность. Среди них — Ханна Арендт⁴, для которой революция может состояться, только если ее архитекторы до конца сохраняют верность идеалу свободы, от которого Кант отступил, и Льюис Бек, фиксирующий скудную

³ «Решительная поддержка французской революции, несмотря на признание нелегитимного характера социально-политических революций как таковых, фактически привела Канта к ревизии ранее отстаиваемых им идеалов просвещения. Наблюдающий с откликом в сердце за революционным „экспериментом“, Кант отказывался замечать, что видимое им „продвижение к лучшему“ представляет собой насильственное „осчастливливание“ людей в соответствии с представлениями о счастье тех, кто располагает на тот момент силой, при котором другие люди низводятся до состояния детей или несовершеннолетних, либо же и вовсе слабоумных. Подобные протесты выдвигали некоторые современники Канта, которые удивительным образом оказывались ближе его идеалам середины 80-х годов XVIII века, чем он сам середины 90-х годов XVIII века» (Круглов, 2014b: 39).

⁴ Например: «...он [Кант] никогда не колебался в своей оценке величия того, что называл „недавним событием“, вряд ли он колебался и в своем осуждении всех тех, кто его подготовил» (Арендт, Саликов, 2011: 102).

тривиальность кантовских формальных юридических аргументов и описывающий неюридические основания симпатий философа, которые, однако, не могли войти в систему (Beck, 1971).

Кеннет Вестфаль пишет о напряжении, существующем между кантовской эгалитарной концепцией личности как цели самой по себе и его же отказом этой личности в праве на политическую революцию. По мнению Вестфалья, кантовская философия права содержит два различных основания для обязательства подчиняться политической власти. Первое основание — долг подчиняться праву вообще. Второе — «морально-прагматическое» соображение о том, что «принадлежность к государству содействует улучшению характера путем уравнивания индивидуальных аморальных устремлений» (Westphal, 1992: 383). Вестфаль признает внутреннее напряжение, существующее между двумя требованиями — подчиняться закону и морально совершенствоваться. Питер Николсон полагает, что «кантовские замечания о революции и о Французской революции относятся к разным видам дискурса в его философии» (Essays on Kant's Political Philosophy, 1992: 249). Запрещая революцию как таковую, Кант следует принципам своей философии права. При этом его одобрение Французской революции относится не к самому историческому событию, а к тем моральным движениям духа, которые его породили (ibid.).

Кристин Корсгард, рассматривая проблему революции через призму взаимодействия правовых обязанностей и обязанностей добродетели, указывает на приоритет последних:

Момент революции — это доказательство (vindication) моральности, а следовательно, нашей человечности. Мы обладатели нашего самообладания; мы контролируем наш самоконтроль. Тот факт, что мы люди, не лишает нас силы, потому что мы знаем, когда бороться. Революционер не *становится* сильным и свободным, взявшись за оружие. Нет, этим он доказывает нам, что был свободным все время. В конечном счете, он готов сражаться за законы морали именно потому, что это его собственные законы. Сомнение, порожденное антиномией [свободы], рассеивается. Революция учит нас не новому, но лишь тому, что мы и так знали: добродетельная личность и свободная личность — это одно и то же (Korsgaard, 2008: 262).

Карин Фликшу, оппонируя Корсгард, защищает кантовский запрет на революцию против атак, предпринимаемых в современном либерализме с локкианских позиций. По ее мнению, кантовский эволюционизм и учение о публичном применении разума предлагают более взвешенную

и в то же время достаточно действенную альтернативу локковскому революционизму (Flikschuh, 2008). К проблеме революции обращается Джеймс ДиЦенсо: «...несмотря на свои прогрессивные взгляды, Кант демонстрирует двойственность в отношении революционной деятельности. Приветствуя Французскую революцию как знак способности человечества к важным политическим изменениям на основании идей и принципов, он в то же время испытывает неприязнь к тому, что вызванные порывом энтузиазма насилие и беспорядок торжествуют над законом» (DiCenso, 2011: 43). Противоречивость кантовских оценок объясняется тем, что он изменял свое отношение к революции по мере того, как она принимала все более кровавый оборот, и особенно в связи с таким незаконным событием, как казнь короля (*ibid.*: 65–66).

Эта небольшая подборка оценок кантовской теории позволяет обозначить спектр предлагаемых интерпретаций. Во-первых, все они признают факт столкновения в кантовской оценке революции двух планов его философии: морального и политико-правового, чистого и эмпирического. Революция оказывается результатом коллизии двух порядков: трансцендентального, имеющего внеэмпирический статус, и имманентного, созданного человеческими страстями и разумением из предпосланной природой человеческой ситуации. Во-вторых, причина этого столкновения также не вызывает разногласий: чрезмерное отклонение политического порядка от морального, сущего от должного, накопившиеся «аномалии» (в терминах Куна) политических практик, не имеющих морального оправдания, провоцируют революцию. Два порядка — моральный и политико-правовой — сосуществуют как бы в поддерживаемой правителем относительной гармонии, за нарушение которой именно он первым несет ответственность⁵. Дальнейшая стратегия интерпретатора зависит, как представляется, главным образом от индивидуальных пресуппозиций. Стоящие на позициях теории естественного права, нормативисты, сторонники целесообразности исторического процесса и просто готовые к риску склонны оправдывать ниспровержение морально осуждаемого порядка. Напротив, дескриптивизм, легализм, отрицание целесообразности истории и склонность минимизировать риск оказываются факто-

⁵Здесь напрашиваются сразу две аналогии: с лейбницевской предустановленной гармонией и с (известным Лейбницу) конфуцианским учением о гармонии Небес и Земли, являющейся первой заботой императора — «сына Неба». Увиденный Ницше «кёнигсбергский китаец» уповает на небеса и целиком покорен земным правителям.

рами, заставляющими относиться к кантовской критике революции «с пониманием», как *Kant-Versteher*.

Термин «революция» (*Revolution*) появляется уже в первых трудах Канта в 1750-х гг., однако, что вообще характерно для этого времени, выступает здесь в своем первоначальном значении — космологическом⁶. В частности, в трактате «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) Кант пишет об обращении-революции небесных тел (NTH, AA 01: 287). Затем, например, в письме к Ламберту 1765 г. возникает тема «давно желанной революции в науке» (Br, AA 10: 54). А в 1777 г. во второй «Заметке по поводу Филантропина» мы видим уже призыв к революции вместо реформ — но в образовании (AP, AA 02: 449). Возможно, самое известное кантовское изречение о революции содержится в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» и относится к «революции в способе мышления» (KrV, AA 03: В 9–16; Кант, Лосский, 1994с: 20–23). О моральной революции как принятии морального образа мыслей, которое может случиться только сразу и целиком, Кант пишет, например, в «Религии в пределах только разума» (RGV, AA 06: 47; Кант, Столяров и Соколов, 1994h: 50). Распространение морального образа мыслей связано в его представлении с просвещением и «выходом из состояния несовершеннолетия», а не с политическими процессами — и, в особенности, не с политическими революциями, как утверждает А. Н. Круглов (Круглов, 2014a,b).

Аргументы Канта против политической революции можно разделить на две группы: формально-легалистские и пруденциально-исторические. Первые по сути сводятся к утверждению незаконности попыток ниспровержения законности. Вторые — к изображению грандиозного и ужасающего развертывания истории по скрытому замыслу природы, попытки участвовать в котором со стороны ничтожно малого индивида лишь делают его более уязвимым для исторических сил. Неоднозначность кантовской оценки возникает из-за его стремления разглядеть в революционной буре знак приближения грядущего мира, в котором свобода преодолела бы природу, моральный порядок подчинил бы себе политический.

⁶Об эволюции значения понятия см., напр.: Магун, 2003.

Политическая революция появляется в кантовской теории в 1784 г. в двух статьях, вышедших в журнале *Berlinische Monatsschrift* с интервалом в один месяц (соответственно, в ноябре и в декабре), — «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «Ответе на вопрос: Что такое просвещение?». При первом упоминании в «Идее» революцией называется смена порядка в отношениях между государствами, происходящая «в силу внутреннего разлада, либо внешних распрей» (IaG, AA 08: 25; Кант, Шапиро, 1994a: 21). Примечательно следующее за этим исполненное сумрачного фатализма рассуждение, предлагающее на выбор либо считать череду таких смен вечной и бессмысленной, либо уповать на случай, способный когда-нибудь произвести наилучшее «сцепление» государств в мирный порядок, либо принять телеологическую направленность истории в необозримо далекое будущее, в котором осуществится «замысел» природы установить гражданский мир внутри и вовне государств. Даже в третьем, наименее пессимистическом случае роль отдельного человека в исторических процессах оказывается ничтожной, и это составляет фон всех будущих кантовских рассуждений о революции. К теме революций — во множественном числе — как осуществляемых провидением «коррекционных» шагов к развитию природных задатков человечества Кант возвращается в трактате неоднократно.

Во втором упомянутом трактате революция характеризуется в хорошо известном пассаже: «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя ее посредством осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, как и старые, будут служить вожжами для бездумной толпы» (WA, AA 08: 36; Кант, Арзаканьян, 1994g: 30–31). Такое высказывание представляет собой еще одно благоразумное соображение эмпирического характера.

Теоретические соображения начинают появляться только в работах Канта 90-х гг., когда получает хождение выдвинутое философом и последователем Канта Августом Вильгельмом Ребергом обвинение (или признание заслуг) метафизики в том, что именно абстрактные идеи запустили маховик Французской революции. В трактате «О поговорке „Может это и верно в теории, но не годится для практики“» (1793) Кант дает свой первый систематический ответ. С одной стороны, он соглашается с тезисом о влиянии теории на практику, с другой — утверждает, что последовательная теория не допускает революции.

«Всякое неповиновение верховной законодательной власти, всякое подстрекательство к деятельному выражению подданными недовольства, всякое возмущение, которое переходит в бунт, составляет самое наказуемое преступление в обществе. И такое запрещение *абсолютно*, так что, если даже эта власть или ее исполнитель, глава правительства, нарушит первоначальный договор и тем самым, по мнению подданных, утратит право быть законодателем, так как уполномочивает правительство действовать совершенно насильственно (тиранически), то все же подданному не разрешается никакое сопротивление как ответ насилем на насилие» (ТР, АА 08: 299; Кант, Вельденберг, 1994е: 187–188).

Теоретический ответ был существенно расширен в «Метафизике нравов» (1797), содержащей некоторые из наиболее «реакционных» кантовских рассуждений. Их основа — критика идеи естественного состояния локковского толка и антропологического оптимизма руссоистского толка. В естественном состоянии человек живет в беззаконии и состоянии войны всех против всех; право возникает только с учреждением гражданско-правового состояния. Это лишает силы все аргументы в поддержку революции, апеллирующие к догосударственному состоянию⁷. Далее Кант налагает запрет на поиск и раскрытие подлинных оснований действующего порядка, потому что переход от незаконного состояния к законному необходимо связан с насилием и обманом, память о которых необходимо предать забвению⁸.

Кант таким образом пытается избавиться от всех оснований, которые позволили бы занять внешнюю по отношению к порядку позицию и опрокинуть его сначала в теории, а затем на практике; он пытается вернуть ему видимость былой сакральности. Разум велит человеку «выйти из естественного состояния, в котором каждый *поступает* по собственному разумению, и объединиться со всеми остальными (а он не может избежать взаимодействия с ними), с тем чтобы подчиниться внешнему опирающемуся на публичное право принуждению, т. е. вступить в состояние, в котором каждому *будет по закону* определено и достаточно сильной *властью* (не его собственной, а внешней) предоставлено то, что должно быть признано *своим*, т. е. он прежде всего должен вступить в гражданское состояние» (MS, АА 06: 312; Кант, Шейнман-Топштейн и Арзаканьян, 1994d: 343). Но стоит нам подчиниться голосу разума, как

⁷См. раздел I «Государственное право» части второй «Учения о праве».

⁸Об этом см.: Капустин, 2016: 116–118.

дверь захлопнется за нашей спиной, и даже если мы сразу поймем, что это была дверь в тюремную камеру, обратной дороги не будет.

Дальнейший аргумент Канта действительно может показаться тривиальным: мы замкнуты в пространстве права, вне которого ничего нет и не было, а внутри которого нет и не может быть инструментов для его разрушения. Единственная оставшаяся возможность — это петиции (офлайн- или онлайн-) по поводу несправедливостей существующего порядка в высочайший адрес с надеждой на высочайшее соизволение их услышать. Если мы принимаем его предшествующие рассуждения, то вынуждены согласиться и с этим формально безупречным ходом. Два с лишним столетия возмущающее читателя «*повинуйтесь правительству, имеющему над вами власть* (во всем, что не противоречит внутренне моральному) — это категорический императив» (MS, AA об: 371; Кант, Шейнман-Топштейн и Арзаканьян, 1994d: 410–411) становится понятным как часть системы взглядов Канта.

Эти аргументы необходимо поместить в контекст кантовской философии истории. Главный процесс, наполняющий историю смыслом, — это моральный прогресс человеческого рода, перспективы которого теряются в бесконечности. Отдельный индивид имеет в этом процессе исчезающе малое значение: мы можем ему содействовать, лишь совершая моральные усилия в своей собственной жизни (как правило, безуспешные, — но даже и меру их успеха мы не можем определить наверняка, не имея сил с уверенностью оценивать собственные мотивы), и мы не можем в пределах своего краткого века наблюдать несомненный моральный прогресс человеческого рода. Человек хрупок, недобросовестен, злонравен и склонен ко злу, поэтому его моральный прогресс возможен только в рамках правового принуждения. Невидимая глазу моральная реакция кипит под колпаком государственного саркофага.

Кантовские аргументы пруденциального характера в целом повторяют аргументы Гоббса, «торгующего страхом» перед естественным состоянием⁹. Специфически кантовским добавлением здесь оказывается забота о моральном развитии, которое требует вступления в гражданско-правовое состояние. Внешний правовой порядок создает условия для

⁹См., напр., часть третью «Религии в пределах только разума», где Кант выражает согласие с гоббсовской оценкой естественного состояния: «В положении *Гоббса*: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* (естественное состояние людей есть война всех против всех) — нет никакой другой ошибки, кроме той, что следовало сказать: *est status belli etc.* (есть состояние войны и т. д.)» (RGV, AA об: 97; Кант, Столяров и Соколов, 1994h: 102).

внутреннего развития морали; его разрушение революцией ведет к моральному коллапсу¹⁰. Однако это рассуждение эмпирического и вероятностного свойства, открытое для вопроса: а не настал ли уже просвещенный век, в котором человеческая свобода перестала нуждаться в опекунах и внешних ограничениях? Для теории Гоббса наряду со страхом фундаментальное значение имеет противодействующая ему гордость. Кантовская моральная философия оставляет место для гордости, однако это скорее буржуазная «гордость достоинства», нежели аристократическая «гордость чести»¹¹, толкающая идти наперекор страху к гибели или к славе¹². Кант, как вслед за ним Ролз в «Теории справедливости», исходит из того, что рациональный индивид предпочтет ставку на максимально высокий минимальный уровень благосостояния и будет избегать рискованных предприятий вроде революций. Это делает Канта уязвимым для критики того же рода, что была выдвинута против Ролза и указывала на возможность оснований для более рискованного выбора¹³.

Наконец мы подходим к главной слабости этой теоретической модели — и Кант первый, кто на нее указывает:

...человек есть животное, которое, живя среди других членов своего рода, нуждается в господине. Дело в том, что он постоянно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в господине, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть

¹⁰К этому и другим консервативным аспектам кантовской философии автор подробнее обращался в других работах. См., напр.: Чалый, 2015.

¹¹Анализ кантовского понятия гордости дает Р. Лауден, утверждающий, что «Кант довольно критичен к христианской трактовке смирения, и он также принимает некоторые стороны языческого понимания надлежащей гордости» (Louden, 2011: 26). Р. Макрил указывает на связь кантовской гордости с внутренней самооценкой и на ее умеренность (Shell, Velkley, 2012: 106). О фундаментальном значении понятия достоинства для современной личности и соотношении достоинства и чести см., напр.: Taylor, 1994: 27.

¹²А. Ф. Филиппов рассуждает о славе как о мирском эквиваленте спасения (Филиппов, 2017).

¹³Подробный очерк аргументов против того, что выбранный Ролзом принцип максимума является единственным рациональным, содержится в Стэнфордской философской энциклопедии (Freeman, 2014).

одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распорядился бы им в соответствии с законами. Верховный глава сам должен быть справедливым и в то же время должен быть человеком. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа (IaG, AA 08: 23; Кант, Шапиро, 1994a: 18–19).

Эта пространная цитата, помимо прочего, содержит указание на парадокс, по форме похожий на парадокс брадобрея: всякий человек нуждается в господине, в том числе сам господин. Но кто воспитает воспитателя, кто принудит принуждающего? В досовременном мире, упорядоченном иерархически и уходящем в трансцендентное, на этот вопрос был ответ: суверена воспитает и принудит Бог. Такой ответ формально схож с расселовской теорией типов в том, что помещает принуждающую власть на мета-уровень по отношению к принуждаемым: правителя — по отношению к подданным, Бога — по отношению к правителю. Попытка применения к суверену закона, который он обеспечивает подданным, невозможна, поскольку была бы самореференцией, ведущей к парадоксу. Однако в мире современности, лишенном трансцендентных структур и упорядоченном горизонтально, по принципу равенства, проблема суверенитета лишается прежнего решения. В новых условиях кантовское помещение суверена в положение сущности иного типа, к которой неприменим закон, выглядит как реакционная попытка сохранить прежний логический порядок, но без прежних онтологических оснований.

Кант признает невозможность прежней логической формы, когда замыкает цикл своих рассуждений о проблеме построения современного политического порядка в «Споре факультетов» (1798). Здесь он пишет: «Идея конституции, отвечающей естественному человеческому праву, а именно, чтобы те, кто подчиняется закону, вместе с тем участвовали в законодательстве, эта идея лежит в основе всех государственных форм, а общность, мыслимая соответственно этой идее в чистых понятиях разума и представляющая платоновский *идеал* (*respublica noumenon*), — не пустая химера, но вечная норма гражданской конституции...» (SF, AA 07: 91; Кант, Левина, 1994i: 108). Однако он продолжает эту мысль рассуждением о том, что построение гражданского общества, феноменального воплощения идеала, есть долг монархов, хотя и действующих

от лица народа по принципам, которые «предписал бы себе сам народ со зрелым разумом» (SF, AA 07: 91; Кант, Левина, 1994i: 108). Парадокс суверенитета остается неразрешенным.

В политической теории Локка «природа» занимает место гаранта политико-правового порядка, апелляция к которому позволяет требовать, а в предельном случае и революционно менять этот порядок. Кант, как уже говорилось, этой возможности себя лишил. Да, «природа» и даже «Природа» появляются в его работах, но об их планах относительно устройства земных дел рода человеческого мы можем не судить, а лишь догадываться с надеждой, что не ошиблись. «Ноуменальная республика» оказывается идеалом разума, медленное воплощение которого в природе передается в руки монархов с упованием на их благонамеренность. Упование это можно было бы считать наивностью, если бы не кантовское ясное понимание механики политического реализма, с блеском продемонстрированное, например, в Приложении I трактата «К вечному миру». «Царство целей», т. е. царство разумных существ как целей самих по себе (ZeF, AA 08: 374; Кант, Гулыга, 1994b), выступает для Канта также как чистая регулятивная идея. Он не помещает явно «царство целей» в пределы имманентного порядка и тем лишает нас возможности апеллировать к нему как к реальному ориентиру для политических процессов — мы можем обращаться к нему только как к умозрительному ориентиру для процессов моральных¹⁴. Приходится признать, что средствами одной лишь кантовской политической философии разомкнуть и изменить наличный порядок невозможно.

Попробуем представить ситуацию, в которой невозможность смены порядка может вызвать особенно острое разочарование. Допустим, что или в результате долгих потрясений, или случайно — «в результате эпикурейского стечения действующих причин» (IaG, AA 08: 25; Кант, Шапиро, 1994a: 21), — или по законам «природы», или по замыслу «Природы» счастливым образом возник народ, целиком состоящий из

¹⁴Эрик Фёгелин считает, что кантовское понимание прогресса является телеологической разновидностью гностицизма, отдавая при этом Канту должное за то, что он не связывает с прогрессом индивидуальное спасение (Voegelin, 1999: 299). Представляется, однако, что та модальность, в которой Кант говорит о финальных состояниях — «царстве целей», совпадении моральности и счастья и т. п., — не позволяет упрекнуть его в имманентизации этих состояний. Кант не локализует их ни в пространстве, ни во времени; он принципиально оставляет их нормативными идеями, лишенными конкретного содержания. Его интересует теоретическая возможность их осуществимости в мире, однако даже с этим вопросом он предельно осторожен и не дает на него четкого ответа.

кантианцев, возглавляемый, однако, дьяволом¹⁵. Допустим, что дьявол этот в физическом отношении является не могучим, а, напротив, более слабым, чем любой из его подданных, однако установленное им законодательство позволяет ему систематически использовать подданных как средства и никогда не относиться к ним как к целям. Максимум, допустимый в такой политической ситуации для подданных-кантианцев, — это пассивное сопротивление после тщательной делиберации, использование оговорки «во всем, что не противоречит внутренне моральному» из приведенной выше формулы. Но в этом случае, как представляется, дьявол может, например, уничтожить их одного за другим совершенно безнаказанно, стоит лишь ему должным образом публично кодифицировать свою волю к этому деянию. Если бы в народе нашелся хотя бы один некантианец, то он смог бы без труда положить конец дьявольскому правлению, — но, увы, рассматриваемое нами общество является совершенным. Так наступил бы конец народа, находившегося, казалось бы, в шаге от торжества кантовской морально-политической модели. Реалистичен ли подобный мысленный эксперимент? Конечно, нет — но именно потому, что далеко не все вокруг последовательные кантианцы.

Возникает недоуменный вопрос: как мог философ, исповедующий такие политические идеи, быть назван «террористом» и удостоиться сравнения с Робеспьером? Можно предположить, что дело в «заряде», заложенном Кантом в чистой моральной философии и способном взорвать политический порядок, причем в потенциале — любой, даже самый либеральный («минимальный» в смысле Нозика), на основании того, что он угнетает свободу просвещенных, морально созревших для автономии личностей. Интериоризация Бога в качестве идеи разума, пафос автономии как самодетерминации через внутренний моральный закон снаряжают личность для борьбы с любым внешним препятствием внутренней свободе. Они дают гражданство в «ноуменальной республике», «этическом государстве», существующем поверх случайного эмпирического порядка и всегда угрожающем заявить о своих правах на него с позиций моральной гегемонии. Конечно, Кант предлагает

¹⁵Кант не считал человека способным на дьявольское зло — т. е. такое, в котором зло возводится в принцип, — а только на зло, возникающее при подчинении максим собственному интересу, подчинении «я должен» «я хочу». Однако некоторые его читатели (см., напр.: Bernstein, 2002) находят это ограничение произвольным. Кроме того, мы вполне можем предположить, что власть над народом кантианцев захватило нечеловеческое дьявольское разумное существо.

собственную секулярную адаптацию христианского учения о *corpus mysticum* и, как и ортодоксальное христианство, запрещает политическое действие для этого внеэмпирического «тела». Однако находятся читатели, готовые проигнорировать запрет и увидеть в кантовских работах «теорию революции». Кантовская теория объясняет и это: негодование и сострадание являются мощными чувствами, способными заглушить голос разума — возможно, не кантовского, но другого, не столь сильного и последовательного, или не столь фукольдически дисциплинированного. Разум, «ослепленный» resentmentом и состраданием, ненавистью к угнетателям и жалостью к угнетаемым, и не «обезболенный» верой в неопределенное светлое будущее, может попытаться осуществить прорыв из мира свободы в мир природы, побудить оставить положение незаинтересованного наблюдателя ради роли ниспровергателя и создателя, из философов устремиться в цари. Правы и Э. Ю. Соловьев, указывающий на «дамоклов меч революции», подвешенный Кантом над головой государственной власти, и Б. Г. Капустин, ставящий кантовский порядок — моральный, но также и политический — в зависимость от слабости подчиненного ему человека (Капустин, 2016: 52).

Идея «царства целей», представленная Кантом в «Основоположении к метафизике нравов» как безобидный умозрительный регулятив для чистой моральной философии, при нарушении правил употребления также обретает ударную силу. «Телеология рассматривает природу как царство целей, мораль — возможное царство целей как царство природы. В первом случае царство целей — теоретическая идея для объяснения всего, что существует. Во втором оно практическая идея для того, чтобы реализовать то, что не существует, но что может стать действительным благодаря нашему поведению...» (GMS, AA 04: 436; Кант, Л. Д. Б., 1994f: 214). Последовательно осуществляя заветы кантовской чистой моральной философии, человек готовит «возможное царство целей как царство природы» (*ibid.*), то есть готовит «иглу», способную «проколоть челюсть Левиафана» с тем, чтобы тот «сделал с ним договор» (Иов. 40: 21–23), — или точит нож, чтобы наконец зарезать его и съесть на пиру праведников, который, согласно талмудической литературе, ознаменует наступление нового мира (Fishbane, 2005: 315–17).

Обращаясь к кантовской философии революции и порядка, читатель видит ее колоссальную напряженность. Это область, где устремлены друг к другу — и друг на друга — ноуменальный мир свободы и феноменальный мир природной необходимости, готовые столкнуться

в противоречии своих требований. Выраженный консерватизм и реакционность кантовской политической философии — его философии порядка, — как представляется, в значительной мере обусловлены необходимостью уравновесить эмансипирующую, либерализующую мощь его моральной философии — философии революции. Кант стремится удержать — или бесконечно отложить, если мы все-таки сочтем идеи «царства целей» и т. п. описанием имманентного конечного состояния, — вспышку освобождения, смертельно опасную, как считает философ, для самой свободы. Его мысль пытается совершить сложный маневр, подобный проделанному ранее теоретическому маневру между догматизмом и скептицизмом, одновременно сохранив принципиальную открытость человеческой природы, ее незамкнутость эмпирически случайными политическими обстоятельствами и, шире, миром природной гетерономии, — и тем самым избежать ужасающего в своей алогичности и опасного своими последствиями разрушения механики политического порядка. У читателя может сложиться пугающее ощущение, что он стоит на шаткой временной конструкции, собранной великим философом в опасном месте в надежде, что будущее подскажет более прочное решение.

В статье показано, что в кантовской теории этого решения нет, что его формальные аргументы, запрещающие политическую революцию, лишены онтологического основания и не работают в имманентизированном мире современности, а его пруденциальные аргументы обладают ограниченной убедительностью и могут не выдержать давления кантовской же чистой моральной философии или соблазнов политических обстоятельств.

СОКРАЩЕНИЯ

- AA *Kant I. Gesammelte Schriften.* — Berlin, 1900– .
 Bd. 1–22 / hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
 Bd. 23 / hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
 Bd. 24 / hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- AP, AA 02 *Kant I. Aufsätze, das Philanthropin betreffend // Gesammelte Schriften.* Bd. 2.
- Br, AA 10 *Kant I. Briefe // Gesammelte Schriften.* Bd. 10.
- GMS, AA 04 *Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Gesammelte Schriften.* Bd. 4.

- IaG, AA 08 *Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*
- KrV, AA 03 *Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Gesammelte Schriften. Bd. 3.*
- MS, AA 06 *Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Gesammelte Schriften. Bd. 6.*
- NTH, AA 01 *Kant I. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels // Gesammelte Schriften. Bd. 1.*
- RGV, AA 06 *Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft // Gesammelte Schriften. Bd. 6.*
- SF, AA 07 *Kant I. Der Streit der Fakultäten // Gesammelte Schriften. Bd. 7.*
- TP, AA 08 *Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*
- WA, AA 08 *Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*
- ZeF, AA 08 *Kant I. Zum ewigen Frieden // Gesammelte Schriften. Bd. 8.*

Источники

- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / пер. с нем. И. А. Шапиро // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994a. — С. 12–28.
- Кант И.* К вечному миру / пер. с нем. А. В. Гулыги // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 7 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994b. — С. 5–56.
- Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 3 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994c.
- Кант И.* Метафизика нравов / пер. с нем. С. Я. Шейнман-Топштейн, Ц. Г. Арзаканьяна // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 6 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994d. — С. 224–543.
- Кант И.* О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» / пер. с нем. Н. Вельденберг // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994e. — С. 158–204.
- Кант И.* Основоположения метафизики нравов / пер. с нем. Л. Д. Б. // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 4 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994f. — С. 153–246.
- Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / пер. с нем. Ц. Г. Арзаканьяна // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994g. — С. 29–37.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. с нем. А. А. Столярова, Н. М. Соколова // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 6 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994h. — С. 5–223.
- Кант И.* Спор факультетов / пер. с нем. М. Левиной // *Собрание сочинений.* В 8 т. Т. 7 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994i. — С. 57–132.

- Маркс К.* Философский манифест исторической школы права // Сочинения. В 39 т. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955.
- Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Сочинения. В 10 т. Т. 6 / пер. А. Г. Горнфельда. — М. : Государственное издательство художественной литературы, 1958.

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х.* О политической философии Канта : курс лекций. Лекция 7 / пер. с англ. А. Н. Саликова // Кантовский сборник. — 2011. — Т. 35, № 1. — С. 98–103.
- Капустин Б. Г.* Зло и свобода : рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. — М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.
- Круглов А. Н.* Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления. Часть I // Кантовский сборник. — 2014а. — Т. 49, № 3. — С. 19–39.
- Круглов А. Н.* Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления. Часть II // Кантовский сборник. — 2014б. — Т. 50, № 4. — С. 39–53.
- Магун А. В.* Опыт и понятие революции // Новое литературное обозрение. — 2003. — Т. 64. — С. 54–79.
- Соловьев Э. Ю.* Категорический императив нравственности и права. — М. : Прогресс-Традиция, 2005.
- Филлипов А. Ф.* Честь и слава в социальной теории. — 2017. — URL: <http://gefter.ru/archive/21675> (дата обр. 09.05.2017).
- Чалый В. А.* Ограничить вольность, чтобы освободить место свободе: либерализм, консерватизм и философия Канта // Вопросы философии. — 2015. — № 9. — С. 66–78.
- Beck L. W.* Kant and the Right of Revolution // Journal of the History of Ideas. — 1971. — Vol. 32, no. 3. — P. 411–422.
- Bernstein R. J.* Radical Evil: A Philosophical Interrogation. — New York : Wiley, 2002.
- DiCenzo J.* Kant, Religion, and Politics. — Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
- Essays on Kant's Political Philosophy / ed. by H. Williams. — Chicago : University of Chicago Press, 1992.
- Fishbane M.* Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. — Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Flikschuh K.* Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke // Philosophy & Public Affairs. — 2008. — Vol. 36, no. 4. — P. 375–404.
- Freeman S.* Original Position // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2016 Edition / ed. by E. N. Zalta. — 2014. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/original-position/> (visited on 05/12/2017).

- Korsgaard C.* Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution. — 2008. — URL: <https://dash.harvard.edu/handle/1/3209552> (visited on 05/09/2017).
- Louden R. B.* Kant's Human Being : Essays on His Theory of Human Nature. — Oxford : Oxford University Press, 2011.
- Shell S., Velkley R.* Kant's Observations and Remarks : A Critical Guide. — Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- Taylor C.* The Politics of Recognition // Multiculturalism / ed. by A. Gutmann. — Princeton : Princeton University Press, 1994. — P. 25–74. — Expanded Paperback Edition.
- Voegelin E.* The Collected Works of Eric Voegelin. In 34 vols. Vol. 5. Modernity without Restraint. — Columbia : University of Missouri Press, 1999.
- Westphal K. R.* Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged “Anti-Revolutionary” Writings // Journal of Philosophical Research. — 1992. — Vol. XVII. — P. 383–426.

Chalyy, V. A. 2017. “Poryadok i revolyutsiya v politicheskoy filosofii Kanta [Order and Revolution in Kant's Political Philosophy]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 1 (2), 40–60.

VADIM CHALYY

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR AT THE INSTITUTE FOR HUMANITIES, IMMANUEL KANT
BALTIC FEDERAL UNIVERSITY, KALININGRAD

ORDER AND REVOLUTION IN KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract: Kant's philosophy seems severely strained on the junction between the moral and the political. His “pure moral metaphysics” prescribes inner moral revolution towards gaining autonomy. However, his “empirical” political theory demands full obedience to any acting authority regardless of its moral worth. This paper contains a review of several recent attempts to reinterpret Kant's prohibition of political revolution and an analysis of Kantian arguments to this effect. These arguments seemingly fall into two categories: formal, legalist ones and prudential, empirical ones. Kant's formal arguments seem to run into a paradox, formally similar to the “barber's paradox”: he states that any human being is in need of a master and that any master is a human being. Kant's solution is formally similar to Russell's “type theory”: a legislating sovereign is forbidden to be placed under the legislation to avoid what could be called self-reference. A sovereign becomes a person of another type at a meta-level, which, however, hardly suits modern political world that is lacking transcendent ontology and is ordered horizontally. If this really does create a contradiction for Kant's argument, then his formal legalist argument (it is illegal to go against the law) loses force. The remaining prudential arguments turn on stressing Hobbesian dangers of the state of nature. They are empirical and probabilistic, so they might not seem convincing to those who do not share certain Kantian presuppositions. Thus Kant's criticism of revolution is not itself unproblematic, and this makes it even more vulnerable to the overwhelming force of “pure moral philosophy” with its ideas of autonomy, enlightenment, human dignity and so on. In this light Kant's reputation of a “terrorist” (Heine) and a theorist of revolution (Marx) might seem not without grounds.

Keywords: Kant, Revolution, Freedom, Sovereignty, Pure and Empirical, Moral and Political.

REFERENCES

- Arendt, Kh. [Arendt, H.] 2011. "O politicheskoy filosofii Kanta [Lectures on Kant's Political Philosophy]: kurs lektsiy. Lektsiya 7 [Lecture 7]" [in Russian], trans. from the English by A. N. Salikov. *Kantovskiy sbornik [Kantovsky sbornik]* 35 (1): 98–103.
- Beck, L. W. 1971. "Kant and the Right of Revolution." *Journal of the History of Ideas* 32 (3): 411–422.
- Bernstein, R. J. 2002. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. New York: Wiley.
- Chalyu, V. A. 2015. "Ogranichit' vol'nost', chtoby osvobodit' mesto svobode: liberalizm, konservativizm i filosofiya Kanta [Denying Liberty in order to Make Room for Freedom: Liberalism, Conservatism, and Kantian Philosophy]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Voprosy Filosofii]*, no. 9: 66–78.
- DiCenso, J. 2011. *Kant, Religion, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Filippov, A. F. 2017. "Chest' i slava v sotsial'noy teorii [Honor and Fame in Social Theory]" [in Russian]. Accessed 2017-05-09. <http://gefter.ru/archive/21675>.
- Fishbane, M. 2005. *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. Oxford: Oxford University Press.
- Flikschuh, K. 2008. "Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke." *Philosophy & Public Affairs* 36 (4): 375–404.
- Freeman, S. 2014. "Original Position." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2016 Edition*, ed. by E. N. Zalta. Accessed 2017-05-12. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/original-position/>.
- Geyne, G. [Heine, H.] 1958. *K istorii religii i filosofii v Germanii [Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland]* [in Russian]. In vol. 6 of *Sochineniya [Collected Works]*, trans. from the German by A. G. Gornfel'd. 10 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury.
- Kant, I. 1900-. *Gesammelte Schriften* [in German]. Vol. 1–22: Ed. by Preussische Akademie der Wissenschaften. Vol. 23: Ed. by Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vol. 24: Ed. by Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- . 1994a. "Ideya vseobshchey istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]" [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by I. A. Shapiro, 12–28. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994b. *K vechnomu miru [Zum ewigen Frieden]* [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. and trans. from the German by A. V. Gulyga, 5–56. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994c. *Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. O. Losskiy. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994d. *Metafizika нравов [Die Metaphysik der Sitten]* [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by S. Ya. Sheynman- Topshteyn and Ts. G. Arzakan'yan, 224–543. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994e. "O pogovorke 'Mozhet eto i verno v teorii, no ne godit'sya dlya praktiki'" [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by N. Vel'denberg, 158–204. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.

- . 1994f. *Osnovopolozheniya metafiziki npravov* [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten] [in Russian]. In vol. 4 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by L. D. B., 153–246. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994g. “Otvét na vopros: Chto takoye prosveshcheniye? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]” [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by Ts. G. Arzakan'yan, 29–37. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994h. *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by A. A. Stolyarov and N. M. Sokolov, 5–223. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- . 1994i. “Spor fakul'tetov [Der Streit der Fakultäten]” [in Russian]. In vol. 7 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works], by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by M. Levina, 57–132. 8 vols. Moskva [Moscow]: Choro.
- Kapustin, B. G. 2016. *Zlo i svoboda* [Evil and Freedom]: rassuzhdeniya v svyazi s “Religiyyey v predelakh tol'ko razuma” Immanuila Kanta [Essay on Kant's “Religion within the Bounds of Mere Reason”] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom Vysshhey shkoly ekonomiki.
- Korsgaard, Ch. 2008. “Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution.” Accessed 2017-05-09. <https://dash.harvard.edu/handle/1/3209552>.
- Kruglov, A. N. 2014a. “Nesovershennoletiyé i zadacha istinnogo preobrazovaniya obraza myshleniya. Chast' I [Nonage and the Task of True Change in the Mode of Thinking. Part I]” [in Russian]. *Kantovskiy sbornik* [Kantovsky sbornik] 49 (3): 19–39.
- . 2014b. “Nesovershennoletiyé i zadacha istinnogo preobrazovaniya obraza myshleniya. Chast' II [Nonage and the Task of True Change in the Mode of Thinking. Part II]” [in Russian]. *Kantovskiy sbornik* [Kantovsky sbornik] 50 (4): 39–53.
- Louden, R. B. 2011. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Magun, A. V. 2003. “Opyt i ponyatiye revolyutsii [The Experience and Notion of Revolution]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye* [New Literary Observer] 64:54–79.
- Marks, K. [Marx, K.] 1955. “Filosofskiy manifest istoricheskoy shkoly prava [Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule]” [in Russian]. In vol. 1 of *Sochineniya* [Collected Works], 2nd ed., by K. Marks. 39 vols. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo politicheskoy literatury.
- Shell, S., and R. Velkley. 2012. *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solov'yev, E. Yu. 2005. *Kategoricheskii imperativ npravstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morals and Law] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-Traditsiya.
- Taylor, Ch. 1994. “The Politics of Recognition.” In *Multiculturalism*, ed. by A. Gutmann, 25–74. Expanded Paperback Edition. Princeton: Princeton University Press.
- Voegelin, E. 1999. *Modernity without Restraint*. Vol. 5 of *The Collected Works of Eric Voegelin*. 34 vols. Columbia: University of Missouri Press.
- Westphal, K. R. 1992. “Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged ‘Anti-Revolutionary’ Writings.” *Journal of Philosophical Research* xvii:383–426.
- Williams, H., ed. 1992. *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.