

Г. Ю. КАНАРШ

**Социальная
справедливость
с позиций
натурализма
и волюнтаризма**

Натурализм и волюнтаризм — две базовые парадигмы в осмыслении справедливости в истории политической философии. Натуралистический подход характерен для античной и средневековой политической традиции, Платон и Аристотель — его наиболее известные представители. Волюнтаризм зародился в эпоху Просвещения, его основы заложены в трудах Руссо и Канта. В рамках этих двух подходов справедливость получает трактовку на принципиально различных основаниях. Натурализм связывает решение проблемы справедливости с открытием универсального космического закона, управляющего в равной мере и природными процессами, и человеческими делами, волюнтаризм строит свои представления о должном иначе, отрицая всякую предпосланность морального порядка политическому.

**СПРАВЕДЛИВОСТЬ
В АНТИЧНОМ НАТУРАЛИЗМЕ**

В основе натуралистического способа мышления лежит представление о том, что бытие — и природное, и человеческое — представляет собой единое целое, а диалектика культурного развития обязательно связана с космологией. В таком типе мышления, отмечает российский историк политической философии М. М. Федорова, природа является моделью для построения исторических и политических схем, провозглашается тождество времени и вечности¹. «В политическом плане это означает, что в качестве

критерия справедливости принимается субстанциальный элемент природы, космический порядок, независимый от субъекта, а определение того, что есть «наилучший политический порядок» по отношению к естественному порядку, осуществляется без учета человеческих потребностей»².

Итак, принципиальным для античного понимания справедливости является различие двух типов нормативного порядка: естественного, установленного богами и поэтому независимого от человеческой воли и предпосланной ей, и собственно человеческого. Ценность их неодинакова: естественный порядок обладает безусловным нравственным приоритетом по отношению к политическому. Поэтому справедливость трактуется как уподобление, максимальное приближение политического порядка к своему природному образцу. Политический порядок, в наибольшей степени соответствующий «природе вещей», и является наилучшим, или справедливым. Поиск такого наилучшего порядка, как отмечает крупнейший современный политический философ Лео Штраус, составляет главную заботу классической (античной) мысли³.

**Справедливость — господство добродетели:
Платон**

Первая и наиболее значительная попытка построить модель справедливого общественного устройства в рамках натуралистической парадигмы принадлежит Платону. Рас-

Статья выполнена в рамках исследования, поддержанного Федеральным агентством по образованию, грант № А04-1.1-414.

¹ См.: Федорова М. М. Классическая политическая философия. М., 2001. С. 10.

² Там же. С. 11.

³ См.: Штраус Л. Введение в политическую философию. М., 2000. С. 31–32.

суждения Платона о политической справедливости обусловлены его космологическими и антропологическими воззрениями.

Согласно основным положениям платоновской космологии универсум имеет тройственную структуру. Это высший мир умопостигаемых идей или первообразов, душа мира, охватывающая мир чувственных вещей, и телесный мир чувственно воспринимаемых вещей. Эти три мира расположены в иерархическом порядке, так что умопостигаемые сущности располагаются наверху, а телесные (чувственные) — внизу. Душа занимает промежуточное положение и по своей природе ближе к уму. Подобным образом, согласно Платону, устроена и человеческая душа. В ней мы также находим три основных начала: разумное, с помощью которого человек способен рассуждать, вожделеющее, которое устремляет помыслы человека к чувственным вещам, и промежуточное — яростное начало, по своей природе тяготеющее к разумному.

Правильная деятельность души, также как и космоса, обусловлена надлежащей иерархией и функциональным разделением: каждое из перечисленных начал имеет свою «сферу компетенции» и подчиняется вышестоящему началу. «Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником»¹. И далее: «Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вожделеющим...»². Платон подчеркивает, что главная опасность для всего строя души исходит именно от вожделеющего начала, которое «составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства». Если два высших начала ослабят свою бдитель-

ность, то низшее может попытаться поработить их.

Закономерен вопрос: почему Платон выстраивает иерархию частей души именно в таком порядке, при котором разумная часть оказывается главенствующей, а не в ином? Это обусловлено общей установкой греческой культуры на рациональность и рационализм как высшую форму человеческой деятельности. Древние греки считали, что предназначение человека в этой жизни возвышенно, что человек живет не ради удовольствия, но ради достижения совершенного состояния, добродетели. Но быть добродетельным и быть разумным, как считал еще Сократ, — одно и то же. Благая жизнь невозможна без рационального знания о том, что есть благо, а значит, человеческий разум — высшее начало, которому и следует подчиняться. Именно так и рассуждает Платон.

Гармонию, равновесие всех трех начал человеческой души, при котором безусловно господствует разум, Платон и называет справедливостью. А человек, который привел эти три начала в надлежащее равновесие, будет называться справедливым. «Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом...»³. Напротив, несправедливость — это «смятение и блуждание разных частей души, их разнужданность и трусость и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло»⁴. Таким образом, справедливость человеческой души — это правильный порядок господства, несправедливость же — нарушение этого порядка.

Подобное понимание справедливости проецируется Платоном и на устройство государства.

¹ Платон. Диалоги. Харьков, 1999. С. 174.

² Там же.

³ Там же. С. 176.

⁴ Там же. С. 177.

Идеальное политическое сообщество, как оно изображено в трактате «Государство», — это иерархическое общество, состоящее из трех сословий — философов-правителей, воинов (стражей) и дельцов (ремесленников и земледельцев). Каждое сословие имеет четко очерченную сферу деятельности, выход за пределы которой расценивается Платоном как высшее преступление. Так, задачей правителей является устройство государственной жизни в соответствии с высшим знанием, задачей воинов-стражей — охрана существующего порядка, задачей низших слоев — экономическая деятельность во благо государства. Подобно этической справедливости (справедливости отдельного человека), политическая справедливость — это установление надлежащих отношений господства.

Но откуда известно, кто и каким делом должен заниматься в государстве? Это, считает Платон, нетрудно установить. Дело в том, что все люди, принадлежащие к тому или иному обществу, неодинаковы по своей природе, имеют от рождения разные природные задатки. Всех граждан государства можно условно разделить на две большие группы: тех, у кого от рождения преобладает разумное начало, и тех, кто от рождения склонен к чувственным удовольствиям. Последних, полагает Платон, абсолютное большинство. Но если общество, подобно душе, разделяется на разумную и неразумную части, то оно должно быть точно так же приведено в соответствие с принципом иерархии, утверждающим господство разумного начала. Естественным образом Платон приходит к идее кастового общества, в котором правят цари-философы.

Такое решение проблемы справедливости в глазах современного человека может выглядеть чуть ли не апологией тоталитаризма. Именно так и воспринимали Платона некоторые его известные критики, прежде всего Б. Рассел и К. Поппер. Однако такой взгляд

в современной политической философии признан достаточно тенденциозным. Как поясняет современный французский политический философ Ф. Бенетон: «Поскольку политика имеет своей целью добродетель, то основанием для ее отправления предстает мудрость (мудрость и добродетель взаимосвязаны). Было бы абсурдным ограничивать деятельность мудрости какими бы то ни было регламентациями или подчинять правление мудрецов контролю со стороны тех, кто таковыми не является. Поэтому правление мудрецов должно быть абсолютным правлением»¹. Потому радикальное решение, предложенное Платоном, абсолютно логично именно с точки зрения добродетели, как она понималась античными греками.

Справедливость — «равное для равных»: Аристотель

Иную версию натуралистического подхода находим у Аристотеля. Как указывает М. М. Федорова, отличие аристотелевского натурализма от платоновского состоит в разном подходе к самому понятию идеала. В платоновской системе идеал представляет собой результат внешнего вмешательства, тогда как у Аристотеля идеальное заключено в самих вещах². «Реализм» Аристотеля предопределяет характер его исследования справедливости. Если у Платона вопрос о справедливости получает единственное и окончательное разрешение на основе обращения к некому вечному и неизменному образцу, то у Стагирита нет однозначного, раз и навсегда данного ответа, что считать справедливым. Логика рассуждений Аристотеля — политическая, движимая скорее благоразумием, а не отвлеченным умозрением, как у Платона.

При разборе притязаний на власть различных категорий граждан наибольшие затруднения у Стагирита вызывает вопрос: кто должен править — основная масса свободнорожденных или только самые добродетельные?

¹ Бенетон Ф. Введение в политическую науку. М., 2002. С. 32.

² См.: Федорова М. М. Указ. соч. С. 22.

тельные граждане, коих в государстве меньшинство? Если право первых на власть связано с их наследственным достоинством, то право вторых, несомненно, — с их особыми личными качествами, которые нельзя игнорировать. По сути, это вопрос о том, что является предпочтительным — гражданское равенство, обусловленное давней традицией, или неравенство, основанное на заслугах (меритократия).

С одной стороны, выбор кажется очевидным: «Что же, значит, должны властвовать и стоять во главе всего люди порядочные? Но в таком случае остальные неизбежно утрачат политические права, как лишенные чести занимают государственные должности»¹. Уважение чести и достоинства свободного гражданина обязывает нас неукоснительно соблюдать принцип гражданского равенства при распределении должностей, утверждает Аристотель. А это значит, что мы должны сделать выбор в пользу правления большинства, даже если это большинство состоит не из самых добродетельных граждан. Этому находится и своеобразное оправдание: «Ведь может оказаться, что большинство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека»².

В то же время Аристотель далек от мысли, что большинство как совокупность «частичных добродетелей» всегда будет обладать неоспоримым моральным превосходством над меньшинством самых дельных людей: он утверждает лишь, что такое возможно только в некоторых ситуациях, по отношению «к некоему данному большинству». А это меняет все. В самом деле, «если кто-либо один или несколько человек, больше одного, но все-таки не настолько больше, чтобы они могли заполнить собой госу-

дарство, отличались бы таким избытком добродетели, что добродетель всех остальных и их политические способности не могли бы идти в сравнение с добродетелью и политическими способностями указанного одного или нескольких человек, то таких людей не следует и считать составной частью государства: *ведь с ними поступят вопреки справедливости, если предоставят им те же права, что и остальным...*» (курсив мой. — Г. К.)³.

Что же остается делать в подобном случае? Отступить от императива гражданского равенства и повиноваться таким исключительным людям, утверждает Аристотель.

Аргумент в пользу такого (неравного) распределения должностей дает знаменитый аристотелевский пример с флейтистами: если мы считаем справедливым, что лучшие флейты должны доставаться тем, кто лучше всего владеет этим музыкальным инструментом, то такие качества, как благородство происхождения и богатство, никак не должны влиять на наше решение. Даже если лучший игрок не благороден и не богат, все равно он имеет безусловное право на получение лучшего музыкального инструмента. Подобным образом мы можем рассуждать и в отношении такого спорного предмета, как справедливое распределение политических должностей. Если кто-либо, даже не будучи благородного происхождения, превосходит всех остальных в отношении своих политических талантов, то не следует ли из этого, что он имеет преимущественное право на власть? Ответ кажется очевидным.

Итак, решение Аристотеля состоит в следующем: выбор в отношении того, что является предпочтительным, — гражданское равенство или меритократия — всегда должен иметь контекстуальный характер. Ни традиционные права большинства, ни исключительные права добродетельного меньшинства не могут служить основанием для окончатель-

¹ Аристотель. Политика. III, VI, 3.

² Там же. III, VI, 4.

³ См. там же. III, VIII, 1.

ного разрешения проблемы справедливости в пользу той или другой группы претендентов. Все зависит от конкретной ситуации. В одних случаях следует руководствоваться принципом гражданского равенства, в других — предпочесть неравное распределение. Попытка решить проблему справедливости на основании только одного принципа — равенства или неравенства — неизбежно ведет к гражданским войнам и междоусобицам, что и демонстрирует пример демократии и олигархии¹. Поэтому воздавать каждому свое — равным равное, а неравным неравное, — Аристотель считает сущностью справедливости².

СПРАВЕДЛИВОСТЬ В ВОЛОНТАРИЗМЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Античной трактовке справедливости как согласию с природой (Л. Штраус) противостоит трактовка, которую можно условно назвать «волютаристской». Этот подход отказывает природе, как и обществу, в способности выступать источником нормативного порядка. При этом изменяется и трактовка самой природы. Природа — это история, она не содержит в себе долженствования, поскольку неразумна. Разум — продукт длительной эволюции человеческого рода. Единственным творцом справедливости тогда оказывается сам человек, достигший такой степени нравственного совершенства, что способен дать закон самому себе. Иными словами, основу данного подхода составляет идея моральной автономии личности, впервые сформулированная Ж.-Ж. Руссо и систематически развитая затем И. Кантом.

Справедливое — это «общее для всех»: Руссо

Концепция справедливости Ж.-Ж. Руссо неразрывно связана с идеей исторического процесса. Согласно Руссо, естественное состояние — это *tabula rasa*, чистая возможность человеку стать человеком. Естественное состояние не знает представлений о нравственности, недостаток моральных законов в нем восполняется естественным чувством сострадания. И все же есть нечто, что радикально отличает человека от животного. Это — свободная воля и способность к самосовершенствованию, «...которое с помощью различных обстоятельств ведет к последовательному развитию всех остальных способностей, способности, присущая нам как всему роду нашему, так и каждому индивидууму...»³. Благодаря этим двум способностям изначально «чистое», как бы лишенное субстанции «естественное состояние» постепенно наполняется нормативным и фактическим содержанием.

Последовательное развитие человеческих задатков приводит к постепенной социализации человека. Возникновение собственности и сопутствующего ей неравенства делает людей врагами, естественное состояние превращается в гоббсовскую «войну всех против всех» и начинает представлять угрозу самому существованию человеческого рода. Руководствуясь законом самосохранения, индивиды отказываются от своей естественной свободы и дают согласие на создание законов, охраняющих жизнь и имущество каждого. Но, с другой стороны, этот же закон ставит перед человеком задачу: как со-

¹ Исследуя причины государственных переворотов, Аристотель усматривает главную из них в неправильном понимании и употреблении равенства. Так, демократические режимы абсолютизируют принцип равенства, олигархические — наоборот, делают всеобщим неравенство. И та и другая трактовки ошибочны, поскольку «схватывают» лишь одну сторону справедливости, не замечая другой. См.: Политика. V, I, 1–9.

² Эту мысль Стагирит формулирует предельно четко: «Так, например, справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; неравенство также представляется справедливостью, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных. Между тем упускают из виду вопрос «для кого?» и потому судят дурно...». Политика. III, V, 8.

³ Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1997. С. 83.

здать общество, гарантирующее безопасность каждого, но чтобы при этом каждый оставался свободным, как и прежде? Это и есть главная проблема «Общественного договора» в формулировке Руссо¹.

Какой же путь разрешения этой проблемы предлагает Руссо? После заключения общественного договора человек теряет естественную свободу и неограниченное право на все, что его привлекает, приобретая взамен гражданскую свободу и право собственности на то, чем он обладает. Раз люди объединяются в единое целое, подчиняя ему себя, подчинение должно быть справедливым, т. е. *одинаковым для всех*. Возможно же это только тогда, когда законы будут издаваться всеми гражданами сообща и для всех. Но основой правового порядка, поскольку он должен быть всеобщим, может выступать только воля всего народа («общая воля»). Поэтому вокруг этого понятия, важнейшего для всей политической социологии Руссо, выстраиваются все рассуждения мыслителя о равенстве и справедливости.

Что такое общая воля? Как поясняет американский философ Лео Штраус, общая воля представляет собой не что иное, как результат генерализации, обобщения частной, или индивидуальной, воли, — процесс, который обычно осуществляется в республиканском законодательстве. Фактически термин «общая воля», несмотря на всю туманность и неопределенность, передает столь близкую Руссо *идею гражданственности*: «Руссо имеет в виду существующую для каждого в республиканском обществе необходимость трансформировать свои желания, требования к согражданам в форму законов; нельзя просто сказать: «Я не желаю платить налоги»; нужно предложить закон, их упраздня-

ющий; превращая свою волю в возможный закон, он осознает безрассудство своей первичной или частной воли»².

Всеобщий характер воли является необходимым условием ее *рациональности*, т. е. способности правильно понимать суть общественного интереса. Поскольку общество, образующееся в результате договора, есть некая тотальная целостность, то, следовательно, *в действительности* ему соответствует нечто, что объединяет всех участников соглашения, а именно общий интерес. Согласно Руссо, этот интерес имеет *объективный* характер, т. е. он не зависит от желаний и предпочтений частных лиц, и поэтому должен быть *открыт* разумом. Общая воля как раз фиксирует этот объективный интерес, и именно поэтому, как говорит Руссо, она всегда права. Этим «общая воля» отличается от «воли всех», которая выражает просто желание или мнение большинства.

Всеобщий и рациональный характер воли находит свое выражение в законе.

Законы, собственно, это акты общей воли, поэтому закон, так же как и воля, всегда должен носить всеобщий характер. Всеобщность закона проявляется в двух отношениях. Во-первых, автором и учредителем закона может быть только народ как целое. Частные лица не имеют права устанавливать законы, распоряжения же должностных лиц — это не закон, а декрет. Во-вторых, *предмет* закона также должен иметь всеобщий характер. Закон, утверждает Руссо, всегда относится ко всей совокупности подданных и никогда не рассматривает дела частных лиц, так что предметом закона являются не люди или факты, но их абстрактные отношения. При этом в обществе вполне могут существовать привилегии, различные клас-

¹ «Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всю общую силою личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде». Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 207.

² Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 76. Интерпретацию общей воли как воплощения гражданственности можно встретить и в отечественной литературе. См.: Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности. М., 1995. С. 198.

сы, даже королевское правление, но ни одно из этих преимуществ не должно иметь персонального характера.

Таким образом, закон устанавливает среди граждан такой порядок распределения основных прав и обязанностей, при котором все они формально равны, хотя и могут быть неравными в фактическом положении.

Что же в таком случае справедливость? Справедливое, говорит Руссо, это *общее для всех*. Только в том случае, если права и обязанности граждан будут распределяться одинаково, т. е. равно, каждый, несмотря на полное отчуждение своих первоначальных прав, сохранит в гражданском состоянии свою независимость. Именно в этом состоит подлинный интерес общества, который устанавливает общая воля и который воплощается в законе государства. Поэтому «с какой бы стороны мы ни восходили к основному принципу, мы всегда придем к одному и тому же заключению, именно: общественное соглашение устанавливает между гражданами такого рода равенство, при котором они все принимают на себя одни и те же обязательства и все должны пользоваться одинаковыми правами»¹.

В чем же состоит подлинное значение концепции Руссо?

С одной стороны, его трактовка справедливости является коммунитаристской, и здесь, несомненно, сказывается влияние античности. Но, с другой стороны, именно Руссо впервые истолковал справедливость в формально-правовом ключе, осуществив тем самым радикальный разрыв с предшествующей традицией. Если во всей предшествующей мысли (включая Гоббса и Локка) ограничение индивидуального произвола осуществлялось вертикально, т. е. в соответствии с идеей блага, то на принципах Руссо, как отмечает Лео Штраус, ограничение произвола осуществляется горизонтально, произволом других людей. Тем самым даже каннибализм может быть оправдан, если на то

есть согласие воли народа². Поэтому есть все основания считать Руссо основоположником формальной этики, в противоположность этике материальной (этике древних греков) устанавливающей свои принципы независимо от представлений о благе.

Справедливость — правление заслуженных: Кант

Формальная, в основе своей волюнтаристская концепция справедливости Руссо получила развитие в моральном и политико-правовом учении И. Канта.

Немецкий философ заимствует у Руссо ключевое понятие его морально-политической доктрины — понятие общей воли, но существенно изменяет его трактовку. Эта трансформация связана с изменением у Канта трактовки самого общественного договора, который его предшественники (Гоббс, Локк и Руссо) считали основополагающим фактом социального бытия, выводя из него все важнейшие принципы общественного и политического устройства. В отличие от более ранних теоретиков-контрактуалистов, Кант в духе своей доктрины трансцендентализма трактует общественный договор не как исторический факт, но как *идею разума*, данную всем разумным существам а priori, т. е. до всякого опыта. Соответственно, общая воля — это уже не важнейший политический феномен, каким представлял ее Руссо, но *методологический принцип*, позволяющий установить моральную легитимность закона.

Идея Канта такова: право устанавливать законы принадлежит верховному главе государства — монарху, но это право предполагает обязанность законодателя издавать свои законы так, *как будто их источником является объединенная воля всего народа*. Гипотетическое согласие народа в этом случае служит надежным критерием того, что данный закон справедлив, и, напротив, несогласие означает, что закон неправомерен.

¹ Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 223.

² См.: Штраус Л. Указ. соч. С. 47.

«В самом деле, это и есть пробный камень правомерности всякого публичного закона. А именно: если закон таков, что весь народ никоим образом не мог бы дать на него своего согласия, то он несправедлив (как, например, закон о том, чтобы какой-то класс подданных пользовался по наследству преимуществами сословия господ); если же по крайней мере возможно, что народ дал бы свое согласие на такой закон, то наш долг считать его справедливым...»¹.

Практическое значение данного принципа состоит также в том, что его применение позволяет успешно справляться с проблемами, возникающими в сфере публичного права. Одной из таких проблем, привлекающей внимание Канта, является возможность существования внутри публичного правового пространства наследственных привилегий родовой знати.

Признавая за монархом-сувереном верховное право в деле распределения званий и должностей, Кант тем не менее задается вопросом: вправе ли суверен основать дворянское сословие как наследственное сословие, занимающее промежуточное положение между ним и остальными гражданами?² При этом философ делает очень важную оговорку: суть данного вопроса, подчеркивает Кант, состоит не в том, выгодно существование таких привилегий монарху или народу, но исключительно в том, согласуется ли это с *правом народа*³. Это значит, что ответ на данный вопрос не может носить компромиссного характера, но при любых обстоятельствах должен быть решен однозначно *в интересах права*.

Для того чтобы составить правильное суждение по данной проблеме, утверждает Кант, нам следует обратиться к общему принципу, в соответствии с которым правомерность закона определяется путем его со-

отнесения с гипотетической волей народа. Мы должны ясно представить себе, смог бы весь народ дать согласие на то, чтобы какая-то его часть имела наследственное право господствовать над всеми остальными. Но поскольку всякому понятно, что такое господство противоречит всеобщей свободе, то, скорее всего, закон, утверждающий наследственные прерогативы одного сословия, не получит одобрения народа. А раз так, то и суверен не вправе устанавливать такой закон. «Итак, поскольку ни о ком из людей нельзя допустить, что он откажется от своей свободы, то невозможно, чтобы всеобщая воля народа дала согласие на такую необоснованную прерогативу, а стало быть, и суверен не может притязать на нее»⁴.

Дополнительным аргументом против наследственных привилегий у Канта становится аргумент, основанный на понятии заслуги. Суть его в следующем. Все согласны в том, что в основании любых прав и привилегий должна лежать заслуга. Однако в отличие от титулов и званий заслугу нельзя передать по наследству. А раз так, то *наследственные привилегии*, поскольку они не опираются на реальные заслуги своих обладателей, — фикция. Поэтому, утверждает Кант, наследственное дворянство как звание, «предшествующее заслуге и не дающее никаких оснований надеяться на такую заслугу, есть пустое порождение мысли, не имеющее никакой реальности»⁵.

Отметим, что эти два аргумента у самого философа не артикулированы четко, но как бы сливаются в один. Несомненно, Кант считает главным аргументом на основе обращения к идее общей воли народа, однако при чтении текста создается впечатление, что ведущим является все-таки второй аргумент. Но, как бы то ни было, решение не оставляет сомнений: Кант *категорически* отказывает на-

¹ Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 87.

² См.: Кант И. Метафизика нравов. Метафизические начала учения о праве // Там же. С. 253.

³ См.: там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

следственной знати в праве на доминирование, считая такого рода привилегии *аномалией общественной жизни, противной праву*. И хотя философ идет на уступки существующим порядкам, связывая окончательное упразднение наследственных прерогатив с постепенными изменениями в общественном сознании, единственно возможной формой государственного устройства, по Канту, является двуединое деление на суверена и народ без «посредующих звеньев» в лице наследственного дворянства.

Отсюда два фундаментальных принципа гражданского состояния, сформулированные Кантом¹. Первый принцип утверждает *всеобщее правовое равенство*, согласно которому «каждый член общности имеет по отношению к каждому другому принудительные права, которые не простираются только на главу общества...»². И второй принцип, вытекающий из первого, содержит *требование равных возможностей* для каждого члена социального союза: «Каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем на каждой ступени того или иного состояния (доступного для подданного), которой он может достичь благодаря своему таланту, прилежанию и удаче; а все прочие подданные не должны стоять ему поперек дороги со своими наследственными прерогативами (как привилегиями определенного сословия), с тем чтобы навеки держать его и его потомство на низшей ступени»³.

В теоретическом плане решение проблемы справедливости, данное Кантом, имеет огромное значение. Это решение, утверждающее право заслуженных на власть, не оставляет возможностей для компромисса: наследственные привилегии, даже несмотря на

то что они имеют многовековую историю и представление об их правомерности прочно укоренено в сознании народа, должны быть отвергнуты волей законодателя как не соответствующие всеобщей воле, а значит, самой *идее права*. *Право и справедливость бескомпромиссны*, утверждает Кант, *а значит, при любых обстоятельствах требования права должны неукоснительно соблюдаться*. Тем самым немецкий мыслитель закладывает основы деонтологической этики (этики долга), утверждающей в противоположность телеологической этике Аристотеля, основанной на практическом благоразумии («фронезис»), безусловность принципов и норм.

Итак, сравнительный анализ двух фундаментальных направлений в политической философии и этической мысли, условно обозначенные нами как «натурализм» и «волюнтаризм», показывает следующее. В натурализме решение проблемы справедливости основано на обращении к понятию природы, законы которой признаются универсальными и имеют непосредственное значение для политики. В рамках данного подхода справедливость получает аристократическую трактовку, хотя признается, что окончательное решение этических вопросов невозможно в отрыве от социального и политического контекста. В волюнтаризме, напротив, понятие природы утрачивает свое значение для политики, а нормы права создаются независимо от представлений о естественных законах. Следствием такого поворота становится трактовка справедливости на принципах эгалитаризма, а единственно возможным способом разрешения правовых коллизий признается неуклонное следование *идее права*.

¹ На самом деле Кант формулирует три основных (априорных) принципа гражданского состояния: 1) свобода каждого члена общества как человека; 2) равенство его с каждым другим как подданным; 3) самостоятельность каждого члена общности как гражданина. В данном случае мы говорим о принципах, представляющих собой две части второго принципа.

² Кант И. О поговорке... С. 80.

³ Там же. С. 81.