

Имануел Кант

МЕТАФИЗИКА НА ПРАВИТЕ

Първа част.

**Метафизични основни начала
на учението за правото**

Превод от немски

Божидар Иванов Гумнеров

София, 2009

Immanuel Kant
DIE METAPHYSIK DER SITTEN. Erster Teil.
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

Имануел Кант
МЕТАФИЗИКА НА ПРАВИТЕ. Първа част.
Метафизични основни начала на учението за правото.

© Божидар Гумнеров – превод, 2009

Издателство Фараго
ISBN 978-954-8641-53-1

Имануел Кант

МЕТАФИЗИКА НА ПРАВТЕ

Първа част.

**Метафизични основни начала
на учението за правото**

**Превод от немски
Божидар Иванов Гумнеров**

ОТ ПРЕВОДАЧА

Този превод съм направил от оригинал на немски език на *DIE METAPHYSIK DER SITTEN, Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, по изданието на Пруската академия на науките, Берлин, на Събраните съчинения на Кант, от текста намиращ се в том VI, (*I. Kant, AA¹ VI*) 1907 г. Ползувал съм дигиталното издание (*Immanuel Kant - Werke auf CD-ROM - Sonderausgabe zum Kantjahr 2004*). Издателите на това специално издание са *Karsten Worm* и *Susanne Boeck*². При превода съм сверявал с превод на руски език (*МЕТАФИЗИКА ПРАВОВ, ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА УЧЕНИЯ О ПРАВЕ*, Превод на С. Я Шейнман-Топштейн³), както и с превод на английски език (*The Science of Right, Translated by W. Hastie*)⁴.

„Метафизиката на нравите” е в две части: I част „Учение за правото” и II част „Учение за добродетелта”. „Учението за правото” официално излиза през 1796 г., но изглежда, че фактически е излязло през януари 1797 г.; второто издание, приживе на Кант, е през 1798 г.

¹ AA (съкр.) – Akademische Ausgabe: Академично издание;

² <http://www.infosoftware.de>;

³ Ползвал съм “Електронная библиотека по философии - <http://filosof.historic.ru>”. Навсякъде в превода съм имал предвид този превод, когато посочвам руския превод;

⁴ Ползвал съм електронно издание в The University of Adelaide Library eBooks @Adelaide 2004:

<http://etext.library.adelaide.edu.au/k/kant/immanuel/k16sr/>,

както и в електронната библиотека на University of San Diego:

<http://ethics.sandiego.edu/Books/Kant/ScienceofRight/IE/index.htm>

Навсякъде в превода си съм имал предвид този превод, когато посочвам английския превод;

Този труд на Кант разглежда правото априорно, без оглед на материята му: така, както чистият човешки практически разум го изисква. За юриста ще е интересно да се запознае с това, какво по този проблем мисли Кант. Тук не се излага какво е правото в конкретна страна и по конкретно време; по-скоро се разкрива последователността в изграждането на правната норма, но не исторически, а логически, като се предлага материал за обмисляне при изграждането на някакво правно предписание. Затова, смятам, че е добре „Учението за правото” да бъде представено на българската публика; макар и на труден, Кантовски език; добре би било да бъде прочетено поне от един-двама юриста в законодателната комисия, както и от някой и друг върховен съдия.

В превода съм посочил и номера на страницата на оригинала. Така текстът в превода под VI 207 е преводът от оригиналния немски текст намиращ се на стр. 207 на том VI, 1907 г. от Събраните съчинения на Кант, Академическото издание; в книгата на превода страниците си имат своята поредица. Забележките на автора под линия са дадени на края на съответния текст, като съм посочил и за коя страница се отнасят. Бележките на преводача са дадени като Footnotes, т. е. под линия на съответната страница.

Този труд на Кант изобилства с термини и изрази на латински език. С тях Кант не превежда на латински употребените от него понятия⁵, а по-скоро посочва за какво става дума в конкретния случай. Латинските изразни средства са използвани за ориентация при разбирането на съответния немски текст. Тъй като преводът, който представям,

⁵ В „Примечания” към руския превод е направена по този повод следната констатация: „Следует заметить, что у Канта значение латинских слов и выражений, приводимых им в скобках, часто не совпадает со значением немецких.”

е от немски език, по правило не съм превеждал латинските изрази. Имайки предвид, обаче, че изучаването на латински език отдавна е запуснато при образоването на българските юристи, съм превеждал по изключения тези изрази. Изключенията преобладават в превода.

Дълга признателност на приятелите от фирма „Скорпион шипинг“ ООД, без чиито помощ и толерантност нямаше да извърша този превод. Благодаря на „Скорпион шипинг“ ООД и на ЕТ „Ханс – Иван Гумнеров“, които заедно финансираха (спонсорираха) настоящето издание.

София, 2009 г.

Божидар Иванов Гумнеров

МЕТАФИЗИКА НА ПРАВИТЕ (1798)

Първа част.

Метафизични основни начала на учението за правото

От преводача.....	5
Предговор VI 205	11
Таблица на класификацията на учението за правото VI 210	19
Въведение в метафизиката на нравите VI 211.....	21
I. За отношението на способността на човешката душа към нравствените закони VI 211	21
II. За идеята и необходимостта от метафизиката на нравите VI 214.....	28
III. За подразделянето на метафизиката на нравите VI 218	34
IV. Предварителни понятия към Метафизиката на нравите VI 221	39
Въведение в учението за правото VI 229.....	55
Приложение към въведението в учението за правото VI 223.....	64
Подразделяне на учението за правото VI 236.....	69
Общо подразделяне на Метафизиката на нравите VI 239.....	75
Първа част на учението за правото. Частно право VI 245.....	81
Първа глава. За способа, по който нещо външно се има като Свое VI 245.....	81
Втора глава. За способа да се придобие нещо външно VI 258	107
Първи раздел. За вещното право VI 260	113

Втори раздел. За личното право VI 271	135
Трети раздел. За личното право с вещен характер VI 276	146
Епизодичен раздел. За идеалното придобиване на един външен предмет на избора VI 291	180
Трета глава. За субективно обусловеното придобиване чрез решение на публичната съдебна власт VI 296.....	194
А. За договора за дарение VI 297.....	197
Б. За договора за заем VI 298	199
В. За получаването наново (обратното завладяване) на загубеното VI 300.....	203
Г. За придобиването на гаранция чрез полагане на клетва VI 303	209
Преходът от Моето и Твоето в естественото състояние на обществото към Моето и Твоето в правовото състояние на обществото VI 305	213
Втора част на учението за правото.	
Публично право VI 309.....	218
Първи раздел. Държавно право VI 311	218
Обща забележка. За правните последици произтичащи от естеството на обединяването в гражданско общество VI 318	238
За правното отношение на гражданина с отечеството и с чужбина VI 337	275
Втори раздел на публичното право.	
Международно публично право VI 343	285
Трети раздел на публичното право.	
Правото на гражданина на света VI 352	304
Заклучение VI 354.....	308
Приложение. Изяснителни бележки към метафизичните начала на Учението за правото VI 356	311

Предговор

VI 205

„Критиката на практическия разум“ трябва да бъде последвана от самата система на практическата философия, от „Метафизиката на нравите“¹. Тя се подразделя на две основни части (аналогично на представените вече „Метафизически основни принципи“² на естествената наука³) на „Основни метафизически принципи на Учението за правото“ и на „Основни метафизически принципи на Учението за добродетелта“. Следващото тук по-долу въведение ще представи и отчасти ще онагледи формата на системата и за двата раздела.

От Учението за правото — съставляващо първа част на учението за нравствеността — се изисква да представи произтичаща от разума система, която би могла да се нарече „Метафизика на правото“. Понятието на правото е едно чисто, но, все пак, относимо към практиката понятие (има приложение към принадлежащи на опита случаи). Следователно, метафизическата система на правото в своята класификация ще трябва да отчете и емпиричното многообразие на тези случаи и така да направи класифицирането пълно и завършено. Пълната завършеност на класифицирането на емпиричното, обаче, е невъзможно; и там, където се прави опит то да бъде (най-малкото

¹ Метафизика на нравите: „**Metaphysik der Sitten**“; в английския превод е „**Metaphysic of Morals**“, а в руския – „**Метафизика нравов**“;

² „основни принципи“ „**Anfangsgründe**“; в английския превод е **principles**, а в руския – **начала**;

³ „**Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft**“, Riga, 1786

приблизително) постигнато, емпирическите понятия могат да се явяват не като интегрирани части на системата, а само като примери в забележките. Поради това за първата част на „Метафизиката на нравите“ единствено подходящото название ще бъде „Метафизически основни принципи на учението за правото“. Защото, с оглед на споменатите емпирически случаи, може да се очаква постигането само на приближение към система, а не и самата завършена система. Затова и тук ще се процедира, както при (предишните) „Метафизически основни принципи на естествените науки“. А, именно, правото, което принадлежи към предварително определената система, ще се третира в текста, а отделните права, отнасящи се до особени случаи на практиката, ще се представят в — понякога пространни — забележки.

VI 206

Защото иначе не би могло добре да се различава това, което е метафизика, от това, което е емпирическа правна практика.

Тук се налага да предвардя или отстраня често отправения укор за мъглявост на мисълта, дори и за някаква преднамерена неяснота във философското изложение, целяща уж да създаде видимост за дълбока проникателност. Това не мога да сторя по-добре, освен като приема с готовност задължението, което Г-н Гарве⁴ — един философ в истинския смисъл на думата — поставя всекиму, особено на пишещия философ. Аз само ще огранича изпълнението на това изискване единствено с условието, че ще го следвам дотолкова, доколкото позволява самата природа на науката, която е обект на поправка и разширяване. Този мъдър мъж с право изисква (в произведени-

⁴ Chr. Garve, Vermischte Aufsätze, Breslau, 1796.

ето си със заглавие „Разни съчинения”, стр. 352 и сл.), щото всяко философско учение, ако преподаващият го не иска да бъде заподозрян в мъгливост на своите понятия, трябва да бъде представено популярно (с всеобщо разбираемо словесно изразяване⁵). Аз с удоволствие приемам това, с изключение на случаите на систематичната критика на самата способност на разума, както и на всичко това, което може да бъде удостоверено само посредством определянето чрез нея. Защото тази система касае различаването в нашето познание между сетивното и свръхсетивното; а това, все пак, принадлежи към разума. Затова то никога не може да стане популярно, както въобще всяка формална метафизика, макар и нейните резултати да могат да бъдат направени напълно разбираеми за здравия разум (на човека, който е метафизик, без сам да го знае). Тук не трябва да се мисли за никаква популярност (народен език), а трябва да се стремим към схоластична прецизност, дори и тя да би била укорявана като болезнена педантичност. Защото само по този начин стремещият се към прибързване разум може да бъде принуден да изясни своите догматични твърдения.

Някои педанти самонадеяно си позволяват да се обръщат (от трибуни и популярни писания) към публиката със специализирана фразеология, която е предназначена изцяло за науката. За това не може да бъде укоряван критическият философ, така както и лингвистът-граматик — за глупостта на буквоядеца⁶ (**logodaedalus**)⁷. В този случай присмехът може да се отнася само до отделния човек, не, обаче, и до науката.

⁵ Versinnlichung;

⁶ Wortklauber

⁷ От гръцки: **lógos** — дума и **daidalos** - през латински - **daedalus** – изкусен майстор;

Да се твърди, че преди възникването на критическата философия не е имало никаква философия, звучи арогантно и самолюбиво, а за тези, които не са се отказали от своята стара система — унизително.

VI 207

За да можем да оборим това уж видимо високомерие, стигаме до въпроса: дали може да има повече от една философия. Не само е имало различни начини да се философства и да се завръщаме към началните принципи на разума, а е трябвало да има много опити от този вид, та така да се гради, с повече или по-малко успех, някаква система, като за настоящата всеки от тези опити има своята заслуга. Погледнато обективно, обаче, може да има само един човешки разум, и не може да има много философии. Т. е. възможна е само една вярна система на разума, макар и многообразно и често противоречиво да би могло да се философства за едно и също положение. Така, моралистът с право казва: има само Една добродетел и само Една наука за нея, т. е. една единствена система, която обединява всички задължения на добродетелта чрез Един единствен принцип; химикът: има само Една химия (тази на Лавоазие); медикът: има само Един принцип за система на видовете болести (този на Браун⁸). При това, разбира се, без по този начин новата система, която изключва всички други, да омаловажава заслугата на старите (моралисти, химици, медици). Защото без техните открития, дори и без неудачните им опити, ние

⁸ Браун (Brown, John, 1735—1788) — известен лекар, обяснявал заболяванията със специфично свойство на възбудимост на живите организми (излишъкът на които наричал «стеня», а недостигът — «астения»). През 1780 г. публикувал съчинението «*Elementa medicinae*», (Edinburgh, 1780), в което излага споменатото обяснение на заболяванията. Неговата теория на медицината е била наречена в Англия *Brunonian*, и е била на мода на времето си;

не бихме стигнали до настоящото единство на верните принципи на цялата философия в една система. Защото, ако някой обявява една система на философията за свое собствено произведение, е все едно, че казва: преди тази философия не е имало друга. Защото, ако той допусне, че би имало някаква друга (и истинска) философия, то би имало и върху един и същи предмет две верни философствания, което противоречи със само себе си. Ако, значи, критическата философия се обявява като такава, преди която въобще още не е имало друга, то тя не прави нещо различно от това, което са правили и ще правят, дори и трябва да правят, всички, които изграждат философия по свой собствен план.

От по-малко значение, но, все пак, не без никакво, би бил укорът, че един характеризиращ тази философия елемент не е оригинално неин, а е заимстван от една друга философия (или математика). Такова е откритието, което твърди да е направил един рецензент⁹ от Тюбинген. Укорът се отнася до дефиницията въобще на философията, която авторът на „Критиката на чистия разум” представя като свой, и не незначителен, продукт и която дефиниция уж била дадена още преди много години от друг човек с

VI 208

почти същите изрази.* Предоставям на всеки сам да прецени, дали думите *intellectualis quaedam constructio* представят мисълта за изобразяването на дадено понятие в

⁹ Изглежда, това е същият рецензент, комуто Кант възразява в предговора си към „Критика на практическия разум” („Критика на практическия разум”, издателство на БАН, 1974 г., превод на покойния Ц. Торбов, стр. 34-35 под линия) на критиката му срещу „Основи на метафизиката на нравите”. (преведена на български от Валентина Топузова). Според забележка на това място в руския превод, това е професорът от Тюбинген Johann Friedrich Flatt, 1759—1821;

един наглед a priori, по което философията определено се отличава от математиката. Сигурен съм, че Хаузен сам не би приел това обяснение на своя израз, защото възможността за един априорен наглед, както и че пространството е такъв наглед, а не само един емпиричен наглед (възприятие¹⁰) на съществуването на многообразието на обектите извън един от друг (както го обяснява Волф¹¹), тези положения биха го отблъснали из основи, защото по този начин би се почувствал заплетен в отвлечени философски изследвания. Направената така чрез разсъдка представа не означаваше за проникателния математик нещо повече от това, че при емпиричното начертаване — отговарящо на определено понятие — на една линия, когато се обръща внимание само върху правилото, се абстрахираме от неизбежните отклонения в самото начертаване на линията, както това се наблюдава при геометричната конструкция на уравненията.

От най-малко значение, обаче, за духа на тази философия е безобразието, което някои нейни маймуноподражатели извършват с думи, които, наистина, в „Критиката на чистия разум“ не могат да бъдат заменени с други подходящи. Те употребяват тази терминология също и извън критическата философия, а това трябва винаги да бъде строго укорено, както и прави Г-н Николай¹². Но, и той

¹⁰ Wahrnehmung;

¹¹ **Christian Freiherr von Wolff** (р.24.01.1679 г. в Бреслау (сега Вроцлав, Полша) — поч. 9 април 1754 г. в Хале): значителен германски университетски учен, юрист, математик и философ; На това място в руския превод има следната бележка: Обяснение, о котором здесь говорит Кант, имеется в о 588 «Онтологии» Вольфа («Ontologia»). Става реч за *Philosophia prima, sive Ontologia* (1730);

¹² Nicolai, Christoph Friedrich, 1733—1811 писател и берлински книгоиздател. Издавал е библиографския журнал «Allgemeine deutsche Bibliothek». Заедно с Лесинг и Мозес Менделсон е бил от водачите на германското «Просвещение» («Aufklärung»). Отнасял се е критич-

не предоставя собствена преценка, как тези термини да бъдат избягвани — ако наистина винаги представляват прикрита липса на мисъл — в собственото им поле на приложение.

Между другото, да се смееш над непопулярния педант е, разбира се, много по-весело, отколкото над безкритичния невежа. Фактически към последния вид принадлежи и метафизикът, който твърдоглаво се придържа към своята система, без да се съобразява с никаква критика, макар и съзнателно да игнорира това, което не иска да го има, защото не принадлежало към старата му школа.

Според твърдението на

VI 209

Шафтесбъри¹³, за истинността на едно (предимно практическо) учение това, то да издържа на осмиване, представлява пробен камък¹⁴, който не бива да бъде пренебрегван. Ако е така, то би трябвало да дойде с времето и за критическия философ редът накрая, и то най-добре, да се смее. Това ще стане, когато той види как се разпадат една след друга книжните системи на тези, които дълго време са имали думата, а техните привърженици да се разбягват — съдба, която неизбежно им предстои.

но към движението «Sturm und Drang», към Гьоте и Шилер. Според забележката на това място в руския превод Кант имал предвид съчинението на Николай «Geschichte eines dicken Mannes», в което осмивал надутата философска терминология, особено Кантовата, употребявана за означаване на обикновени неща.

¹³ Според руския превод Кант имал предвид съчинението «*Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*», London, 1709, разд. 1, абзац 3 на Шафтесбъри (Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1671—1713);

¹⁴ Probiertestein: (някога): черен камък, с който са били проверявани сплави на благородни метали за тяхната чистота.

Някои раздели към края на книгата разработих с по-малка изчерпателност, отколкото би могло да се очаква в сравнение с предхождащите ги. Това направих, от една страна, защото ми се струваше, че смисълът им лесно може да се изведе от този на предишните. От друга страна, последните раздели (отнасящи се до публичното право) понастоящем са предмет на много дискусии, а пък са и толкова важни, че може да се оправдае отлагането на окончателното им решение за някое време.

Надявам се в близко време да мога да представя и „Основните метафизически принципи на учението за добродетелта”¹⁵.

Забележки:

**-208 Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen, Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.*¹⁶

¹⁵ Според руския превод това изречение липсвало във второто издание. То е излязло през лятото на 1798 г. ;

¹⁶ Сега не говорим за действително изграждане, тъй като принадлежащите към сетивността фигури не могат да бъдат изобразени съгласно строгостта на дефинициите, макар и да се изисква познанието за тях, като по този начин се завършва оформянето, което е някаква разсъдъчна конструкция («Elementa matheseos» на С. А. Hausen, Christian August, 1693— 1745, професор по математика в Лайпциг.)

Таблица на класификацията на учението за правото

VI 210

Първа част.

Частното право с оглед на външните предмети
(Понятието за съвкупността от законите, които не се
нуждаят от оповестяване).

Първа глава.

За способа, по който нещо външно се има
като Свое.

Втора глава.

За способа да се придобие нещо външно.

Подразделяне на външното придобиване.

Първи раздел.

За вещното право.

Втори раздел.

За личното право.

Трети раздел.

За личното право с вещен характер.

Епизодичен раздел.

За идеалното придобиване.

Трета глава.

За субективно обусловеното придобиване
чрез съдебната власт.

Втора част.

Публично право. (Понятие за съвкупността от закони,
които изискват публично оповестяване).

Първи раздел.

Държавно право.

Втори раздел

Международно публично право.

Трети раздел.

Правото на гражданина на света.

Въведение в метафизиката на нравите.

I.

За отношението на способностите на човешката душа към нравствените закони.

VI 211

Способността за желание¹: това е способността на човека да стане чрез своите представи причина за предметите на тези представи. Способността на едно същество да постъпва съобразно своите представи: това е животът.

На първо място, с желанието или нежеланието винаги се свързва удоволствие или неудоволствие, възприемането на които се нарича чувство; не винаги е, обаче, и обратното. Защото може да се изпитва и удоволствие, което не е свързано с никакво желаене на предмета, а само със самата представа, която е създадена за един предмет (все едно, дали обектът на представата съществува или не). На второ място, не винаги удоволствието или неудоволствието от някой предмет на желанието предхожда самото желаене и не винаги се разглежда като причина, а също може да бъде разглеждано и като следствие от желаенето.

¹ **Begehrungsvermögen**: в руския превод е **способность желания**; в английския - **faculty of desire**. Моля вижте подходящи разяснения за термините в този откъс в „Критика на практическия разум”, превел Ц. Торбов, Издателство на БАН, 1974 г., стр. 35, забележка под линия;

Способността, обаче, да се изпитва удоволствие или неудоволствие от една представа се нарича чувство защото, защото и двете съдържат само субективното в отношението на нашата представа и не се отнасят към обекта за възможното негово познание* (дори не и за познанието

VI 212

на нашето състояние). Като познания за обекта биват отнасяни и усещания (напр., усещания на червено, на сладко и т. н.), независимо от качеството, което им се придава поради свойствата на субекта. Самото удоволствие или неудоволствие (изпитвани от червеното или от сладкото) не изразява нищо за обекта, а има отношение само към субекта. Поради тази причина именно сами за себе си удоволствието и неудоволствието не могат да бъдат разяснявани по-задълбочено, а може само да се изложи какви последствия имат те в определени отношения, за да можем да използваме това знание за тях в практиката.

Удоволствието, което необходимо е свързано с желанието (да имам предмета, чиято представа възбужда чувството), можем да наречем практическо удоволствие, независимо от това, дали то е причина или следствие на желаенето. И, обратно, удоволствието, което не е необходимо свързано с желаенето на предмета, и което, следователно, в своята основа не е удоволствие от съществуването на обекта на представата, а е свързано само с представата за него, можем да го наречем само съзерцателно² или бездействено удоволствие³. Чувството за този вид удоволствие наричаме вкус. За него ще се говори само епизодично в практическата философия, тъй като не е

² kontemplative Lust;

³ untätiges Wohlgefallen;

собствено нейно понятие⁴.

Що се отнася, обаче, до практическото удоволствие, то определянето на способността за желание, предшества по необходимост като причина от това удоволствие, ще наричаме желание в тесен смисъл на думата, а станалото привично желаене — наклонност. Свързването на това удоволствие, ако разсъдъкът го преценява като валидно всеобщо правило (във всеки случай, поне само за субекта), със способността за желание, се нарича интерес; и за това в този случай практическото удоволствие ще наричаме интерес на склонността на субекта. Обратното, ако удоволствието може само да последва едно предварително определение на дейността на способността за желание, то ще трябва да бъде наречено интелектуално удоволствие, а интересът към предмета — интерес на разума; защото, ако интересът би бил сетивен, а не основан само на чисти принципи на разума,

VI 213

би трябвало в такъв случай усещането да е свързано с удоволствие и така да би могло да определя способността за желание. Там, където трябва да бъде прието наличието на единствено чист интерес на разума, той не може да бъде събран с интереса на наклонността. Въпреки това, за да угодим на обичайния език, ние можем да допуснем наклонност даже и към това, което може да бъде обект само на интелектуално удоволствие и да допуснем привично желаене от чист интерес на разума. То, обаче, тогава ще бъде следствието, а не причината на последния интерес и тази наклонност бихме нарекли несетивна⁵ наклонност

⁴ einheimischer Begriff;

⁵ sinnenfreie;

(propensio⁶ intellectualis).

Освен това, трябва да различаваме възжелението⁷ (ме-рака⁸) от желанието, което е подбуждане към определяне на поведението. Възжелението винаги е сетивно определяне на душевността, но недостигащо до акт на способността за желаене.

Способността за желание според понятия, доколкото определителното ѝ основание за действие се намира в самата способност, а не в обекта, се нарича способност на субекта да действа или не по свое усмотрение. Доколкото тази способност е свързана със съзнание за способността на собствената постъпка за създаване на обекта, тази дейност се нарича избор⁹; а, ако не е свързана — пожелаване¹⁰. Способността за желание, когато нейното вътрешно определящо основание, следователно, самото усмотрение, се намира в разума на субекта, се нарича воля. Волята, следователно: това е способността за желание, разглеждана не по отношение на постъпката (както е при избора), а по-скоро разглеждана по отношение на определителната причина на избора за постъпката. Самата воля няма собствено за себе си никаква определителна причина: тя, доколкото може да определя избора, представлява самия практически разум.

Под понятието „воля” може да се съдържа субсумиран изборът, но така също и чистото пожелаване¹¹, доколкото изобщо разумът може да определя способността за желаене. Изборът, който може да бъде определен от чистия

⁶ наклонност, предразположение;

⁷ die Konkupiszenz;

⁸ das Gelüsten;

⁹ Willkür;

¹⁰ ein Wunsch;

¹¹ der bloße Wunsch;

разум, се нарича свободен избор¹². Определяемият само от наклонността избор (сетивен подтик, *stimulus*¹³) бихме нарекли животински избор (*arbitrium*¹⁴ *brutum*¹⁵). А човешкият избор, обратното, е такъв, на който въздействат такива подтици, но не се определя от тях. Следователно, сам по себе си (без придобит навик на разума) човешкият избор не е чист, но може да бъде определен към действие чрез чистата воля. Свободата на избора: това е независимостта на определянето му от сетивни подтици; и това е негативното понятие на тази свобода. А позитивното понятие е:

VI 214

способността на чистия разум сам по себе си да бъде практически. Това, обаче, не е възможно другояче, освен чрез подчиняването на максимата на всяка постъпка под условието на годността ѝ да бъде всеобщ закон. Чистият разум се налага на избора независимо от неговия обект; той, също така, е и способността за принципи (а тук — практически принципи, значи като законодателстваща способност) и не се влияе от материята на закона. Така чистият разум създава само формата за пригодността на максимата на избора да стане всеобщ закон, вкл. и върховен закон, както и определителното основание на избора. Максимите на човека, обаче, които произхождат от субективни причини не съвпадат от само себе си с тези от

¹² *freie Willkür*: превеждам със „свободен избор”,
в английския превод: “free choice”, и “free will”,
в руския превод: „свободный произвол”,

проф. Торбов в превода на „Критика на чистия разум”, второ фототипно издание, 1992 г. (този превод по-долу в бележките си посочвам като КЧР): „свободна воля” (виж: стр. 71, втори абзац);

¹³ остен; измъчване; подбуждане;

¹⁴ свободно решение;

¹⁵ тъпанарско

обективни такива. Затова и разумът предписва този върховен закон тъкмо като императив на забраната или на повелята.

Тези закони на свободата – за разлика от законите на природата – наричаме морални. Доколкото се отнасят само до външни действия и тяхната законосъобразност, те се наричат юридически. Ако, обаче, също изискват щото самите те (законите) да трябва да бъдат и определителното основание на постъпките, тогава те са етични. И, поради това се казва: съгласуваността с първите представлява легалността, а с вторите — моралността на постъпката. Свободата, към която се отнасят първите закони, може да бъде свободата само във външната употреба на избора. Тази свобода, обаче, към която имат отношение законите от втория вид, това е свободата на избора, както във външната, така и във вътрешната му употреба, доколкото изборът се определя от закони на разума.

И, така, в теоретичната философия се казва: в пространството са само предметите на външните сетива, а във времето, обаче, са всички, както предметите на външните, така и на вътрешните сетива. Така е, защото представите и на двата вида заедно, бидейки все пак представи, принадлежат към вътрешните сетива. Също така, като се разглежда свободата във външната или във вътрешната употреба на избора, то нейните закони — като чисти практически закони на разума изобщо за свободния избор — трябва да бъдат наедно с това и вътрешни определителни основания на избора, макар и не винаги да ги разглеждаме в тази връзка.

Забележки:

*-211 Сетивността като познавателна способност може да се обясни със субективността на нашите представи¹⁶ изобщо. Това е така, защото разсъдъкът най-напред отнася представите към някакъв обект, т. е. единствено посредством тях той мисли нещо. Така, субективността на нашата представа може да е от такъв вид, че може да бъде отнесена към обекта за неговото познание (на неговата форма или на материята му, като в първия случай това се нарича чист наглед, а във втория – усещане); в този случай сетивността, като възприемчивост към обективната представа, представлява и самото осмисляне¹⁷. Или, пък, възможно е субективното съдържание на представата да е от друг вид, а именно,

//VI 212//

че не дава никакъв елемент на познание, защото съдържа само отнасянето на представата към субекта и нищо, което да е годно за познанието на обекта. В този случай възприемчивостта на субекта към представата се нарича чувство. Последното съдържа въздействието на представата (била тя сетивна или интелектуална) върху субекта и принадлежи към сетивността, макар и самата представа да може да принадлежи на разсъдка или на разума.

¹⁶ das Subjektive unserer Vorstellungen;

¹⁷ der Sinn;

II.

За идеята и необходимостта от Метафизика на нравите.

VI 214

Че за естествената наука, която третира предмети на външните сетива, трябва да има принципи *a priori*, и че е възможно, дори и необходимо

VI 215

една система от тези принципи — под името „Метафизика на естествената наука” — да бъде предпоставена на занимаващата се със специфичен опит естествена наука, т. е. на физиката, това вече е доказано на друго място¹. Само че при последната е възможно (най-малкото, ако целта е да се избегнат грешки в нейните положения) някой принцип да бъде възприет — въз основа на свидетелството на опита — за универсален. Макар че принципът, ако ще важи всеобщо в строгия смисъл на думата, би трябвало да бъде изведен от априорни основания. Така Нютон възприе основания върху опита принцип за баланса на действието и противодействието при въздействието върху телата и го разпростря като всеобщ закон върху цялата материална природа. Химиците отиват дори и по-далеч и основават своите най-общи закони за съединението и разпадането на разните материи чрез собствените им сили изцяло на опита и вярват в тяхната всеобщност и необходимост: и

¹ Кант има предвид „Метафизически основни принципи на естествената наука” — вижте третата забележка под линия на първата страница (VI 205) от Предговора към тази книга;

то така, че не се безпокоят, че при провежданите опити може да се установи някаква грешка в така възприетите положения.

Само че при нравствените закони нещата стоят другояче. Те ще важат като закони, само доколкото могат да бъдат разбрани като *a priori* обосновани и необходими. Дори понятията и преценките относно нас самите и нашите действия и бездействия не означават нищо нравствено, ако съдържат само това, което може да бъде научено от опита. И, ако се оставим да бъдем подведени да създаваме морален принцип от нещо, което сме почерпали от последния източник, то ще се окажем подложени на опасност от най-тежки и вредоносни грешки.

Ако учението за нравствеността не беше нищо повече освен едно учение за блаженство, то би било нелепо да търсим за него априорни принципи. Защото, дори и видимо да ни се струва, че разумът още преди опита би могъл да узнае, с какви средства човек ще може да получи от живота трайни радости, то всичко, което по този въпрос се препоръчва *a priori*, ще бъде или тавтология или нещо, което е възприето напълно неоснователно. Само опитът може да ни научи, какво ни носи радост. Естествените подтици към храната, към половото общуване, към спокойствието, към движение и (при на развитие на нашите природни заложби) също така и стремежите към чест, към разширяване на нашето познание и др. подобни: единствено те могат да научат човека да разбере — и то всеки само по неговия си специален начин — къде се намират споменатите радости, а и само те могат го научи какви са средствата, с помощта на които да ги търси. Всякакви мнимо философстване *a priori* по този повод няма да бъде в основата си нищо друго, освен опит, въздигнат чрез индукция до обобщение.

VI 216

А като обобщение (*secundum principia generalia, non universalia*)² един такъв принцип ще бъде, освен това, и толкова жалък, че на всеки човек трябва да му се разрешава да прави от него безкрайно много изключения, за да нагажда избора си на начин на живот според собствените си специфични наклонности и възприемчивост към удоволствия. И в края на краищата човек ще трябва да проумее нещата с цената на своите или чужди патила.

Но при нравствените учения нещата са поставени различно. Тези учения повеляват всекиму, без да се съобразяват с неговите наклонности. Това е така, защото и доколкото човекът е свободен и притежава практически разум. Даваните от последния предписания не са извлечени от самонаблюдението на субекта и на животинското в него, не и от възприемането на хода на нещата в живота — за това, което се случва и как хората постъпват — [макар и немската дума за нравите (**Sitten**), както и съответната латинска (**mores**), да означават маниери и начин на живот]. А разумът повелява, как трябва да постъпваме, дори и да не би се намерил никакъв пример за това. Разумът също така не се съобразява и с евентуалната полза, която би могла да възникне за нас и за която, разбира се, само опитът би могъл да ни поучи. Наистина, разумът разрешава да търсим по всеки възможен нам начин своята полза. Отгоре на това — опирайки се на доказателства от опита — ни обещава и, средно взето, повече ползи от спазването на неговите повели (особено когато се прибави и благоразумие), отколкото от нарушението им. Не на това, обаче, почива авторитетът на дадените ни като команди негови предписания. Разумът се ползва от такива

² съгласно общи, а не всеобщи принципи;

примери (като съвети) само като от някакъв противовес срещу подмамването в обратна посока. Така, по този начин, разумът се стреми да неутрализира това подмамване и да предотвратява грешките на пристрастния кантар при практическата преценка на предписанията му, както и да осигурява в тази преценка решаващата роля на априорните основания на чистия практически разум.

Системата на познание *a priori* въз основа само на понятия наричаме метафизика. Съответно, практическата философия, която има за обект не природата, а свободата на избора, предполага и се нуждае от Метафизика на нравите. Притежаването на такава е дори и задължение; а и всеки човек си я има в себе си, макар и, най-често, само в неясен вид. Защото, как иначе той би могъл без априорни принципи да вярва, че има в себе си едно универсално законодателство? Както в Метафизиката на природата трябва да има и принципи на приложението на универсалните висши основоположения на природата към предмети на опита, също така и Метафизиката на нравите

VI 217

няма да може да остане без такива основоположения. Затова тук ние ще трябва често да взимаме за предмет специфичната природа на човека, която може да бъде позната само чрез опита, за да посочим последствията върху нея от всеобщите морални принципи, без чрез това, все пак, да се отнема от чистотата на последните, нито пък да се поставя под съмнение техният *a priori* произход. — А това ще рече: Метафизиката на нравите не може да се основава на антропологията, но може да бъде прилагана върху нея.

Аналогично на метафизиката на нравите — на другия полюс в общата класификацията на практическата

философия — би стояла една морална антропология. Тя, обаче, би съдържала само субективните, пречещи или улесняващи, условия за провеждането на нравствените закони в природата на човека, а също и за създаването, разпространяването и укрепването на моралните основоположения (във възпитанието, училищното обучение и народната просвета), както и други основани на опита учения и предписания. Последните фактори не могат да бъдат избегнати, но не трябва да биват предпоставяни на Метафизиката на нравите или смесвани с нея. Защото, ако това стане, има опасност да се извеждат фалшиви или, най-малкото, снизходителни морални закони. Те ще симулират, че е неизпълнимо това, което не се изпълнява, именно защото Законът не бил разбран и представен в своята чистота (в която и се състои неговата сила). Или пък ще се използват неистински или нечисти мотиви за това, което само по себе си е съобразно на Дълга и е добро. По този начин няма да останат сигурни морални принципи — нито като ръководна нишка за преценката, нито за дисциплина на душевността — при изпълнението на Дълга. Предписанията на последния, обаче, безспорно трябва да бъдат давани *a priori* директно и само от чистия разум.

Що се отнася, обаче, до основното деление на философията, под което е включено и сега споменатото, а именно това на теоретическа и практическа философия, както и че последната не представлява нещо друго освен моралната мъдрост, по този въпрос аз съм се изразил вече на друго място (в Критиката на способността за съждение.³) Всичко практическо, което трябва да е възможно според

³ Вижте „Критика на способността за съждение”, издателство на БАН, 1980 г., превод на покойния Ц. Торбов, Увод, I За делението на философията, стр. 41 и сл.

природните закони (собствената област на изкуството⁴), почива — съгласно характера на своите предписания — изцяло върху теорията на природата. Само това практическо, което се основава на законите на свободата, може да има независещи от каквато и да е теория принципи, защото свръх и извън областта на природните определения няма никаква теория. Затова философията в нейната практическа част (за разлика от теоретическата) не може

VI 218

да се разбира като технически-практическо, а само като морално-практическо, учение. И, ако уменията при упражняване на избора — противопоставяйки се на природата — според законите на свободата, тук наричаме също и изкуство, то под този израз трябва да бива разбирано едно такова изкуство, което да прави възможна една система на свободата, подобно на системата на природата. Наистина, това би било някакво божествено изкуство, ако бихме били в състояние посредством него да изпълняваме напълно това, което разумът ни предписва и да реализираме на дело тази идея.

⁴ В руския превод на това място има забележка, според която Кант имал предвид „изкуство” в древното му значение на „майсторлък” и „техника”.

III.

За делението на Метафизиката на нравите.*

VI 218

Всяко законодателство (независимо от това, дали предписва вътрешни или външни постъпки, а последните пък предписва чрез чистия разум или чрез избора на някой Друг) съдържа два елемента:

Най-напред, това е някакъв закон, който представя обективно постъпката като необходима, т. е. вменява я в Дълг. На второ място, това е някакъв подтик, който свързва субективно определителното основание на избора към тази постъпка с представата за закона. Така вторият елемент се състои в следното: Законът прави Дълга да бъде мотив. Чрез първия елемент постъпката бива представена като Дълг, което представлява едно само теоретическо познание за възможното определяне на избора, т. е. за практическите правила. Чрез втория елемент моралното задължение да постъпваме по определен начин се свързва с едно определящо основание на избора в субекта.

Например, едно законодателстване може да съвпада с някое друго по отношение на предписваната като Дълг постъпка (във всички случаи постъпките е възможно да бъдат само външни);

VI 219

с оглед на техните мотивите, обаче, може да има разлика. Това законодателстване, което прави постъпката Дълг,

и заедно с това този Дълг да бъде и мотив, е етическо. Законодателстването, обаче, което не включва в Закона и изискването Дългът да е мотивът, следователно допуска и някакъв друг мотив за постъпката, освен самата идея на Дълга, е юридическо. По отношение на последното е лесно да се види, че тези различни от идеята на Дълга мотиви могат да бъдат само патологичните определителни основания на избора (склонностите и антипатиите). А от тези основания, мотиви ще бъдат именно антипатиите, защото се касае за законодателстване, което трябва да принуждава, а не за някаква привлекателна примамка.

Самото съвпадане или несъвпадане на една постъпка със закона – без оглед на нейните мотиви — се нарича нейната легалност (законосъобразност). Това съвпадане на мотива със закона, обаче, при което идеята на Дълга за изпълнение на закона е заедно с това и мотив на постъпката, се нарича моралността (нравствеността) на последната.

Дългът според юридическото законодателстване може да бъде само външен Дълг. Това законодателстване не изисква, щото и идеята на Дълга, която е вътрешна, да бъде сама по себе си определителното основание на избора на извършващия постъпката. И тъй като юридическото законодателстване, все пак, има нужда от подходящ за изпълнението на закона мотив, може да свърже за това с него само външен такъв. Обратното, етическото законодателстване прави също и вътрешните постъпки да бъдат Дълг, но без да изключва външните постъпки: то се отнася изобщо до всичко, което е Дълг. Етическото законодателство включва в своя Закон също и вътрешния мотив на постъпката (идеята на Дълга), но това положение не трябва да влияе по никакъв начин на външното законодателство. Затова и етическото законодателство не може да

бъде каквото и да е външно (дори не и такова на Божията воля), макар да възприема и такива задължения, които почиват върху друго, а именно външно законодателство, като задължения в своето законодателство.

От тук изложеното става ясно, че всеки Дълг само затова, че е Дълг, принадлежи към етиката. Не винаги, обаче, законодателстването, което го налага, се съдържа в етиката. То може да произхожда и от много други източници извън нея. Така, етиката повелява, че трябва винаги да изпълнявам поетото от мен с някакъв договор задължение, дори и другата страна по договора да не би могла да ме принуди към това. Само че етиката възприема като вече дадени от учението за правото както закона (*pacta sunt servanda*)¹, така и съответстващото му задължение.

VI 220

Следователно, не в етиката, а в правото² лежи законното предписание, че дадените обещания трябва да бъдат спазвани. А в допълнение на това етиката ни поучава, че дори и подтикът, който юридическото законодателстване свързва с казаното задължение — а именно, външната принуда — да е отпаднал, то идеята за Дълга сама по себе си е достатъчна като мотив за спазване на поетото задължение. Защото, ако в случая законодателството само по себе си не би било правно, следователно и произтичащите от него Дълг няма да е правен в собствения смисъл (за разлика от Дълга на добродетелта). Ако приемем това, достойното и добросъвестно изпълнение³ (според собственото дадено в договор обещание) би било отнесено в един разряд заедно с постъпките, произтичащи от благо-

¹ Договорите са, за да се спазват;

² im Ius;

³ „достойното и добросъвестно изпълнение” — така превеждам „die Leistung der Treue”;

волението и на задължението ни към такива постъпки; а това изобщо не трябва да допускаме. Не представлява никакво добродетелно задължение да спазваш обещанията си. Напротив, това е правно задължение, към което можеш да бъдеш задължен. Но, все пак, добродетелна постъпка (доказателство за добродетел) е да сториш това, дори и когато не може да се приложи принуда. Учението за правото и учението за добродетелта се отличават не толкова чрез различните свои задължения, а най-вече чрез разликата в законодателстването, което свързва със Закона един или друг мотив.

Етическото законодателстване е това, което не може да бъде външно (докато самите задължения могат да бъдат също и външни); юридическото законодателстване е това, което може да бъде и външно. Така, да изпълниш своето дадено съобразно договора обещание: това е един външен Дълг. Повелята, обаче, да извършиш това, само защото е Дълг, без оглед на някакъв друг подтик, принадлежи само към вътрешното законодателство. Моралният дълг, следователно, се числи към етиката, не защото е особен вид Дълг (предписващ някакъв специален вид постъпки, за които човек да е морално задължен), тъй като както в етиката, така и в правото, Дългът е външен. Причисляваме го към етиката, защото законодателстването, както в приведения случай, е вътрешно и не може и да има някакъв външен законодател. По тази тъкмо причина произтичащият от благоволение Дълг, макар и да е външен Дълг (морално задължение за външни постъпки), се причислява към етиката, защото законодателстването му може да бъде само вътрешно.

Етиката има, разбира се, своите специални задължения (напр. тези спрямо себе си). Тя има, обаче, и задължения, които са общи с правните; не е, обаче, и общ способът

на задължаването в такива случаи. Защото специфично за етичното законодателство е това, че постъпките се извършват само затова, защото са Дълг, а също и да бъде приет самият принцип на Дълга — откъдето и да идва самият Дълг — като достатъчен мотив на избора.

VI 221

Има, разбира се, много директно-етични задължения, но вътрешното законодателство прави също и останалите видове Дълг — всеки и всички заедно — да са индиректно-етични.

Забележки:

*-218 Дедукцията на подразделянето на една система т. е. доказването на нейната както завършеност, така и солидност, а именно, преходът от подложеното на деление понятие към елемент на делението от цялата поредица на подразделянето не трябва да става със скок (*divisio per saltum*). Това, обаче, представлява едно от най-трудно изпълнимите условия за създателя на една система.

Затруднително е, също така, и кое е върховното подлежащо на деление понятие при подразделянето на право или неправо (*aut fas*⁴ *aut nefas*⁵): Това е актът на свободния избор въобще. Така и преподавателите по онтология⁶ започват с понятията за „нещо” и „нищо” като най-горни, без да се усещат, че това вече са звена на класификация, на която липсва подлежащото на подразделяне понятие; а то не може да бъде друго освен понятието за един предмет въобще.

⁴ Божествено право; нещо разрешено, позволено;

⁵ Нарушение на божествено или природно право, грях;

⁶ Ontologie: наука за това, което е и съществено принадлежи към него;

IV.

Предварителни понятия към Метафизиката на нравите (*Philosophia practica universalis.*)

VI 221

Свободата

Понятието „свобода“: това е едно чисто понятие на разума. Тъкмо по тази причина то е трансцендентно за теоретичната философия, т. е. такава, за което в никакъв възможен опит не може да има съответстващ пример. Следователно, то не представлява предмет на едно възможно за нас теоретично познание. Чисто и просто, понятието „свобода“ не може да има валидност като конститутивен принцип за спекулативния разум; то може да важи единствено като регулативен — и то само негативен — принцип. Това понятие, обаче, в практическата употреба доказва своята реалност чрез практически основоположения. Последните от своя страна — в качеството им на закони — определят избора на субекта и доказват каузалността на чистия разум като независима от всякакви емпирични условия (най-вече от такива на сетивността). Освен това те доказват и наличието в нас на чиста воля, в която лежи произходът на нравствените понятия и закони.

На това позитивно (в практически аспект) понятие на свободата се основават безусловни практически закони, които наричаме морални. Тези закони са за нас (хората)

— чийто избор е сетивно повлиян и поради това не е съответстващ от само себе на чистата воля, а дори често ѝ противодейства — императиви (повели или забрани). Тези императиви са винаги категорични (безусловни) и по това се отличават от техническите (предписанията на умението), които заповядват само обусловено. Според императивите постъпките могат да бъдат позволени или непозволени, т. е. морално възможни или невъзможни. Определени постъпки (или тяхната противоположност), обаче, биват морално необходими, т. е. задължителни, и от тук за тези постъпки, възниква и понятието за Дълга. Спазването или нарушението на Дълга е свързано, наистина, и с изпитването на удоволствие или неудоволствие от особен вид (на моралното чувство). Тези чувства, обаче, не засягат основанието на практическите закони, а само субективното въздействие върху душевността при определянето на нашия избор от тези закони. Това въздействие може да е различно според различността на самите субекти (без това да засяга обективно валидността или въздействието на моралните закони, т. е. да намалява или прибавя нещо в преценката на разума). Затова — при практическите закони на разума — ние не се съобразяваме със споменатите по-горе удоволствие и неудоволствие.

VI 222

Следващите понятия са общи и за двете части на Метафизиката на нравите:

Моралната задължителност¹

Моралната задължителност: това е необходимостта на една свободна постъпка, подчинена на категоричен императив на разума.

¹ „Морална задължителност“: така превеждам тук „Verbindlichkeit“;

Императивът

Императивът: това е практическото правило, чрез което една — сама по себе си — случайна постъпка става необходима. Той се отличава от практическия закон по това, че последният наистина представя като необходима някаква постъпка, но без оглед на това, дали тя е вече вътрешно необходима на действащия субект (ако той е някакво свято същество) или (както е при човека) да е само случайна: защото, в първия случай, няма и място за никакъв императив. Значи, императивът е едно правило, представата за което прави субективно-случайната постъпка да е необходима; а съответно на това представя субекта като такъв, който трябва да бъде принуждаван (поставян в необходимостта²) към съответствие с това правило.

А категорическият (безусловният) императив е този императив, който представя постъпката като обективно-необходима — и я прави необходима — не посредством представата на някаква цел, която може да бъде постигната чрез постъпката, а само чрез представа за самата тази постъпка (на нейната форма), т. е. непосредствено. За такива императиви не може да ни даде пример никакво друго практическо учение, освен единствено това, което предписва моралната задължителност (т. е. учението за нравствеността). Всички други императиви са технически и всички са обусловени. Основанието за възможността на категорическите императиви лежи в това, че те са привързани не към някакво друго определение на избора (поради които да може да им бъде приписано някакво наименование), освен единствено към неговата свобода.

² „поставян в необходимост”: така превеждам „nezessitiert”;

Позволената постъпка

Една постъпка е позволена (*licitum*), когато не е противопоставена на моралната задължителност; а такава свобода, която не е ограничена от никакъв противоположен императив, се нарича правомощие³ (*facultas⁴ moralis*).

От изложеното тук се разбира само по себе си, коя постъпка е непозволена.

ДЪЛГЪТ

Дългът — това е тази постъпка, към извършването на която субектът е морално задължен. Той е, значи, материята на моралната задължителност. Възможно е (според постъпката) Дългът да бъде един и същ, макар субектът да е обвързан към него по различен начин.

Категорическият императив

Категорическият императив, доколкото изразява моралната задължителност с оглед на определени постъпки, представлява

VI 223

морално-практически закон. Моралната задължителност, обаче, изразява не само практическа необходимост (каквато изобщо и моралният закон изразява), но съдържа и принуждение. Затова споменатият императив ще бъде един или командващ или забраняващ закон в зависимост от това, дали като задължение е представено извършването или неизвършването на постъпката. Постъпката, извършването на която е нито заповядано, нито забранено, е само позволена, защото с оглед на нея няма закон, ограничаващ свободата (правомощието) да бъде извършена и,

³ Befugnis;

⁴ Способност, разрешение, овластяване;

следователно, няма никакъв Дълг. Една такава постъпка се нарича морално безразлична (*indifferens, adiaphoron*⁵, *res merae facultatis*⁶). Може да се попита, дали има такива постъпки и, ако има, дали за да може всекиму да е свободно да извършва или не неща по свое усмотрение, не трябва да има, освен повеляващия закон (*lex praeceptiva, lex mandati*)⁷ и забраняващия закон (*lex prohibitiva, lex vetiti*)⁸, още и някакъв позволяващ закон (*lex permissiva*)⁹. Дори и така да е, то съответното оправомощаване никога няма да се отнася към една нравствено безразлична постъпка (*adiaphoron*); защото за нея — разглеждана в светлината на моралните закони — няма да се изисква никакъв специален закон.

Действие (Деяние)¹⁰

Действие (деяние) се нарича постъпката, доколкото е преценявана под законите на моралната задължителност, следователно, също и доколкото субектът на постъпката се разглежда в отношение към свободата на своя избор. При един такъв акт извършващият постъпката се разглежда като причинител на резултата. Този резултат и самата постъпка могат да му бъдат вменявани, ако предварително е известен законът, по силата на който за тях

⁵ Нещо или начин на поведение, което лежи извън понятията за Добро и Зло и поради това е морално с неутрална стойност; нравствено или култово действие, което по отношение на святостта или ортодоксалността е неутрално;

⁶ *res merae facultatis*: Нещо, което е въпрос само на възможности;

⁷ *praeceptivus*: заповядващ, повеляващ, предписващ;

mando: поверявам, поръчвам, възлагам;

⁸ *prohibeo*: препятствам; забранявам;

veto: забранявам; *vetitum*: нещо забранено, запрещение;

⁹ *permitto*: допускам, разрешавам;

¹⁰ *Tat*;

в английския превод: „an act or moral deed”;

в руския превод: „действие”;

съществува морална задължителност.

Лице¹¹

Лице: това е субектът, чиито постъпки могат да му бъдат вменявани. Моралната личност, значи, не представлява нищо друго, освен свободата на едно разумно същество, което може да се подчинява на морални закони (за разлика от психологическата личност, която представлява само способността на субекта да осъзнава своята идентичност в различните състояния на съществуването си). От това следва, че лицето не е подчинено на никакъв друг закон, освен на този, който то (било само, било заедно с други) дава на самия себе си.

Вещ

Вещта представлява нещо, на което нищо не може да бъде вменявано. Затова и всеки обект на свободния избор, на който му липсва свободата, се нарича вещь (*res corporalis*)¹².

Право или неправо

Деянието ще бъде право или неправо¹³ (*rectum*¹⁴ *aut*¹⁵ *minus rectum*) в зависимост от това, дали е съобразено или е в противоречие с Дълга (*factum licitum*¹⁶ *aut illicitum*);

VI 224

при това самият Дълг по своето съдържание или произ-

¹¹ Person: **лице** в смисъла, който има, когато се казва „юридическо **лице**“ или „физическо **лице**“;

¹² телесна вещь;

¹³ Право или неправо: *Recht oder unrecht*;

¹⁴ Нещо, което е правилно, разумно, справедливо;

¹⁵ или;

¹⁶ *licitus*: позволен;

ход може да бъде от какъвто си ще вид. Деяние, което противоречи на Дълга, се нарича простъпка¹⁷ (*reatus*)¹⁸.

Неумишлена простъпка

Неумишлената простъпка, която, все пак, може да бъде вменена във вина на субекта, се нарича обикновено провинение (*culpa*). Умишлената простъпка (т. е. тази, която е извършена със съзнанието, че е простъпка), се нарича престъпление (*dolus*)¹⁹. Което е право съгласно външните закони, се нарича законно или правомерно (*iustum*)²⁰, а което е неправо – незаконно или неправомерно (*iniustum*).

Конфликт между задължения

Конфликт на един Дълг с друг (*collisio officiorum s. obligationum*)²¹: това ще бъде едно такова отношение между тях, при което единият от тях отменя (напълно или частично) другия. И, тъй като, както Дългът, така и задълженията изобщо, са понятия, които изразяват обективната практическа необходимост на определени постъпки, затова и две противоположни правила не могат да бъдат едновременно необходими. Така, ако да се постъпи според едното правило, е Дълг, то да се постъпи съгласно противоположното, не само че не е Дълг, а дори ще бъде противно на Дълга. Поради това, въобще е немислим някакъв конфликт между Дълг или задължение с други

¹⁷ Übertretung;

¹⁸ reatus: положение на обвиняем; обвинение;

¹⁹ Хитрост, лукавство, измама, коварство;

²⁰ iustus: честен, справедлив, законен; честен, достоен;

iustum: право, законност; справедливост;

²¹ officium: дълг, задължение; чувство за дълг; длъжност;

s. = sive, seu: или;

obligatio: свързване; обвързаност, задължение;

такива – (*obligationes non colliduntur*²²)²³. Може, обаче, в един и същи субект и в правилото, което той си предписва, да има едновременно две основания за задължаване (*rationes*²⁴ *obligandi*), от които, обаче, едното или другото да не е достатъчно да създаде обвързаност (*rationes obligandi non obligantes*)²⁵. Тогава едното основание не създава Дълг. — Ако две такива основания противоречат помежду си, практическата философия не казва „По-силното морално задължение взема връх (*fortior*²⁶ *obligatio vincit*²⁷)”, а „по-силното основание за вменяване в задължение устоява позицията си (*fortior obligandi*²⁸ *ratio vincit*)”.

Външни (естествени и позитивни) закони

Задължаващите закони, за които е възможно външно законодателство, наричаме външни закони (*leges externae*). От тях тези, за които задължителността може да бъде призната *a priori* чрез разума и без да има външно законодателство, са наистина външни, но също и естествени, закони. А тези външни закони, които изобщо не задължават, без за това да има действително съществуващо външно законодателстване (следователно, без последното не биха били закони), са позитивни закони. Можем да си представим, значи, външно законодателство, съдържащо само позитивни закони; това, обаче, предполага предварителното наличие на някакъв естествен закон, който

²² *colliduntur*: сблъсквам; влизам в конфликт, сблъсквам се;

²³ Задълженията не влизат в колизия;

²⁴ *ratio*: смисъл, съображение, възглед, начин на мислене;

²⁵ Основания, с които се задължава (предназначени са за задължаване), но не задължават;

obligo: обвързвам, свързвам; задължавам;

²⁶ *fortior*: по-силен, *fortis*: силен, як;

²⁷ *vincio*: побеждавам, победител съм;

²⁸ Задължаващ/o/a;

да обосновава авторитета на законодателя (т. е. неговото правомощие чрез своя избор единствено да задължава другите).

VI 225

Максима

Този принцип, който вменява в Дълг определени действия, представлява един практически закон. Правилото на извършващия постъпката, което той по субективни основания възприема като принцип, наричаме негова максима; затова, все пак, при едни и същи закони максимите на извършващите постъпките могат да бъдат различни.

Категорическият императив казва, що е обвързаност

Категорическият императив изразява само това, какво представлява задължителността въобще. Той може да бъде изразен така: „Постъпвай съобразно такава максима, която същевременно може да важи и като всеобщ закон!”

Своите постъпки човек трябва да разглежда, най-напред, според техния субективен принцип. Дали, обаче, този принцип също така е и обективно валиден? Това можем да разберем, само като го подложим с разума си на една такава преценка: Нека си представим, че чрез този принцип разумът ни е едновременно и универсално законодателстващ и така ще установим дали той може да има качествата да бъде всеобщо законодателстващ.

Простотата на този закон в сравнение с важните и многообразни умозаклучения, които могат да бъдат изведени от него, както също и неговият повеляващ авторитет,

без той видимо да има в себе си някакъв мотив: тези неща първоначално, разбира се, могат да ни се видят странни. Също така се учудваме и на тази способност на нашия разум да определя избора ни само чрез идеята за пригодността на една максима да бъде универсален практически закон. А чрез това учудване после ще разберем и че тъкмо тези практически закони (моралните) разкриват едно такова свойство на нашия избор, до което спекулативният разум не би достигнал нито чрез някакви априорни основания, нито чрез какъвто и да е опит. А, пък, и да би му се удало да стигне до него, той теоретически по никакъв начин не би установил неговата възможност. Докато казаните практически закони безспорно доказват това свойство (т. е. свободата). И, бидейки така поучени, няма да ни бъде вече така странно, че, приемайки тези закони — подобно на математически постулати — като недоказуеми и, въпреки това, аподиктични²⁹, виждаме същевременно открито пред нас едно цяло поле от практически познания. Тези знания, обаче в теоретически аспект остават — заедно с идеята за свободата и за всичките други идеи за свръхсетивното — чисто и просто закрити за разума. Съгласуваността на постъпката със закона на Дълга представлява нейната законосъобразност (*legalitas*), а на максимата на постъпката със Закона — нравствеността (*moralitas*) на постъпката. Максимата, обаче, представлява субективният принцип, според който се постъпва; тя е нещо, което субектът сам си възприема за правило (как именно той иска да постъпи). Обратното, принципът на Дълга е: разумът направо (т. е. обективно) да повелява на субекта, как той трябва да постъпи.

²⁹ **apodiktisch** (от латински **apodicticus** от гръцки **apodeiktikós** = доказващ, убедителен): неоспоримо, неопровержимо, нетърпящо възражение;

VI 226

Върховното основоположение на учението за нравствеността

Върховното основоположение на учението за нравствеността, следователно, гласи: „*Постъпвай според такава максима, която същевременно може да важи и като всеобщ закон*”. Всяка максима, която няма това качество, е противна на морала.

Воля и избор

От волята произлизат законите, а максимите — от избора; в човека той е свободен. А волята, която не се отнася до нищо друго, освен до закон, не може да бъде наречена нито свободна, нито несвободна. Защото тя се отнася не към постъпките, а непосредствено към закондателстването над максимите на постъпките (т. е., тя е самият практически разум). Затова тя изцяло е необходима и не е способна да бъде принуждавана. Следователно, само изборът може да бъде наречен свободен.

Свобода на избора

Свободата на избора, обаче, не може да бъде дефинирана като способност да избираме да постъпваме безразлично според или против закона (*libertas indifferentiae*), както някои се опитват да сторят, макар — като феномен в опита — изборът да дава куп примери за постъпване против закона. Защото ние знаем свободата (както най-напред я познаваме чрез моралния закон) само като присъстващо в нас негативно свойство, а именно, свойството да не бъдем принуждавани към постъпки чрез никакви сетивни определителни основания. Какво, обаче, свободният избор е като ноумен, т. е. според способността на човека, разглеждан само като интелигентно същество, и как

изборът е принуждаващ по отношение на сетивния произвол, значи според неговото позитивно свойство: това ние въобще не можем да представим теоретически. Ние можем, наистина, да разберем само, че човекът — като сетивно, съобразно опита, същество — показва способност да направи избора си не само в полза на Закона, но също и срещу него. Все пак, обаче, не чрез това би могла да се дефинира неговата свобода като на едно интелигентно същество, защото явленията не могат да обясняват никакъв свръхсетивен обект (а свободният избор е такъв), както и че свободата никога не може да се състои в това, че разумният субект можел да направи избор, противоречащ на собствения си (законодателстващ) разум, макар и опитът достатъчно често да доказва, че това става (възможността за което не можем да схванем). Защото, едно е да признаеш за някакво положение (принадлежащо на опита), че съществува, а друго е да направиш това положение обяснителен принцип (на понятието за свободен избор) и негов всеобщ отличителен (от *arbitrio bruto*³⁰ s. *servo*³¹) белег. Защото първото (признаването, че някакво положение съществува)

VI 227

не означава, че това положение като белег принадлежи необходимо към понятието, което е изискуемо за второто (да бъде обяснителен принцип и отличителен белег). Сама по себе си свободата — по отношение на вътрешното законодателство на разума — представлява собствено една способност; докато възможността да се отклоним от тази способност представлява неспособност. Как може първото (способността) да се обясни, изхождайки от по-

³⁰ brutus: недодялан, безсмислен, тъп, глупав;

³¹ arbitrium brutum s. servum: тъпанарска или сервилна преценка; в руския превод *arbitrium brutum* се превежда с „животный произвол“;

следното (от неспособността)? Това би дало някаква дефиниция, която към практическото понятие прибавя и неговата употреба, така както я показва опитът, т. е. някаква дефиниция-мелез, (*definitio hybrida*), която ще представи понятието в невярна светлина.

Морално практическият закон

Законът (морално практическият) представлява положение, което съдържа категорически императив (повеля). Този, който повелява (*imperans*)³² чрез закон, е законодателят (*legislator*). Той е създателят (*autor*) на произлизащата от закона задължителност, но не винаги е автор и на самия закон. В последния случай законът би бил позитивен (случаен) и произволен. Законът, който ни обвързва чрез собствения ни разум *a priori* и безусловно, може да бъде изразен също и като произтичащ от волята на един висш Законодател, т. е. на такъв, който има само права и никакви задължения, следователно, като произтичащ от Божията воля. Това, обаче, представлява само идеята за едно морално същество, чиято воля е Закон за всички; без, все пак, да го мислим като създател на конкретния Закон, който ни обвързва.

Вменяемост (*imputatio*)

В моралния смисъл на думата вменяемостта (*imputatio*) е съждението³³, с което човек бива признат като създател (*causa libera*)³⁴ на някаква постъпка, наричана затова деяние (*factum*)³⁵, а също и че, той, като субект, е подчинен на Закони. Това съждение, ако същевременно води след себе си и правните последици на това деяние, ще бъде една

³² *impero*: заповядвам, предписвам; властвам, владяя;

³³ *das Urteil*; в руския превод: суждение; в английския: judgement;

³⁴ Свободно действаща причина;

³⁵ Дело, постъпка;

имаща правна сила вменяемост (*imputatio iudiciaria*³⁶ s. *valida*³⁷)³⁸. Ако няма такава, тя би била само някаква оценяваща такава (*imputatio diiudicatoria*)³⁹. Това (физическо или юридическо) лице, което е оправомощено да вменява с правна сила, се нарича съдия или съд (*iudex s. forum*).

Заслуга (*meritum*) и провинение (*demeritum*)

Това, което човек — съобразно на своя Дълг — върши в повече, отколкото може да бъде принуден по Закона, му се зачита за заслуга (*meritum*)⁴⁰; а това, което той прави точно съответно на Закона, е дължимото (*debitum*)⁴¹; и, накрая, това, което субектът върши в по-малко от това, което Законът изисква, представлява морално провинение (*demeritum*)⁴².

Правното последствие⁴³ на едно провинение е наказанието (*poena*), а това на заслугата – награда (*praemium*), при положение, че тя – бидейки обещана в закона – е била и движещата причина за извършване на заслугата. Съответствието

VI 228

на поведението със задължението няма никаква правна по-

³⁶ iudiciarius: съдебен;

³⁷ validus: силен, як;

³⁸ Съдебно или имащо правна сила вменяване;

³⁹ Вменяване само по преценка;

diuidico: различавам, правя разлика;

⁴⁰ награда, заслуга, благодеяние;

merito: заслужавам, получавам по заслуга;

⁴¹ debitus: дължим, заслужен;

debeo: дължа; трябва, дължен съм; определен (обречен) съм;

⁴² недостатък, слабост, грешка, дефект, слаба страна;

⁴³ Effet;

следица. Благотворителното отплащане⁴⁴ (*remuneratio*⁴⁵ *s. repensio*⁴⁶ *benefica*⁴⁷) няма никакво правно отношение към деянието.

Добрите или лошите последици на една задължителна постъпка, както и последиците от неизвършването на постъпка, която иначе би била зачетена като заслуга, не могат да бъдат вменявани на субекта (*modus*⁴⁸ *imputationis tollens*⁴⁹)⁵⁰.

Добрите последици от постъпка, която се зачита за заслуга, също както и лошите последици от неправомерната постъпка, могат да бъдат вменявани на субекта (*modus imputationis ponens*⁵¹)⁵².

С оглед на субекта степента на вменяемостта (*imputabilitas*) на постъпките следва да се преценява според величината на пречките, които при извършването е трябвало да бъдат преодолявани. Колкото са по-големи природните пречки (от сетивността), и е по-малко моралното (произхождащо от Дълга) препятствие, толкова повече доброто деяние бива зачитано като заслуга; напри-

⁴⁴ gütige Vergeltung;

⁴⁵ възнаграждение, въздаяние;

remunerog: възнаграждавам; отблагодарявам се;

⁴⁶ нещо отмерено като отплащане и възнаграждение;

repensio, rependo: отмервам, претеглям, уравновесявам, възнаграждавам;

⁴⁷ beneficus: правещ добро, благодетелен;

⁴⁸ Големина, предел, мярка, умереност, начин;

⁴⁹ tollo: вдигам, повдигам; отстранявам от пътя, премахвам, унищожавам;

⁵⁰ modus imputationis tollens — положение, при което се приема, че извършителят не е вменяем;

⁵¹ pono: поставям; позиционирам; възлагам;

⁵² modus imputationis ponens — положение, при което се приема, че извършителят е вменяем;

мер, когато спася от голяма беда някой човек, който ми е напълно чужд, като направя значителна жертва.

И, обратното, колкото е по-малка естествената пречка, и колкото по-голямо е препятствието, причинявано от Дълга, толкова повече простъпката бива вменявана за провинение. Затова и с оглед на душевното състояние — дали субектът е извършил деянието в афект или със спокойно премисляне — при вменяването се прави разлика, която има своите последици.

Въведение в учението за правото.

§ А.

Какво представлява учението за правото.

VI 229

Понятието за съвкупност от закони, за които е възможно някакво външно законодателство, се нарича Учение за правото. Доколкото едно такова законодателство действително съществува, споменатото учение ще бъде Учение за позитивното право. За версията в последното или за учения юрист (*Jurisconsultus*) се казва, че е изкусен в правото (*Jurisperitus*¹), ако познава външните закони също и в тяхното външно приложение върху възникващите в опита случаи. Това практическо познание на право и закони се нарича юриспруденция (*Jurisprudencia*²) и без него Учението за правото би останало само една чиста наука за правото (*Jurisscientia*). Това, последното, наименование се полага на систематическото познание за естественото Учение за правото (*Ius naturae*), и от него познаващите го юристи трябва да извлекат неизменните принципи за всяко позитивно законодателство.

¹ peritus: изкусен, опитен;

² prudentia: предвиждане, знаене; опитност, разсъдливост, благодарумие;

§ Б.

Що е това право?

VI 229

Този въпрос би затруднил учения юрист, който, ако не иска да изпадне в тавтология или, вместо да даде едно универсално обяснение, ни препрати към това, което законите изискват в някоя определена страна и по някое определено време, също така, както и прословутото предизвикателство: „*Що е истина?*” затруднява преподаващия логика. Какво следва по правото в отделни случаи (*quid sit iuris*), т. е., какво казват или са казали законите на определено място и по определено време, юристът, наистина, ще може да ни посочи. Така за него, обаче, ще остане скрито, дали това, което законите изискват, също така е и право; ще остане скрит и общият критерий, по който да може въобще да се различават право и неправо (*iustum et iniustum*).

VI 230

Юристът би могъл да избегне това, ако поне за малко време напусне емпиричните принципи, за да потърси произхода на преценките за право и неправо в чистия разум. Така той ще може да положи основата на едно действително позитивно законодателство. В това начинание прекрасно могат да му послужат като ръководна нишка споменатите закони. Едно само емпирично, обаче, учение за правото ще прилича на глава (като дървената глава в баснята на Федър), която може и да е красива, но уви!, няма никакъв мозък.

1. Понятието за правото, доколкото се отнася към някакво кореспондиращо му морално задължение (т. е. моралното понятие за правото), засяга, най-напред, само външното и то практическо отношение на едно лице към друго, доколкото техните постъпки, като деяния¹, могат да имат (непосредствено или опосредено) влияние едни върху други.

2. На второ място, обаче, понятието за правото не означава отношението на избора на субекта спрямо желанието (т. е. спрямо самата нужда) на Другия, както е при благодетелните и при жестокосърдечните постъпки, а само отношението на субекта към избора на Другия.

3. На трето място, в това двустранно отношение на избора въобще не се разглежда неговата материя, т. е. целта, която всеки индивид има по отношение на обекта, който иска и има намерение да постигне. Така, например, тук не се пита, дали Другият ще може също да постигне своята полза за собствения си бизнес от стоката, която купува от мен или не. Тук се поставя въпросът единствено за формата на отношението на двустранния избор, който се разглежда само като свободен, също и дали постъпката на едната страна може да се съвмести със свободата на другата страна според изискванията на един всеобщ закон.

СЛЕДОВАТЕЛНО, ПРАВОТО: ТОВА Е ПОНЯТИЕТО ЗА СЪВКУПНОСТТА ОТ УСЛОВИЯТА, ПРИ КОИТО ИЗБОРЪТ НА ЕДИНИЯ МОЖЕ ДА БЪДЕ СЪЕДИНЕН С ИЗБОРА НА ДРУГИЯ СПОРЕД УНИВЕРСАЛНИЯ ЗАКОН НА СВОБОДАТА.

¹ als Facta;

§ В.

Универсален принцип на правото.

VI 230

„Правомерна е всяка постъпка, според която (или според чиято максима) свободата на избора на всеки човек може да съществува съвместно със свободата на всеки Друг“.

Когато, следователно, моята постъпка, или въобще моето състояние, може да съществува съвместно със свободата на всеки човек съобразно един универсален закон, тогава този, който ми пречи в това, ми причинява неправда. Защото тази

VI 231

пречка (това противодействие) не може да съществува съвместно със свободата според универсални закони.

От това определение следва също така, че не може да се изисква от правна гледна точка, щото самият този принцип на всички максими да бъде и моя максима, т. е., този принцип да бъде максимата на моята постъпка. Защото всеки може да е свободен, макар и неговата свобода да би била за мен напълно безразлична. Възможно е, дори, в сърцето си с удоволствие да бих ѝ навредил; достатъчно е само да не правя това с моята външна постъпка. А изискването, щото правомерното постъпване да бъде моя максима, поставя пред мен етиката.

Универсалният правен закон, следователно, гласи:
„Постъпвай външно така, че свободната употреба на

твоя избор да може да съществува съвместно със свободата на всеки човек съобразно един всеобщ закон". Това, наистина, е един закон, който ми възлага една обвързаност, но въобще не очаква, а още по-малко изисква, че само заради нея трябва да огранича свободата си до условията ѝ. А разумът казва единствено, че в своята идея сам е ограничен от тези условия, както и че би могъл да бъде ограничен и от други; разумът заявява това като постулат, който не подлежи на по-нататъшно доказване. Щом, обаче, намерението ни е, не да проповядваме добродетел, а само да изложим това, което е правомерно, не може и не трябва да представяме така изложения закон на правото като мотив на постъпката.

§ Г.

Правото е свързано с правомощие да се упражнява принуда.

VI 231

Съпротивлението, което се оказва на това, което пречка едно действие, благоприятства действието и е съвместимо с него. Е, всичко, което е неправомерно, е пречка за свободата според всеобщи закони. А принудата представлява пречка или съпротивление срещу свободата. Следователно, когато самата някоя определена употреба на свободата се явява пречка за свободата според всеобщи закони (т. е., е неправомерна), тогава принудата, която се противопоставя на първата — като осуетяване на една пречка на свободата — се явява съвместима със свободата съгласно всеобщите закони, т. е., тя е правомерна. По този начин, според закона за противоречието, с правото е свързано също и правомощието да се употребява принуда спрямо този, който го нарушава.

§ Д.

Строгото право¹ може да бъде представено също и като възможността за съвместяване на свободата на всеки и всички чрез всестранно взаимно принуждение според всеобщи закони.

VI 232

Това положение означава, че не можем да мислим правото като съставено от две части, а именно: 1) от задължението според някакъв закон и 2) от правомощието на този, който чрез своя избор е обвързал Другия, да го принуди към това. Напротив, понятието за правото може да се разглежда непосредствено във възможността да се свърже всеобщата взаимна принуда със свободата на всеки човек. Така, както правото въобще има за обект именно това, което е външното в постъпките, така и в строгото право, именно, не е примесено нищо етично; то не изисква други, освен външни, определителни основания на избора. Само така правото ще е чисто и няма да се обърква с никакви добродетелни предписания. Строго (в тесен смисъл) право², следователно, може да бъде наречено само напълно външното. То се основава тъкмо на съзнанието за задължението на всеки индивид по силата на закона. Но, ако ще е чисто, то не бива и не може да се позовава на това съзнание като на мотив за опреде-

¹ „Das stricte Recht“

² Ein striktes (enges) Recht;

ляне на избора. А строгото право се опира на принципа на възможността на една външна принуда, която може да съществува съвместно със свободата на всеки според всеобщи закони. Следователно, ако кажем, че „*Кредиторът има право да изисква от длъжника си заплащането на дълга*”, това няма да означава, че кредиторът може да задължи своя длъжник да почувства в душата си, какво самият негов разум го задължавал към тази престация. Но принудата, която заставя всеки такъв длъжник да престава, може съвсем добре да съществува съвместно със свободата съобразно всеобщ външен закон за всички ни (следователно и с тази на длъжника и кредитора). Правото и правомощието да принуждаваме означават, следователно, едно и също.

Законът на необходимо съвпадащата със свободата на всеки взаимна принуда под принципа на всеобщата свобода е същевременно и конструкцията на понятието на строгото право, т. е. представяне на закона в един чист априорен наглед по аналогия с възможността на свободното движение на телата, подчинено на физическия закон за равенството на действието и противодействието.

VI 233

Така, както в чистата математика ние извеждаме свойствата на обекта ѝ не непосредствено от понятието, а можем да ги разкрием само чрез конструкция на самото понятие, също така и понятието за правото не прави възможно собственото си представяне; по-скоро това върши равната и всеобщо-взаимна принуда, която е подчинена на универсални закони и съгласувана с тях. Доколкото, обаче, в основата на такова динамично понятие лежи в чистата математика едно формално такова (напр. в геометрията), така разумът също се е погрижил да снабди с

оглед на конструкцията, колкото е възможно, разсъдъка и с нагледи *a priori*. Правилното (*rectum*) в геометрията е противопоставено (като правата линия) на кривото, а така също и на наклоненото. Кривото представлява отклонение от това вътрешно свойство на правата линия, че може да има само една такава между две точки. А вторият случай е такова положение на две пресичащи се или допиращи се линии, като може да има само една линия (перпендикулярната), която да не е наклонена повече на една страна, отколкото към другата и която разделя пространството от двете страни по равно. Аналогично на това, също и учението за правото се стреми да определи своето (с математическа точност) на всеки индивид, което не можем да очакваме в Учението за добродетелта; последното не може да откаже известно пространство за изключения (*latitudinem*³). Но, и без да навлизаме в областта на етиката, има два претендиращи за правно решение случая, за които, обаче, не може да бъде изнамерен този, който да ги реши и на които направо им е мястото в *Intermundia*⁴ на Епикур. Ние трябва най-напред да отделим тези случаи от учението за правото в собствен смисъл, към което скоро ще преминем. По този начин ще избегнем, щото техните колебливи принципи да не окажат влияние върху строго фиксираните основоположения на последното.

³ latitudo: лат. широчина, широта;

⁴ intermundia: пространство между световете;

§ Е.

Приложение към въведението в учението за правото. За двусмисленото право (*Ius aequivocum.*)

VI 233

С всяко право в строгия смисъл на думата (*ius strictum*) е свързано правомощието за упражняване на принуда. Може да се мисли, обаче, и за още някакво право в

VI 234

широк смисъл (*ius latum*), където правомощието да се упражнява принуда не може да бъде определено от никакъв закон. От този вид – истинско или мнимо – право са само две: правото на справедливост и правото на крайна необходимост. Първото от тях възприема, че има правна претенция без принуждение, а второто – принуждение без правна претенция. Лесно е да се види, че това двусмислие се корени собствено в това, че има случаи на съмнително право, за чието решение не може да бъде назначен съдия.

I.

Справедливост (*Aequitas.*)

Справедливостта, разглеждана обективно, в никакъв случай не е някакво основание за претенция само към етическия Дълг на Другите (към тяхното благоволение

и доброта). Фактически, този, който претендира нещо на това основание, се опира на свое право, само че му липсват изискуемите за съдията условия, на основание на които последният би могъл да определи, колко или по какъв начин може да бъде удовлетворена претенцията му. Да кажем, че някой участник в **joint venture**¹ на принципа на равни дялове от приходите, е свършил повече работа, а пък — поради нещастни обстоятелства — дори и е загубил повече от останалите съдружници. Той, по справедливост, може да претендира повече от дружеството, а не да дели на равни части с останалите. Само че, според строгото (в собствения смисъл на думата) право претенцията му би била отхвърлена. Защото, ако си представим в този случай съдията: той няма да има никакви определени данни (*data*), та да изчисли, колко се полага на нашия съдружник съгласно договора. Друг пък — домашен прислужник — комуто дължимото към края на годината възнаграждение се изплаща в междувременно обезценена валута, няма да може да постигне с така изплатено възнаграждение същото, което би могъл при сключването на договора. При обстоятелството, че номиналната стойност на парите е същата, макар вече обезценена, слугата няма да може да се позовава на някакво право, та по тази причина да иска да бъде обезщетен. Той ще може да се позове като на основание единствено на справедливостта (една няма богиня, която не може да бъде чута); защото нищо по този въпрос не е определено в договора, а един съдия не може да се произнася въз основа на неопределени условия.

От казаното до тук следва, че понятието за някакъв съд на справедливостта (в един спор между хората за техните права) съдържа в себе си противоречие. Само в случаите,

¹ Maskopei;

които засягат собствените права на правораздаващия, с които

VI 235

той може да разполага за себе си, само тогава той може и трябва да се вслушва в гласа на справедливостта. Такъв е случаят, например, когато държавата е замолена да обезщети някого за претърпените от него щети при изпълнение на държавна служба. Държавата може да реши сама да понесе тези щети, макар и според строгото право да може да откаже това с възражението, че молителят сам е приел щетите на собствен риск.

Сентенцията (*dictum*)² на справедливостта е именно: „*Най-строгото право е най-голямата неправда*” (*summum ius summa iniuria*); но тази беда не може да се поправи по пътя на правото, макар и да се касае за правна претенция. Защото тази сентенция се отнася до съда на съвестта (*forum poli*)³, докато всеки въпрос, касаещ правото, се разглежда от гражданския съд (*forum soli*)⁴.

II.

Право на крайна необходимост (*Ius necessitatis.*)

Това мнимо право, твърди се, било правомощието, по силата на което в случай на опасност да загубя живота си, да съм отнемел живота на другиго, който нищо лошо не ми е сторил. Бие веднага на очи, че тук се съдържа противоречие на учението за правото със самото себе си.

² слово, обещание; указание, заповед;

³ съд на съвестта, съд на небето;

polus: полюс; полярна звезда; небе;

⁴ земен, човешки съд;

solum: земя, почва; родна земя;

Защото в случая не става дума за един противоположен нападател срещу живота ми, когото изпреварвам, като му отнемам неговия (*ius inculpatae tutelae*)⁵: в такъв случай дори препоръката за умереност (*moderamen*)⁶ не принадлежи към правото, а само към етиката. А въпросът тук е за разрешаването на насилие срещу някого, който не е извършил никакво такова срещу мен.

Ясно е, че това твърдение следва да се разбира по отношение на това, как съдът би произнесъл решението си, т. е. само субективно, а не обективно, т. е. за това, какво законът предписва. Не може, наистина, да има наказателен закон, който да осъди на смърт този, който при корабкрушение, намирайки се в еднаква опасност за живота с някой друг, го избутва от дъската, на която последният се е спасил, за да спаси себе си. Защото за извършителя наказанието, предвидено в закона, не би могло да бъде по-голямо от смъртното. Един такъв наказателен закон не може да има желаната последица. Защото заплашването с една беда, която все още е несигурна (смъртта чрез съдебната присъда), не може да превъзмогне ужаса от бедата, която е сигурна (именно от удавянето). Следователно, това деяние — самосъхраняването чрез насилие —

VI 236

следва да се прецени не като невиновно⁷ (*inculpabile*), а само като ненаказуемо⁸ (*impunibile*). А тази ненаказуемост по субективни основания, се счита — чрез една

⁵ *ius inculpatae tutelae*: може да се преведе със „право на законна самоотбрана”

inculpatus: безукорен, безупречен, невинен, непорочен, невиновен;
tutela: защита; покровителка; опекунство;

⁶ управление, кормило

⁷ *unsträflich*;

⁸ *unstrafbar*;

странна подмяна на идеите — от учени юристи за обективна такава (за законосъобразност).

Сентенцията за правото на крайна необходимост гласи: „*Нуждата не признава закон*” (*necessitas non habet legem*). Все пак, не може да има такава нужда, която да прави от неправомерното правомерно.

Вижда се, че — и в двата случая на правна преценка (според правото на справедливост и според правото на крайна необходимост) — двусмислеността (*aequivocatio*)⁹ произлиза от подмяната на обективните със субективните основания при реализирането на правото (пред разума и пред съда). Затова, както деянието, което субектът за себе си счита с достатъчно основание за правомерно, няма да бъде признато за такова от един съд, така и това, което сам за себе си признава за неправомерно, ще получи от тъкмо същия съд снизхождение. Това се получава, защото понятието за правото в двата тези случая не се разглежда в едно и също значение.

⁹ Дума, имаща същото звучене, но различен смисъл; омоним;

Подразделяне на учението за правото.

А.

Общо подразделяне на правните задължения.

VI 236

Спокойно можем да направим това подразделяне така, както е според Улпиан¹. Ще вложим, обаче, такъв смисъл в неговите формулировки, който може и да не е бил мислен ясно от него, но пък е допустимо този смисъл да бъде изведен от или вложен в тях. Тези формулировки са следните:

1) Бъди достоен човек² (*honeste vive*). Правните чест и достойнство³ (*honestas iuridica*) се състоят в това, щото да утвърждаваш в отношенията си с другите собствената си стойност като човек. Този Дълг се изразява с положението: „Не ставай за другите никакво си само средство, а бъди за тях също и цел”. По-нататък ще обясним този Дълг като морално задължение, произтичащо от правото

¹ *Ulpianus, Domitius* (датата на раждане не е сигурно установена), римски юрист, при император Александър Север е бил *praefectus praetorio*, нещо като министър на правосъдието. Убит от преторианците през 228 г. Автор е на знаменитите предписания на правото: *honeste vivere* („живей достойно), *neminem laedere* („не вреди никому”) и *suum cuique tribuere* („Отдавай всекому неговото”);

² Sei ein rechtlicher Mensch;

³ „чест и достойнство”: „Ehrbarkeit”;

на човешкия род в нашето собствено лице (*Lex iusti*)⁴.

2) Не причинявай неправда никому (*neminem laede*), дори и да се налага заради това да прекъснеш всякаква връзка с другите и да трябва да избягваш всякакво общество (*Lex iuridica*)⁵.

VI 237

3) И, като не можеш да се лишиш от общуването с хората, встъпвай с тях в такова общество, в което всеки да може да запази Своето (*suum cuique tribue*)⁶.

Последната формула, ако се преведе с „Отдавай всекиму Своето”, би изразила едно несъответствие, тъй като не можеш да дадеш никому това, което той вече има. И, ако тя трябва да има някакъв смисъл, би трябвало да гласи: „Встъпи в такова състояние, в което Всеки да бъде подсигурен за Своето по отношение на всеки Друг” (*Lex iustitiae*)⁷. Следователно, горепосочените три класически формулировки са също така и принципи за класификацията на системата на правните задължения на вътрешни, на външни и на такива, които съдържат дедукцията на външните от принципа на вътрешните задължения чрез подвеждане под тяхното понятие⁸.

⁴ Законът на достойния човек, който е *sui iuris*;

⁵ Законът на правото;

⁶ Отдавай всекиму неговото;

⁷ Законът на справедливостта (законността);

⁸ „чрез подвеждане под тяхното понятие”: „durch Subsumtion”;

Б.

Обща класификация на правото.

VI 237

1). Естествено право и позитивно право. Видовете право — като систематически учения — се подразделят на естествено право, което почива единствено на априорни принципи и на позитивно (статутарно) право, което произлиза от волята на някакъв законодател.

2). Право по рождение и придобито право. Видовете право — правото като (моралната) способност на субекта да задължава Другите, т. е. като законно основание спрямо тях (*titulum*) — се подразделят най-напред на право по рождение¹ и на придобито право. Първото от тях е такова право, което принадлежи всекиму по природа, без да е нужен какъвто и да е правен акт. А за второто — за придобитото право — е необходим такъв акт.

Моето и Твоето по рождение може също да бъде наречено и вътрешно (*meum vel tuum internum*) право; докато външното право винаги трябва да бъде придобивано.

¹ das angeborne Recht

Правото по рождение е едно единствено.

VI 237

Свободата: това е независимостта от принуждаващия избор на някой Друг. И, доколкото може да съществува съгласно един универсален закон съвместно със свободата на всеки Друг, тя представлява това единствено и изначално право, което принадлежи на всеки човек по силата на това, че е човек. Равенството по рождение, т. е.

VI 238

- независимостта, по силата на която да не бъдем задължавани към Другите повече от това, на което те реципрочно са задължени;
- качеството на човека да бъде сам на себе си господар (*sui iuris*)¹,
- качеството му да бъде един безупречен, неопетнен човек (*iusti*), който дори и с правомерен акт не е ощетил никого,
- правомощието да извършва по отношение на другите това, което само по себе си не намалява Тяхното, освен ако те са съгласни на това;
- накрая, да съобщава на хората мислите си, и да им разказва или обещава разни неща, било то вярно и искрено или невярно и неискрено (*veriloquium aut falsiloquium*), защото само от тях зависи, дали ще му повярват или не*.

¹ човек, съществуващ на собствено основание, господар на самия себе си;

Всичките тези правомощия лежат в принципа на свободата по рождение и (като части, принадлежащи към класификация под едно по-общо правно понятие) фактически не се различават от нея.

Така въведеното в системата на естественото право (доколкото то се отнася до правото по рождение) подразделяне не е без определена цел. То придобива смисъл тогава, когато възникне спор за някакво придобито право и се повдигне въпросът, чия е доказателствената тежест (*onus probandi*), относно някакво оспорено деяние или, ако пък деянието е установено, за някакво оспорвано преюдициално право. Тогава този, който оспорва задължението, ще може — методически и като на отделно правно основание — да се позове на своето по рождение право на свобода (което ще се специфицира според различните отношения, в които се проявява).

С оглед на притежаваното по рождение, т. е. вътрешно, Мое и Твое, няма права, а има само Едно право. По тази причина това главно подразделяне² на правото, състоящо се от две по своето съдържание твърде неравни съставки, можем да го представим във въводната част³, а класификацията на учението за правото да отнесем само към външното Мое и Твое.

Забележки:

*-238 Когато умишлено, макар и само лекомислено, се говори неистина, това обикновено бива наричано лъжа (*mendacium*)⁴, защото тя може да навреди, най-малкото, като направи за смях

² на право по рождение и на придобито право: вижте по-горе на VI 236;

³ in die Prolegomenen geworfen;

⁴ лъжа, измама, измислица;
mendax:лъжец;

на хората наивника, който чистосърдечно я е повярвал и повтори. В правния смисъл на думата, обаче, се нарича лъжа само тази неистина, която непосредствено накърнява правото другиму. Това е, например, когато на контрахента, за да бъде лишен той от Своето си, невярно му се представя, че е бил сключен някакъв договор с някакво трето лице (*falsiloquium*⁵ *dolosum*⁶). Различаването между тези две твърде сродни понятия не е без основание: защото, когато човек само изявява своите мисли, другият винаги е свободен да ги приеме за това, което си иска. Това е така, макар че обоснованото лошо име, какво субектът бил човек, на чиито приказки не трябва да се вярва, така граничи с укора той да бъде наречен лъжец, че разграничителната линия между това, което принадлежи към правото и това, което спада към етиката, само едва-едва се различава.

⁵ *falsiloquium*: лъжа;

⁶ *dolosus*: неверен, лъжлив, коварен, измамлив;
dolus: примка, хитрост; измама, коварство;

Общо подразделяне на Метафизиката на нравите.

I.

VI 239

Всички задължения са или правни (*officia¹ iuris*), т. е. такива, за които е възможно да има някакво външно законодателство или задължения на добродетелта (*officia virtutis s. ethica*)², за които такова законодателство не е възможно. Последните, обаче, не могат да бъдат подчинени на някакво външно законодателство, защото са насочени към цел, която самата (или която да имаме) е същевременно и Дълг. Да си постави човек, обаче, някаква цел: това някакво външно законодателстване не може да предизвика, тъй като е вътрешен акт на душевността. Вярно е, че на човек могат и да бъдат изкомандвани външни постъпки, водещи към някаква цел, без, обаче, субектът да прави тази цел своя.

Но защо, нравственото учение (моралът) обикновено (а именно и от Цицерон) бива наричано учение за Дълга, а не също и учение за правата? Та, нали, все пак и едните и другите се намират във взаимоотношение? Причината за това е следната: Ние познаваме собствената си свобода (от която произтичат всички морални закони, а с тях и всички както права, така и задължения), единствено чрез моралния императив. Той представлява едно възлагащо ни Дълг положение и от него след това можем да обясним

¹ officium: дълг, чувство за дълг; длъжност;

² virtus: мъжество, храброст; добро качество; добродетел, доблест;
ethicus: нравствен, етичен;

и развием способността ни да задължаваме Другите, т. е. понятието за правото.

II.

В учението за задълженията човекът може и следва да бъде представян според своето свойство да е способен да бъде свободен, което свойство е напълно свръхсетивно. Това означава, следователно, че той трябва са бъде представян само според принадлежността му към човешкия род, като личност независима от физическите определения (*homo noumenon*³); заедно с това, обаче, да бъде и различаван от същия този човек, но като обременен с тези физически определения субект (*homo phaenomenon*⁴). И, затова, правото и целта — отнесени към Дълга в това двойствено свойство на субекта — ще ни дадат следващото подразделяне:

³ noumenon: нещо, което може само да бъде мислено и не съществува във времето и пространството;

⁴ phaenomenon: нещо, което е явление, може да бъде възприето със сетивата и съществува във времето и пространството;

VI 240

Подразделяне съобразно на обективното отношение на Закона към Дълга.

Дълг спрямо самия себе си	Перфектен дълг			Дълг спрямо другите
	1. Правото на човешкия род в нашето собствено лице	(Правен) ДЪЛГ (на Добродетелта)	2. Правото на хората	
	3. Целта на човешкия род в нашето собствено лице		4. Целта на хората	
	Неперфектен дълг			

III

VI 241

Субектите, с оглед на които си представяме някакво (било то допустимо или недопустимо) отношение на правото към Дълга, е възможно да се намират помежду си в различни отношения. Затова и в тази насока ще може да се предприеме едно подразделяне:

Подразделяне според субективното отношение между задължаващите и задължените.

<p style="text-align: center;">1</p> <p>Правоотношение на човека към същества, които нямат нито право, нито Дълг. <i>Vacat.</i>⁵</p> <p>Защото това са същества без разум, които нито ни задължават, нито можем да бъдем задължени от тях.</p>	<p style="text-align: center;">2</p> <p>Правоотношение на човека към същества, които имат и право и Дълг. <i>Adest.</i>⁶</p> <p>Защото това е отношение на хора към хора.</p>
<p style="text-align: center;">3</p> <p>Правоотношението на човека към същества, които имат само задължения и никакви права. <i>Vacat.</i></p> <p>Защото това биха били хора без личност (крепостни, роби).</p>	<p style="text-align: center;">4</p> <p>Правоотношението на човека към едно същество, което има само права и никакво задължение (Бог). <i>Vacat.</i></p> <p>Няма именно в самата философия, защото не е предмет на възможен опит.</p>

Следователно, само в № 2 се намира някакво реално отношение между право и Дълг. Основанието за липсата на същото и в № 4 е, че това би представлявало един трансцендентен Дълг, т. е. такъв Дълг, за който няма да може да бъде даден кореспондиращ външен задължаващ субект. По тази причина това правоотношение тук, в теоретически аспект, е само идеално, т. е. отношение към нещо умозрително, което ние сами си създаваме. Това правоотношение — но не като празно теоретическо по-

⁵ Има, присъства, налице е;

⁶ Няма, отсъства, липсва;

нятие, а като го отнасяме към нас самите и към максимите на вътрешната ни нравственост, т. е във вътрешен практически аспект — ние го правим да е едно плодотворно понятие. А в това единствено се и състои целият наш иманентен

VI 242

(реализуем) Дълг в това наше иначе само мислено представяно правоотношение.

За подразделянето на морала изобщо като една система на видовете Дълг.

Учение за елементите		Учение за метода	
Правен дълг		Дълг на добродетелта	Дидактика
Частно право	Публично право		Аскетика

и т. н., всичко, което съдържа не само материала, но и архитектуроничната форма на едно научно учение за нравите, ако вече изследването на метафизичните елементи е установило напълно общите принципи на цялата система.

Главното деление на естественото право⁷ не може да бъде (както се прави понякога) на естествено⁸ и обществено, а трябва да е на естествено и гражданско право. Първото ще наричаме частно право⁹, а второто — публично право. Защото на естественото състояние на хора-

⁷ „естественото право“: „des Naturrechts“;

⁸ „das natürliche“;

⁹ под „частно право“ тук, както и няколко реда по-долу, Кант очевидно разбира правото, което не е подкрепено с официални нормативни актове;

та е противопоставено не общественото, а гражданското състояние. Защото в естественото състояние може и да има някакво общество, но не и гражданско такова (кое-то чрез публично издадени закони да осигурява Моето и Твоето). Затова и правото в естественото състояние наричаме частно¹⁰ право.

¹⁰ „частно” моля вижте предната бележка под линия;

ОБЩО УЧЕНИЕ ЗА ПРАВОТО.

Първа част.

Частното право на външното

Мое и Твое.

ПЪРВА ГЛАВА.

За способа, по който нещо външно се има
като Свое.

§ 1.

VI 245

Моето в правен смисъл (*meum iuris*) е това, с което съм свързан по такъв начин, че би ме ощетило, ако някой друг го употреби без мое съгласие. Субективното условие въобще за възможността на употреба е владението.

Нещо външно, обаче, би било Моето само тогава, ако мога да приема, че е възможно да бъде ощетен чрез употребата от друг на една вещь, макар и да не съм в нейно владение. Следователно, противоречи на само себе си да имаш нещо външно като Своето, ако понятието „владение” не би било годно да има различен смисъл, а именно на сетивно и на умопостижимо владение¹. И така, че в първия случай да може да се разбира физическото владе-

¹ des intelligiblen Besitzes;

ние, в другия случай, обаче, едно чисто правно владение на същия този предмет.

Изразът „предметът е извън мен” може да означава: първо, че той е различен от мен (от субекта), или второ, че е предмет, който се намира на някакво друго място (*positus*)² в пространството или във времето. Само взето в първия смисъл, владението може да бъде разглеждано като владение по разума; във втория смисъл, обаче, владението би трябвало да се нарича емпирично. Едно интелигибелно

VI 246

владение (ако такова е възможно): това е владението без държане (*detentio*)³ на предмета.

² pono: поставям, слагам, разполагам; поставям в някакво определено положение;

³ detineo: държа здраво; задържам;

§ 2.

Правният постулат на практическия разум.

VI 246

Възможно е да имам като Мое всеки външен предмет на избора¹ ми. Затова противоположна ще бъде максимата, според която, ако стане закон, предметът на избора, сам по себе си (обективно) да трябва да няма собственик (*res nullius*)².

Предметът на моя избор е нещо, чието ползване е физически по силите ми. Да речем, че предметът — по някакви правни съображения — не трябва да е в моя власт, т. е., да не може (ще е неправомерно) употребата му да съществува съвместимо със свободата на всеки според един всеобщ закон. В такъв случай свободата сама би лишила себе си от някакъв предмет на своя избор. Така годни за ползване предмети биха били поставени извън всякаква възможност за ползване, т. е. в практически смисъл биха били унищожени и превърнати в *res nullius*. И това би станало, макар и изборът — *formaliter* при ползването на вещите — да е съвместим с външната свобода на всеки според универсални закони. Чистият практически разум не поставя в основата на действието на избора никакви други, освен формални, закони. Той, следователно, се абстрахира от материята на избора, т. е. от различните свойства на обекта, доколкото последният е само предмет на избора. Така, разумът — с оглед на някакъв такъв пред-

¹ Willkür;

² ничия вещ;

мет — не може да съдържа никаква абсолютна забрана за употребата на избора, защото това би противоречило на външната свобода със самата себе си. А предмет на моя избор е това, за което притежавам физическата способност да го използвам по мое усмотрение, чието ползване е в моя власт и по моите сили³ (*potentia*)⁴. От избора, все пак, трябва да различаваме, дали имаме в своя власт⁵ същия този предмет (*in potestatem meam redactum*)⁶, тъй като това предполага не само една способност, но също така и акт на избора. Обаче, за да мога да мисля нещо като предмет на избора си, достатъчно е да имам съзнанието, че той се намира в границите на моите възможности. Следователно, това е една *a priori* предпоставка на практическия разум, а именно да разглежда и третира всеки един предмет на моя избор като обективно възможно Мое и Твое.

VI 247

Този постулат може да се нарече „разрешаващ закон” (*lex permissiva*) на практическия разум. Същият постулат ни дава правомощие, което не бихме могли да изведем единствено от понятията на правото въобще. С казаното правомощие ние възлагаме на Другите задължение, което те иначе не биха имали, а именно: „Да се въздържат от употребата на определени предмети на нашия избор, защото ние вече сме ги взели в наше владение”. Разумът изисква да се спазва това като основен принцип и го изисква именно като практически разум, разширяващ себе си чрез този априорен постулат.

³ in meiner Macht;

⁴ сила, възможност;

⁵ in meiner Gewalt;

⁶ potestas: власт, господство, позволение;
redigo: докарвам, възвръщам; събирам пари;

§ 3.

VI 247

Този, който твърди, че има като Свое някакъв предмет, трябва да се намира в негово владение. И, ако не е в такава владение, той не би могъл да бъде ощетен от това, че някой Друг без негово съгласие употребява казания предмет. Защото, ако нещо въздейства върху предмет, който е извън субекта и по никакъв начин не е свързан правно с него, това не би могло да засегне самия него (субекта) и да му стори нещо неправомерно.

§ 4.

Изясняване на понятието за външното Мое и Твое.

VI 247

Външните предмети на моя избор могат да бъдат само три, а именно:

- 1) Една (телесна) вещ извън мен;
- 2) Изборът на някой Друг към определено действие (*praestatio*);
- 3) Състоянието на някой Друг по отношение на мен.

Тези предмети разглеждаме — в отношението им с мен по законите на свободата — съгласно категориите на субстанцията, причинната връзка и общността.

А) Не мога да нарека някакъв предмет в пространството (една телесна вещ) мой, освен ако, дори и да не го владее физически, мога да твърдя, че съм в някакво друго негово действително (следователно, не физическо) владение. Така, няма да нарека една ябълка моя само за това, че я държа (владее физически) в ръката си, а когато мога да кажа: „*В нейно владение съм, макар и да не е в ръката ми, а да съм я поставил някъде другаде, където и да било.*” По същия начин аз няма да мога да кажа за терена, на който съм се настанил, че поради това е мой. Мога да кажа, че е мой, само ако мога да твърдя: „*Той и тогава ще е в мое владение, даже и когато съм напуснал това място*”. Защото този, който —

VI 248

в първия случай (на емпиричното владение) —иска да отскубне ябълката от ръката ми или да ме измъкне от би-вака ми, би ме ощетил, разбира се, с оглед на вътрешното Мое (на свободата), но не и на външното Мое. Последното би било, само ако аз мога да твърдя, че и без да съм в държание на предмета, съм в негово владение. И, ако не е така, не бих могъл, следователно, също и да нарека мои тези предмети (ябълката и мястото, на което съм се настанил).

Б) Аз не мога да нарека Мое извършването на някакво действие посредством избора на някой Друг, ако само считам, че то преминава в мое владение наедно с обещаването му (*pactum re initum*)¹. Това ще мога да кажа, само ако мога и да твърдя, че съм във владение на избора на Другия (да определя този избор към изпълнението), дори и времето на изпълнението все още да предстои. Тогава вече обещаването на това изпълнение ще принадлежи към имуществото ми² (*obligatio activa*). Така аз ще мога да го причисля към Моето, и то не само тогава, когато обещаното го имам вече в мое владение (както в първия случай), но също и когато още не го владее. Следователно, аз ще трябва да мога да се считам, че съм във владение на този предмет независимо от ограничаващото времево условие, т. е. независимо от емпиричното владение.

В) Аз не мога да кажа, че една жена, едно дете, един домашен прислужник и, въобще, което и да е друго лице,

¹ договор сключен чрез вещта; като по силата на сключен и осъществен вече договор; такъв е реалният договор, който за действителността си изисква и предаване на вещта; по-нататък в текста под *pactum re initum* Кант обикновено има предвид реалния договор;

іneo: сключвам (договор, мир);

² zur Habe und Gut;

принадлежи към Моето затова, че сега им разпореждам като на принадлежащи към домакинството ми, нито пък, защото ги държа със сила и под моя власт заключени в килера³. Ще мога, обаче, да ги считам Мои, ако те, дори и да са се изплъзнали от моя контрол, и аз, следователно, не ги (емпирично) владее, но въпреки това мога да кажа *„Аз ги владее и само чрез моята воля, щом като те съществуват някъде и когато и да е: следователно, в чисто-правен смисъл“*. И, само доколкото мога да твърдя това, те ще ми принадлежат като Мои.

³ im Zwinger;

§ 5.

Дефиниция на понятието за външното Мое и Твое.

VI 248

Номиналната дефиниция, т. е. тази, която е достатъчна само за различаването на обекта от всички останали и произтича от изчерпателното и определено изложение на понятието, би била следната: „*Външното Мое е това намиращо се извън мен, за което*

VI 249

да ми се пречи да го използвам по мое си усмотрение, би ме увреждало (би уронвало свободата ми, която може да съществува съвместно със свободата на Всеки според един всеобщ закон)”. Реалната дефиниция, обаче, на това понятие, т. е. тази, която е необходима и за дедукцията му (за познанието на възможността на предмета), ще гласи така: „*Външното Мое е това, за което, ако ми се пречи за неговото използване, това би представлявало увреждане, макар и да не съм пряко в негово емпирическо владение (да не съм държател на предмета)*”. Ако външният предметът, обаче, трябва да бъде наречен мой, аз трябва да съм в някакво негово владение, защото иначе този, който въпреки волята ми въздейства на предмета, не би въздействал и върху мен, и, следователно, не би ме увреждал. Значи, от § 4 следва, че, ако ще трябва да има някакво външно Мое или Твое, е необходимо предварително да се приеме за възможно умозрително владение¹

¹ intelligibler Besitz;

(possessio² noumenon); Тогава емпиричното владение (държането) ще е само владение в явлението (*possessio phaenomenon*), макар и предметът, който владее, да не се разглежда тук, както се прави в Трансценденталната аналитика³, като явление, а като вещь за себе си. Защото в Трансценденталната аналитика разумът има за предмет теоретичното познание на естеството на нещата и докъде би могъл да стигне в тази насока; докато тук разумът се занимава с практическото определяне на избора според законите на свободата, независимо от това, дали обектът е познаваем чрез сетивата или само чрез чистия разум. А правото е именно такова чисто практическо понятие на разума за подчинения на законите на свободата избор.

Тъкмо затова не е издържано да се казва: „*Право върху този или онзи предмет*”, а по-добре е: „*Предметът е владян в правен смисъл*”. Защото „право” означава наличието на интелектуално владение върху даден обект; изразът „*да владее владение*”, обаче, би бил без смисъл.

² владение;

³ Виж „Критика на чистия разум”, превод на Ц. Торбов, второ фототипно издание на БАН, София 1992 г., стр. 139 и сл.;

§ 6.

Дедукция на понятието на чисто правното владение върху външните предмети (*possessio noumenon*).

VI 249

Въпросът „Как е възможно външното Мое и Твое?“ се свежда до следния: „Как е възможно едно чисто правно (умопостигаемо) владение?“ А този въпрос, пък, води до третия: „Как е възможно едно *a priori* синтетично правно положение?“

Всички правни положения са априорни положения, защото са закони на разума (*dictamina¹ rationis*)². Априорното правно положение за емпиричното

VI 250

владение е аналитично. Защото то не казва нищо повече, освен това, което следва по закона на противоречието от емпиричното владение. А то е, именно, че ако аз съм държател на една вещ (значи, физически свързан с нея), субектът, който въздейства на тази вещ без моето съгласие, (напр., изтръгва ябълката от ръката ми) засяга и уронва вътрешното Мое (моята свобода). По този начин той със своята максима стои в пряко противоречие с аксиомата на правото³. Положението, следователно, за емпиричното

¹ правило, произнасяне от авторитет/авторитетно място;

² *dictamina rationis* — повели на разума;

³ „Правото, следователно, е понятието за съвкупността от условията,

правомерно владение, не излиза извън понятието на правото на субекта по отношение на самия себе си.

От друга страна, положението за възможността да владее една вещ извън мен — след абстрахиране от всичките условия на емпиричното владение във времето и пространството (т. е. предпоставянето на възможността за *possessio noumenon*) — излиза извън казаните ограничителни условия на емпириката. И, тъй като установява владението и без държане като необходимо за понятието на външното Мое и Твое, това положение е синтетично. Така то възлага на разума задачата да покаже, как е възможно едно такова положение *a priori*, което да се разширява извън понятието за емпиричното владение.

По този начин, например, встъпването във владение на отделен самостоятелен участък земя ще представлява акт на частен избор, без да бъде, все пак, самоуправство. Владелецът основава действието си на общото по рождение владение на земята и на съответстващата му *a priori* всеобща воля за разрешено частно владение (защото в противен случай и ако противното стане закон, незаетите вещи сами по себе си биха станали безстопанствени). Затова в случая субектът придобива чрез първото владение първично един определен терен. В резултат на това той по право (*iure*) се противопоставя на всеки друг, който би го възпрепятствал в частната употреба на тази земя, макар че в естественото състояние на обществото да не може да направи това по правен път (*de iure*), защото тогава все още няма никакъв публичен закон.

Например, определен терен е считан или обявен за свободен, т. е. открит всекиму за употреба. Това не би могло,

при които изборът на индивида може да бъде съвместим с избора на друго съобразно универсалния закон на свободата.”: Виж по-горе VI 229 „Б. Що е това право”;

все пак, да означава, че той е такъв по природа и изначално, преди какъвто и да е правен акт. Защото и това също представлява едно отношение към вещите, именно към земята, отношение, което отказва всекиму да я владее поотделно; тази свобода на терена представлява забрана за всеки човек да се ползва от него частно. А за това се изисква съвместно и общо владение на същия терен, което не може да стане без договор. Един поземлен участък, обаче, който може да бъде свободен по този начин само чрез такъв договор, трябва да е в действителното владение на всичките тези (взаимно свързани) субекти, които взаимно помежду си забраняват или отнемат един на друг личното ползване на въпросната земя.

VI 251

Тази оригинерна⁴ общност на земята и — от тук — също и на вещите върху нея (*communio fundi originaria*)⁵, представлява идея, която има обективна (правно-практическа) реалност. Тя е напълно различна от идеята за първобитната общност на вещите (*communio primaeva*)⁶, която си е една измишльотина. Защото първобитната общност би трябвало да е основана от някого и да произтича от договор, с който всеки да се е отказал от частното владение и всеки Един, чрез съединяване на собственото си владение с това на всеки Друг, да превърнат тези частни владения в общо владение. А за това би трябвало историята да ни даде някакво доказателство. Да се разглежда, обаче, един такъв процес като първоначално встъпване във владение на вещите и че върху него може и трябва да се изгражда отделното владение на всички люде: това би

⁴ ursprüngliche;

⁵ *communio fundi originaria* оригинерна общност на земята; *originarius*: първоначален; природен, по произход; туземец;

⁶ *primaevus*, a, um — много млад, юношески, детски;

било едно противоречие.

От владението⁷ (*possessio*) следва да се различава седалището⁸ (*sedes*)⁹. Също така следва да различаваме и завладяването на земята с намерение за придобиване от заселването или от селението, (*incolatus*¹⁰). Последното представлява едно продължително частно владение на някакво място, зависещо от присъствието на субекта върху него. Тук не става дума за заселване¹¹ като вторичен правен акт, който се осъществява след влизането във владение, а пък може и въобще да не се осъществи; защото заселването не е някакво първоначално владение, а е изведено от съгласието на Другите.

Чистото физическо владение (държането) на земята представлява вече право за някаква вещ, макар и да не е достатъчно, за да я разглеждам като Мое. По отношение на Другите то ще бъде (доколкото им е известно) първо владение, в съгласие със закона на външната свобода и същевременно съдържащо се в първоначалното съвместно общо владение. Последното пък от своя страна съдържа *a priori* основанието за възможността на едно частно владение. Следователно, да се пречи на първия държател на земния участък при неговото ползване: това представлява увреждане. Първото встъпване във владение има, следователно, своето правно основание (*titulus*¹² *possessionis*) в оригинерното съвместно владение. Така изразът: „*Блазе му на владеещия!*”¹³ (*beati*

⁷ Besitz;

⁸ Sitz;

⁹ седалище, местожителство;

¹⁰ заселничество, жителство;

¹¹ Така превеждам „Niederlassung”, в английския превод е „domiciliary settlement”, а в руския – „поселение”;

¹² правно основание;

¹³ wohl dem, der im Besitz ist;

possidentes!)¹⁴ — защото никой не е задължен да легитимира владението си — изразява един основен принцип на естественото право, установяващ първото влизане във владение като правно основание за придобиването на собствеността, на което може да се опре всеки първи владелец.

В едно теоретическо априорно основоположение трябва

VI 252

(следвайки Критиката на чистия разум) под даденото понятие да бъде подведен и някакъв наглед *a priori*, значи и нещо добавено към понятието за владение на предмета. При практическото основоположение, обаче, се процедира по обратния път: всички условия на нагледа, които обосновават емпиричното владение, трябва да бъдат отстранени (да се абстрахираме от тях). Така ще постигнем разширение на понятието за владението отвъд и над това на емпиричното. И тогава ще можем да кажем, че всеки един външен обект на избора може да бъде причислен към правното Мое, стига (и само доколкото) го имам под моята власт, без да съм в неговото държане.

Възможността за едно такова владение и на дедукцията на понятието на неемпирично владение се основават на правния постулат на практическия разум: „*Правен дълг е да постъпиш спрямо Другите така, че Външното (годното за употреба) да би могло да стане Свое на когото и да било*”. Този постулат е свързан с експозицията на последното понятие за владението, което основава външното Свое само върху не-физическото владение. Възможността на последното, обаче, не може да бъде до-

¹⁴ Блажени са владеещите!;

beatus: богат, щастлив, доволен, блажен;

казана или разбрана сама за себе си (тъкмо защото се касае за понятие на разума, на което не може да бъде даден никакъв кореспондиращ наглед), а е една непосредствена последица от споменатия постулат. — Защото, щом като е необходимо да се постъпва съгласно споменатото правно основоположение, трябва да е възможно и интелигибелното условие (на едно само правно владение). — Никому не бива да се вижда странно, че теоретическите принципи на външното Мое и Твое ги няма при интелигибелното и не предлагат никакво разширено познание. Така е, защото понятието на свободата, на което Моето и Твоето се основават, не е годно да получи теоретична дедукция на своята възможност. За понятието на свободата може да се заключи само от практическия закон на разума (от категорическия императив), като за нещо произведено от него.

§ 7.

Прилагане на принципа за възможността на външното Мое и Твое върху предметите на опита.

VI 252

Понятието „*чисто правно владение*” не е емпирично (не е зависимо от условията на времето и пространството). Същевременно, обаче, то има

VI 253

практическа реалност, т. е. трябва да бъде приложимо към предмети на опита, чието познание зависи от споменатите условия. — С правното понятие за възможното външно Мое и Твое по отношение на пространствените и времеви условия се процедира така: Понятието за правото, което лежи само в разума, не може непосредствено да бъде приложено върху емпирични обекти и върху понятието за емпиричното владение. То най-напред трябва да бъде отнесено към чистото познавателно понятие на едно владение изобщо. И то така, че вместо държането (*detentio*) като емпирична представа на владението, да мислим абстрахираното от всички условия на пространството и времето понятие за притежаването¹, а предметът — като намиращ се в моя власт (*in potestate mea positum esse*). И тогава изразът „*външно*” няма да означава пребиваване на предмета на някакво друго място, различно

¹ Begriff des Habens;

от това, където се намирам, нито пък, че решението на моята воля за приемане на предложението като във време, различно от това на самото предложение; „външно” ще означава само един различен от мен предмет. И, така, практическият разум чрез правния закон изисква да мисля Моето и Твоето, както и тяхното владение, в приложението им към предметите не според сетивните условия, а независимо от тях. Защото се касае за определяне на избора според законите на свободата, при което под правните понятия може да бъде субсумирано само едно разсъдъчно понятие. Следователно, аз ще кажа: Аз владее една нива, макар тя да е на друго място от това, където аз действително се намирам. Тук става дума само за едно интелектуално отношение към обекта, за това, доколкото той се намира под моята власт (едно разсъдъчно понятие за владението, което е независимо от пространствените условия). Този предмет е мой, защото моята определяща неговата употреба — каквато и да би била тя — воля не противоречи на закона за външната свобода. Практическият разум се абстрахира от владението на този предмет на моя избор в явленията (от държането). Вместо това, той изисква да мислим владението според понятията на разсъдъка, не според емпирични понятия, а според такива, които *a priori* могат да съдържат условията на владението. В това именно лежи основанието, че едно такова понятие на владението (*possessio noumenon*) има силата на универсално законодателство. То се съдържа в израза: „Този външен предмет е мой”, като чрез него на всички останали се възлага задължението — което те иначе не биха имали — да се въздържат от употребата на този предмет.

Начинът, следователно, да бъде притежавано като Свое нещо, което е извън субекта: това е чисто

VI 254

правната връзка на волята на субекта със съответния предмет, според понятието за едно интелигибелно владение и независимо от отношението към него във времето и пространството. Така, един поземлен терен — като нещо външно — не е Мой затова, защото го заемам с тялото си (защото това тук ще се отнася само до моята външна свобода, т. е. до владението на самия мене си, а не до някакво нещо извън мен, и е, следователно, само едно вътрешно право). А когато владее терена, макар и да съм го напуснал и да се намирам на друго място, само тогава това ще бъде мое външно право. И този, който иска да направи от наличното заемане на този терен от моята личност едно условие да имам същия като Мое, ще трябва да твърди, че не е възможно да имам нещо външно като Свое (което противоречи на постулата в § 2). Или пък трябва да изисква, че аз, за да мога да имам тази вещ като моя, трябва да бъда едновременно на две места; а това ще означава все едно да каже, че аз би следвало да се намирам и да не се намирам на едно и също място, с което сам на себе си ще противоречи.

Този начин на аргументиране може да се приложи и за случая, когато аз съм приел някакво обещание. Моето притежание и владение върху обещаното няма да се отмени в резултат на това, че обещаващият, който преди е казал: „*Нека тази вещ да бъде Твоя*”, след някое време, пак за същата вещ, се отметне „*Сега искам вещта да не бъде Твоя*”. Защото при такива интелектуални отношения нещата стоят така, като че ли споменатият субект изказва две декларации — без интервал във времето помежду им — на своята воля, а именно: „*Нека вещта бъде Твоя*” и „*Тази вещ да не бъде Твоя*”; това ще е нещо явно противоречиво.

Същото важи и за понятието на правното владение върху едно лице, като към принадлежащо към Своего на субекта (неговите жена, дете, ратай): Тази домашна общност и взаимното владение на състоянието между всички нейни членове не се отменя от правомощията на всеки от тях да се отдели пространствено от другите. Така е, защото това, което ги свързва, е едно правоотношение. И в този случай външното Мое и Твое, също като в предишните случаи, почива изцяло върху предпоставката за възможността на едно чисто владение на разума без държане.

Критиката на правно-практическия разум, който се съдържа в понятието за външното Мое и Твое), се налага, собствено, поради една антиномия на положенията за възможността на владение без държане. Т. е. поради неизбежната диалектика, в която тезис и антитезис изпадат, като

VI 255

и двата имат еднакви претенции за валидност по отношение на две противоречащи си условия. Защото разумът е принуден при своята практическа (отнасяща се към правото) употреба да прави разлика между владението като явление и владението мислимо само чрез разсъдък.

Тезисът е: Възможно е да имам нещо Външно като Моето, макар и да не съм в негово владение.

Антитезисът е: Не е възможно да имам като Моето нещо външно, ако не съм в негово владение.

Решението е: И двете положения са верни. Първото е вярно, ако под „владение” разбираме емпиричното владение (*possessio phaenomenon*). Второто е вярно, ако под същата дума разбираме чистото умопостигаемо владение

(possessio noumenon).

Възможността, обаче, на едно интелигибелно владение, а с това и на външното Мое и Твое, не може да бъде онагледена. Тя трябва да бъде изведена от постулата на практическия разум. При това, специално за забелязване е, че разумът, без нагледи, без дори и наглед *a priori*, се разширява чрез оправомощеното от закона на свободата абстрахиране от емпиричните условия и така може да построява синтетични априорни правни положения. А тяхното доказателство с оглед на практиката може да се изведе по аналитичен път (което скоро ще покажем).

§ 8.

**Да се притежава нещо външно като
Свое е възможно само в правно
състояние на обществото, намиращо се
под една публично-законодателна власт,
т. е. в гражданското състояние.**

VI 255

Ако заявя (с думи или с действия), че искам нещо външно да бъде Мое, то аз заявявам, че е задължително за всеки Друг да се въздържа от употреба на предмета на моя избор. Това ще бъде една обвързаност, която никой не би имал без този мой правен акт. Но в тази моя претенция се съдържа заедно с това и признанието, че съм обвързан — реципрочно спрямо всеки Друг с оглед на неговото външно Свое — към еднакво такова въздържане. Защото обвързаността в случая произлиза от универсалното правило на външното правоотношение. Не съм задължен, следователно, да оставя непокътнато външното Свое на Другия, ако всеки Друг не ми е осигурил насреща, че и той

VI 256

ще се придържа към същия този принцип с оглед на Моето. Това подsigуряване не изисква никакъв специален юридически акт, а се съдържа в понятието на външното правно задължение по силата на универсалността, вкл. и реципрочността, на обвързаността, която произтича от всеобщото правило. Едностранната воля относно едно

