

Имануел Кант

**ЗА ШИРОКО
РАЗПРОСТРАНЕНИЯ ИЗРАЗ:
ТОВА МОЖЕ И ДА Е ПРАВИЛНО
НА ТЕОРИЯ, НО НЕ СТАВА
ЗА ПРАКТИКАТА (1793 г.)**

**Превод от немски
Божидар Иванов Гумнеров**

София, 2016

Immanuel Kant

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie
richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)

Имануел Кант

За широко разпространения израз: Това може и да е
правилно на теория, но не става за практиката (1793 г.)

© Божидар Гумнеров – превод, 2016

Издателство Фараго

ISBN 978-619-206-040-4

Имануел Кант

**ЗА ШИРОКО
РАЗПРОСТРАНЕНИЯ ИЗРАЗ:
ТОВА МОЖЕ И ДА Е ПРАВИЛНО
НА ТЕОРИЯ, НО НЕ СТАВА
ЗА ПРАКТИКАТА (1793 г.)**

**Превод от немски
Божидар Иванов Гумнеров**

София, 2016

СЪДЪРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| От преводача..... | 7 |
| УВОД (VIII 275)..... | 11 |
| Част I. За отношението въобще в морала на теорията към практиката (В отговор на някои възражения от Г-н професор Гарве) (VIII 278)..... | 16 |
| Част II. За отношението на теорията към практиката в правото на държавата (Срещу Хобс) (VIII 289)..... | 33 |
| Част III. За отношението на теорията към практиката в международното право. Разгледано от универсално филантропична, т. е. космополитическа гледна точка (Срещу Мозес Менделсон) (VIII 307)..... | 62 |

ОТ ПРЕВОДАЧА

Този превод съм направил от оригинал на немски език на *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)*, по изданието на Пруската академия на науките, Берлин, на Събраните съчинения на Кант от текста, намиращ се в том VIII (*I. Kant, AA¹ VIII*), 1912 г. Ползвал съм дигиталното издание (*Immanuel Kant – Werke auf CD-ROM – Kant im Kontext III, Komplettausgabe 2009*). Издателите на това издание са *Karsten Worm* и *Susanne Boeck²*.

При превода съм сверявал с превод на руски език (*О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (1793)*, пер. Н. Вальденберг, 1913, издателство социально-экономической литературы «Мысль», Москва, 1965 год. под редакцията на В. Ф. Асмус), както и с превода на английски език (*On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice*, издаден и отпечатан в Англия през 1996 г. от Cambridge University Press, Paperback ISBN: 9780521654081, публикувана Online през м. юни 2012 г., Online ISBN: 9780511813306).

В превода съм посочил и номера на страницата на оригинала. Така текстът под VIII 287 е приблизително преводът от оригиналния немски текст, намиращ се на стр. 287 на том VIII, 1912 г., от Събраните съчинения на Кант, Академическото издание; в книгата на превода страниците си имат своята поредица. Забележките на автора под

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

² <http://www.infosoftware.de>

линия са дадени на съответната страница като Footnotes, като съм ги отличил със звездичка от също така ситуираните бележки на преводача.

Този труд се поставя при класифицирането му от изследователите на Кант в два раздела: 1. Малки писания (Kleine Schriften) и 2. Политически писания (Politische Schriften); появява се най-напред през септември 1793 г. в издаваното от Йохан Ерих Бистер (Johann Erich Biester) Берлинско месечно списание (Berlinische Monatsschrift), като с него Кант отговаря на критиката, която получава³ за своето разбиране за етиката от Христиан Гарве⁴. В своята критика Гарве упреква Кант, че неговата етика била твърде абстрактна и не ставала за практиката, тъй като предлагала безусловни задължения без оглед на чувството. По-нататък Кант разширява своя отговор, като представя както изложение за политическата философия на тема държавно право, с подзаглавие *Срещу Хобс (Gegen Hobbes)*, така и друго – на тема международно право, с подзаглавие *Срещу Мозес Менделсон (Gegen Moses Mendelssohn)*.

Кант защитава своя метод да развива априорни правила на етиката от чистия разум и подчертава същевременно, че тези правила имат ясно определени отношения към чувствата: в етиката (**част I**), както и във вътрешно-политическия живот (**част II**), така и в международните отношения (**част III**). Според Кант морално-нравственото

³ *Есета върху разни предмети на морала и литературата* от Христиан Гарве, Част първа, стр. 111 до 116 (*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur*, von Ch. Garve. Erster Teil, S. 111 bis 116).

⁴ Вижте https://en.wikipedia.org/wiki/Christian_Garve, както и http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2022/%D0%93%D0%90%D0%A0%D0%92%D0%95

задължение (дългът) не измества естествените подтици на постъпката, а само ги регулира, така че да могат да бъдат преследвани съответно премерени. А като опосредстваща сила между теорията и практиката служи способността за съждение.

Дълга признателност на приятелите от фирма „Скорпион шипинг“ ООД, без чиято помощ и толерантност нямаше да извърша този превод. Благодаря и на ЕТ „Ханс – Иван Гумнеров“, който финансира (спонсорира) настоящето издание.

София, 2016 г.

Божидар Иванов Гумнеров

ЗА ШИРОКО РАЗПРОСТРАНЕ- НИЯ ИЗРАЗ: ТОВА МОЖЕ И ДА Е ПРАВИЛНО НА ТЕОРИЯ, НО НЕ СТАВА ЗА ПРАКТИКАТА (1793 г.)

УВОД

VIII 275

Теория наричаме понятийната съвкупност от правила, дори и практически такива, ако тези правила биват мислени като принципи в някаква определена всеобщност, като при това бива абстрахирано от множеството условия, които все пак необходимо влияят върху тяхното приложение. Обратно, наричаме практика не всяко занимание, а само такова целево действие, което бива мислено като спазване на определени представени обобщено принципи на действието.

Очевидно е, че – колкото и пълноценна да е теорията – е необходимо между нея и практиката да има и още един междинен член за свързване и преход от едната към другата, защото към разсъдъчното понятие, което съдържа правилото, трябва да се добави и един акт на способността за съждение, посредством който практикът ще различи дали конкретният случай попада, или не, под правилото и, тъй като за способността за съждение не могат да бъдат дадени правила, според които да се ръководи при субсумирането (защото това би водило до безкрай), затова е възможно да се срещнат теоретици, които в целия

си живот не могат да бъдат практични, тъй като не им достига способност за съждение: така е например с лекари или юристи, преминали иначе добра школовка, които обаче, когато трябва да дадат експертно мнение, не знаят какво да правят. Но и там, където се среща този природен дар, там пък може да има недостатък в предпоставките; т. е. теорията може да е непълна и допълването ѝ да става само чрез нови експерименти и придобит опит, от които завършилият своето образование лекар, селскостопански специалист или икономист може и трябва да си изведе нови правила и да направи пълноценни своите теоретични познания. В такива случаи причината не е в теорията, че била непригодна за практиката, а в това, че няма достатъчно теория, поради което въпросният човек следва да я учи от опита; тази теория си е истинска теория, макар и самият субект да не я представя като учител систематично в универсални положения и следователно няма да може да претендира за титлата на теоретик-лекар, теоретик-селскостопански специалист и т. н.

VIII 276

Следователно никой няма да може да се представя за печен практик в някоя наука и същевременно да презира теорията, без да се изложи като невежа в професията си; като при това си вярва, че ще може – пипнешком чрез експерименти и придобиване на опит, без да си е събрал определени принципи (които са тъкмо това, което се нарича теория) и без да има представа за своята професия в нейната цялост (която, като се обработва методично, се нарича система) – да стигне по-далече, отколкото би успяла да го доведе теорията.

Между другото, по-леко се понася, когато някой *незнайко* представя теорията като ненужна и излишна за

своята несъстоятелна практика, отколкото когато някой умник признава и нея, и нейната стойност, но за школото (само за упражняване на ума), а същевременно пък и твърди, че нещата стояли съвсем другояче в практиката, че когато човек навлезе след училището в живота, осъзнавал, че е преследвал празни идеали и философски блянове; с една дума, това, което звучи добре на теория, не било валидно за практиката. (Често това бива изразено и така: *това или онова положение важи in thesi, не обаче и in hypothesi.*) А емпиричният механик, който отхвърля общата механика, както и артилеристът – математическото учение за балистиката при бомбардирането, с думите, че на теория тези неща умно са си били измислени, на практика обаче това не било валидно, защото при практикуването опитът давал съвсем други резултати от това, което сочи теорията, ще бъдат само осмени (защото, ако към механиката се добави още и теорията на триенето, а към балистиката – съпротивлението на въздуха, т. е. се прибави още повече теория, резултатите биха съвпадали с резултата от опита). Само че нещата са поставени различно при теорията, която се отнася до предмети на нагледа, отколкото при такава, в която предметите са дадени само с понятия (с обекти на математиката и обекти на философията): последните наистина може би ще могат да бъдат мислени съвсем добре и да са безукорни (от страна на разума), но пък може би въобще няма да могат да ни бъдат дадени |във времето и пространството|, а да са само празни идеи, ползата от които ще е никаква или дори вредна за практиката. Така, в такива случаи, споменатият широко разпространен израз би могъл да бъде съвсем правилен.

Но в теорията, изградена върху понятието за дълг, отпада безпокойството за негова празна идеалност.

VIII 277

Защото не би ни било дълг да се стремим към определено въздействие на нашата воля, ако то не е възможно в опита (това въздействие може да бъде мислено като осъществено, или постоянно приближаващо се до осъществяване); и само за такъв вид теория става дума в настоящата разработка. Защото, за посрамване на философията, нерядко казват, че това, което за нея можело и да е правилно, било невалидно за практиката: и това се поднася в един надменен, пренебрежителен тон, изпълнен с високомерие, та чрез опита да се бил реформирал разумът и то тъкмо в областта, където той залага най-съкровената си чест; освен това и с арогантно мъдруване да си мислят, че със своите вперени в опита къртичи очи могат да виждат по-далеч и по-сигурно, отколкото с очите, с които е надарено съществото, което е създадено да стои право и да гледа в небесата.

Тази максима – станала твърде разпространена в нашите многословни и бездейни времена – нанася най-голяма вреда, когато засяга нещо морално (добродетелен или правен дълг). Защото тук имаме работа с канона на разума (в практическата област), където стойността на практиката почива изцяло върху нейното съответствие с положената в основата ѝ теория, и всичко ще е загубено, ако емпиричните – и затова случайни – условия на прилагането на закона станат условия на самия закон и така някаква определена практика, изградена въз основа на вероятен според досегашния опит резултат, ще бъде оправомощена да управлява създадена за самата нея теория.

Подразделянето на тази студия правя според трите различни гледни точки, от които почитеният, храбро отри-

чащ теории и системи мъж обикновено преценява своя предмет, т.е. тройко: 1) като частна личност и същевременно като човек на делото; 2) като държавник; 3) като космополит (или изобщо като гражданин на света). Тези три персони са единни при атаките си срещу школския учен, който за всичките тях и за тяхно добро разработва теориите, както и, тъй като си въобразяват, че разбират нещата по-добре от него, го прашат – като някакъв негоден за практиката педант, стоящ на пътя на придобитата им от опита мъдрост – обратно в неговото школо (*illa se iactet in aula!*⁵), където му е мястото.

Ще представим, значи, отношението на теорията към практиката в три раздела, а именно: *първом*, в морала изобщо (с оглед на благо за всеки отделен човек), *на второ място*, в политиката (относително благо на държавите) и *трето*, в космополитически аспект (с оглед на благо на човешкия род в неговата цялост, разглеждан в прогреса му към това благо в поредицата на всички бъдещи времена).

VIII 278

А заглавията на разделите ще изразяват – изхождайки от основания, които произтичат от самата разработка – отношението на теорията към практиката в морала, в държавното право и в международното право.

⁵ Б. пр.: На това място е поставена забележка под линия, превеждаща текста:

в руския превод, на стр. 64, така: «... *пусть величится в этом чертоге [Эол]*» (Вергилий, Енеида. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева, М. – Л., Academia, 1933, стр 55);

и в английския превод, на стр. 281, така: *Let him lord it there in his own court!* Virgil Aeneid I.140.

I.

ЗА ОТНОШЕНИЕТО ВЪОБЩЕ В МОРАЛА НА ТЕОРИЯТА КЪМ ПРАКТИКАТА (В отговор на някои възражения от Г-н професор Гарве)*⁶

VIII 278

Преди да стигна до същинския спорен проблем за това, което при употребата на едно и също понятие може да е валидно само за теорията или за практиката, налага се да съпоставя моята теория, каквато съм представил вече другаде⁷, с представата, която дава за нея Г-н Гарве, за да видим най-напред дали се разбираме един друг.

А. Аз бях обявил морала привременно като въвод към една наука, която ни учи не как да станем щастливи, а как да бъдем достойни за щастливост**⁸. При това не

⁶ **Есета върху разни предмети на морала и литературата* от Христиан Гарве, Част първа, стр. 111 до 116 (*Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur*, von Ch. Garve. Erster Teil, S. 111 bis 116). Считам оспорването на моите положения от този достоен човек за възражения срещу това, за което той (надявам се) желае да се разбере с мен; а не за нападки, които – като негативни твърдения – да възбуждат защита, на която тук не й е мястото, нито пък съм склонен към такава.

⁷ Б. пр.: *другаде* – Вижте *Критика на практическия разум*, София 1974 г., издателство на БАН в превода на проф. Цеко Торбов и по-специално стр. 159 и сл. и 174–184.

⁸ **Достойнството да бъдеш щастлив е това, почивашо на самата

бях пропуснал да забележа, че по този начин не се внушава на човека, че когато работата дойде до изпълнение на дълг, следва да се откаже от своята естествена цел, от щастливостта; защото той – както въобще и никое крайно разумно същество – не го може това, а само трябва, когато се яви повелята на Дълга, напълно да се абстрахира от този аспект; въобще не трябва да прави от тази естествена цел условие за изпълнението на предписания му от разума закон;

VIII 279

дори да се постарее, доколкото му е възможно, да се увери, че никакви извлечени от нея цел и мотиви не са се намесили незабележимо при определянето на дълга: което се постига, като по-добре е дългът да се представя като свързан с понасяне на жертви, каквито неговото спазване (добродетелта) изисква, отколкото с ползите, които то ни носи: за да си представим повелята на дълга в нейния пълен, изискващ безусловно подчинение и ненуждаещ се от никакво друго въздействие авторитет.

а. Това мое положение Г-н Гарве изразява така: *че съм бил твърдял, че спазването на моралния закон изцяло, без оглед на щастливостта, било единствената крайна цел за човека, че то би трябвало да се разглежда като един-*

собствена воля на субекта качество на личността, в съответствие с което всички цели на тази личност се съгласуват с всеобщия (и за природата, и за свободната воля) законодателен разум. Това качество е напълно различно от уменията да си осигуриш някаква сполука | *Glück*; в английския превод е *happiness*; в руския превод е *счастье*. [Защото човек няма да заслужава самата тази сполука, нито таланта, който му е дала природата за него, ако волята му е такава, че не е хармонизирана с волята, която единствено подхожда за едно всеобщо законодателство на разума и поради това не може да се съдържа в нея (т. е. противоречи на моралността).

ствената цел на Твореца. (Според моята теория нито моралността, нито щастливостта на човека сами за себе си представляват целта на Твореца, а такава е най-висшето възможно на света добро, което се състои в единението и съгласуваността на двете.)

Б. По-нататък аз отбелязах, че за понятието на дълга няма нужда да бъде поставена някаква специална цел в основата му, а по-скоро то води до една друга цел за волята на човека, а именно да действаме с всички сили за постигане на *най-висшето в света възможно благо* (на свързаната с най-чиста нравственост, всеобща и съответстваща ѝ щастливост в цялата вселена), което, бидейки само от една страна, не и от двете страни, в наша власт, изисква от разума с оглед на практиката вяра както в един морален световен Повелител, така и в един бъдещ живот. Не затова, че едва след като биха били предпоставени и двете, всеобщото понятие на дълга щяло да получи *устойчивост и твърдост*, т. е. някакво сигурно основание, както и изискуемата за мотив сила, а за да получи то за този идеал на чистия разум също така и някакъв обект*⁹.

⁹ *Необходимостта да се възприеме като крайна цел на всички неща едно върховно, а също така и възможно чрез нашето съдействие, благо в света е необходимост, произтичаща от недостиг не на морални мотиви, а на такива външни обстоятелства, при наличието на които единствено може да бъде създаден съобразно на тези мотиви един обект като цел сама по себе си (като морална крайна цел). Защото волята не може да бъде без никаква цел; макар че когато се касае само за законова принуда на постъпките, от целта трябва да се абстрахираме и да направим закона единственото определящо основание на волята. Не всяка обаче цел е морална (напр. не и тази към собствената щастливост), а тя трябва да е безкористна; и необходимостта от една възложена от чистия разум – обхващаща целостта на всички цели под един принцип – крайна цел (един свят като най-висшето, възможно също и чрез нашето съдействие благо) е една потребност

VIII 280

Защото сам по себе си дългът не е нищо друго, освен ограничаване на волята с условието на едно всеобщо, възможно посредством възприетата максима законодателство, предметът на волята или целта може да бъде какъвто си ще (включително също и щастливостта); от този предмет обаче, също както и от всяка цел, която човек може да има, в случая, напълно се абстрахираме. При поставянето на въпроса за принципа на морала учението за висшето благо – като окончателна цел на една определена от морала и съответстваща на неговите закони воля – може да бъде (като епизодично) съвсем подминато

на безкористната воля, разпростираща се и върху съблюдаването на формалните закони за създаването на един обект (най-висшето благо). Това представлява едно определение на волята от особен вид, а именно определение посредством идеята за цялостността на всички цели, в основата на което е заложено: че когато стоим в определени морални отношения с неща от този свят, ние трябва всячески да се подчиняваме на моралния закон; и към всичко това се прибавя още и дългът да действваме с всичките си сили да съществува едно такова отношение (свят, който да съответства на най-висшите нравствени цели). Тук човекът мисли себе си по аналогия с Бога, който, макар субективно да не се нуждае от никакви външни неща, все пак не може да бъде мислен, че се затваря в Себе си, напротив, Той е определен посредством самото съзнание на своята вседостатъчност да създава извън себе си висшето благо: тази потребност (която при хората е дълг) при най-висшата Същност ние не можем да си я представим другояче, освен като морална потребност. Затова за човека неговият мотив – който е заложен в идеята за най-висшето в света и възможно посредством неговото съдействие благо – е не преследването на собствена щастливост, а е тази идея единствено като цел сама по себе си, значи, преследването на тази идея като дълг. Защото този мотив съдържа не очакване и изгледи за цялостна щастливост, а само за една пропорция между нея и достойнството на субекта, каквато и да е тя. Такова определение на волята обаче, което ограничава себе си и своето намерение да принадлежи към една такава цялостност с това условие, не е егоистично.

и оставено настрана; и както ще видим по-нататък, там, където се стига до същностния пункт на противоречие, това учение съвсем не се взема предвид, а само всеобщият морал.

б. Г-н Гарве излага това положение със следните изрази: *че добродетелният човек никога не губи – нито бива да губи – от поглед онази гледна точка (на собствената щастливост), защото иначе напълно би загубил прехода към невидимия свят, към убеждението за съществуването на Бога и за безсмъртието; което все пак според тази теория е абсолютно необходимо, за да даде устойчивост и твърдост на моралната система;*

VIII 281

и приключва – резюмирайки накратко сумарно приписваните ми твърдения – така: *Добродетелният човек се стреми, следвайки своите принципи, непрестанно да бъде достоен за щастливостта, доколкото обаче той наистина е добродетелен, никога към това да бъде щастлив.* (Думичката *доколкото* води тук до едно двусмислие, което трябва предварително да отстраним. Тя може да означава: *в акта, в който той като добродетелен се подчинява на своя дълг* и така това положение напълно съвпада с моята теория. Или да означава: *ако той, бидейки въобще само добродетелен и, значи, дори там, където не се касае за дълг и на него не се противоречи, би следвало добродетелният да не обръща внимание на щастливостта;* тогава това ще противоречи напълно на това, което аз отстоявам.)

Тези възражения, значи, не са нищо друго освен недоумения (не бих искал да ги считам за изопачено тълкуване), чиято възможност би трябвало да е озадачаваша, ако това явление не се обясняваше достатъчно с човешка-

та склонност да следваме собствения ни обичаен ход на мисли също и при преценката на чуждите мисли и така да влагаме първото във вторите.

Така полемичното обсъждане на горния морален принцип е последвано от догматичното утвърждаване на противното. Г-н Гарве заключава в аналитичен стил именно така: *В порядъка на понятията е необходимо възприемането и различаването на състоянията, чрез които се дава предпочитание на едно пред друго, да предшества както избора на едно от тях, така следователно и предварителното определение на една конкретна цел. Едно такова състояние обаче, което едно същество, надарено със съзнанието за самото себе си и своето състояние и, когато това му състояние е налично и възприемано от него, го предпочита пред други начини да бъде, това е едно добро състояние; и една поредица от такива добри състояния е най-общото понятие, което се изразява с думата щастливост. По-нататък: Законът предполага мотиви, мотивите обаче предполагат една предварително възприета разлика на едно по-лошо състояние от едно по-добро. Тази възприета разлика е елемент от понятието на щастливостта и т. н. – По-нататък: От щастливостта, в най-общия смисъл на думата, произлизат мотивите към всеки стремеж; следователно също и към следването на моралния закон. Изобщо, аз трябва първом да зная, че едно нещо е добро, преди да се запитам дали изпълнението на моралните задължения попада в рубриката на доброто; човек трябва да има някакъв мотив, който да го постави в движение, преди да му бъде представена една цел^{*10}, към която да бъде*

¹⁰ *Това е тъкмо това, което поддържам. Мотивът, който човек може да има преди да му е представена една цел, не може очевидно да бъде нищо друго, освен самият закон посредством уважението, което той

насочено това движение.

VIII 282

Този аргумент не е нищо повече от заиграване с дусмислието на думата добро: тъй като то – доброто – или се сравнява, бидейки само по себе си безусловно добро, с противоположното, самото по себе си зло, или, като едно винаги само условно добро, се сравнява с по-лошото или по-доброто добро, макар че състоянието при последния избор – бидейки само едно сравнително по-добро състояние – може да е само по себе си зло. Максимата на безусловното – без оглед на каквато и да е лежача в основата ѝ цел – подчинение на свободния избор на един повеляващ категорично закон (т. е. на дълга) се различава съществено, т. е. по своя вид, от максимата да преследваме – като мотив за определен начин на действие – някакъв вид положена ни от самата природа цел (наричана обобщено щастливост). Защото първата цел е сама по себе си добра, втората – никак; тя може в случай на противоречие с дълга да си е твърде зла. Напротив, ако в основата бива положена някаква определена цел и, значи, някакъв закон не повелява безусловно (а само под условието на тази цел), то възможно е от две противоположни постъпки и двете да бъдат условно добри, само едната дето ще да е по-добра от другата (последната бихме нарекли сравнително зла); защото те се различават не по своя вид, а само по своята степен. И така е с всички постъпки, чийто мотив е не безусловният закон на разума (дългът), а някоя произволно поставена от нас цел, защото такава цел ще

(без да е определено какви цели човек може да има и какво може да постигне с тяхното преследване) внушава. Защото законът – с оглед на формалното при свободния избор – е единственото, което остава, когато се извади от играта материята на свободния избор (или целта, както Г-н Г. я нарича).

принадлежи към общия сбор на всичките цели, постигането на които наричаме щастливост; и така една постъпка може да допринесе повече, другата – по-малко за моята щастливост, следователно може да бъде по-добра или по-лоша от другата. Да бъде предпочетено обаче едно състояние на определение на волята пред друго такова, това си е чисто акт на свободата (**res merae facultatis**¹¹, както казват юристите), където дали това (определение на волята) е само по себе си добро или зло, въобще не бива разглеждано и, значи, е равнозначно с оглед на двете състояния.

VIII 283

Състоянието да съм свързан с някоя определена дадена цел, която предпочитам пред всяка друга от същия вид, е едно сравнително по-добро състояние именно от сферата на щастливостта (която няма да бъде призната като добра от разума, освен само условно, доколкото човек е достоен за нея). Това състояние обаче, в което аз в случай на колизия на определени мои цели с моралния закон на дълга съзнателно съм предпочел последния, е не само едно сравнително по-добро, а е и единственото само по себе си добро състояние: това е *нещо добро* от една съвсем различна сфера, където на цели, които могат да ми бъдат предложени (също и на техния сбор, щастливостта), не се обръща никакво внимание и където не материята на свободния избор (обектът заложен в неговото основание), а чистата форма на всеобщата закономерност на неговата максима съставя определящото го основание. Следователно никак не може да се каже, че състоянието, в което предпочитам да се намирам пред всяко друго, трябва да

¹¹ Б. пр.: **res merae facultatis** – нещо по чисто свободен избор, произволно.

си го броя за щастливо. Затова, най-напред, аз трябва да съм сигурен, че не постъпвам противно на моя дълг; и едва след това вече ще ми е разрешено да се оглеждам за щастливост: колко от нея ще мога да обединя с прежде-споменатото морално (не физическо) добро състояние*¹².

Да, вярно е, волята трябва да има мотиви; тук те обаче не са определени обекти, предпоставени като цели и имащи отношение към тях на основата на физическо чувство, и не са нещо друго, освен самият безусловен закон, в отношението с който възприемчивостта на волята към подчинение като с безусловна принуда се нарича морално чувство; това чувство следователно е не причина, а следствие от определянето на волята и от него ние не бихме имали най-малкото възприятие в себе си, ако казаната принуда вече не предхождаше в нас.

VIII 284

Затова и тази стара песен, че това чувство, т. е. едно удоволствие, което правим наша цел, било първоначалната причина на определянето на волята и, значи, щастливост-

¹² *Щастливостта съдържа всичко (но и нищо повече от това), което може да ни предостави природата; добродетелта обаче ни дава нещо, което никой друг, освен самия човек, не може да си даде или отнеме. Ако пък срещу това ни се възрази, че чрез отклонението от добродетелта човек най-малко ще си навлече упреци и чисто морално самоосъждане, значи, неудоволствие, в резултат на което би могъл да стане нещастен, с това наистина бихме могли да се съгласим. А на това морално неудоволствие (произлязло не от вредните за него последици на постъпката, а от самата нейна противозаконност) е способен само добродетелният човек или този, който е на път да стане такъв. Следователно моралното неудоволствие е не причината, а само следствието от това, че човекът е добродетелен; а задействащото основание да стане той добродетелен не би могло да произлиза от това нещастие (ако наречем така страданието от извършено злодеяние).

та (където и принадлежи това удоволствие като елемент) все пак била основанието на всичката обективна необходимост за постъпката, следователно и съставляла цялото задължение, попада под графата *многоумни пародийки*. Така ако след като ни е посочена причината за едно определено следствие, не преустановяваме да питаме, то в края на краищата ще изкараме следствието да е причината за самото себе си.

Сега стигаме до пункта, който тук собствено ни занимава: а именно да онагледим с примери и да проучим привидно съществуващия във философията противоречив интерес между теорията и практиката. Най-добрия пример за това ни дава Г-н Г. в горепосочената негова разработка. Най-напред той казва (когато говори за разликата, която аз правя между учението как да станем щастливи и учението как да станем достойни за щастливостта): *За себе си признавам, че разбирам доста добре това разделяне на идеите с ума си, това разделяне обаче на желания и стремежи не го намирам в сърцето си; както и че за мен дори е неразбираемо как човек може да осъзнава, че е отстранил напълно самия свой стремеж към щастливост и, значи, е бил изпълнил съвсем безкористно дълга си.*

Ще отговоря най-напред на последното. Аз, именно, с готовност се съгласявам, че никой човек не би могъл с пълна увереност да съзнава, че е бил изпълнил напълно безкористно своя дълг: защото това принадлежи към вътрешния опит, и към това съзнаване на неговото душевно състояние би принадлежала абсолютно ясната представа за всички присъединяващи се чрез въображение, обичайност и склонност към понятието на дълга странични представи и съображения, а такава представа в никакъв случай не може да бъде изисквана, а и въобще не може

несъществуването на някакво нещо (също и на една тайно мислена полза) да бъде предмет на опита. Че човек обаче следва да изпълнява съвсем безкористно своя дълг и трябва напълно да отделя своя стремеж към щастливост от понятието си за дълг, за да го има напълно чисто: това той осъзнава с най-голяма яснота; а ако си мисли, че не е така, тогава от него може да се изисква да стане така, доколкото това лежи в неговите възможности: защото тъкмо в тази чистота се състои истинската стойност на моралността и човек следователно трябва да го може. Може би никога не е било, щото някой човек да е изпълнил своя (припознат и почитан от него) дълг съвсем безкористно (без примес от други мотиви);

VIII 285

може би дори никога никой човек – и при най-силно стремление – няма да стигне толкова далеч. Но доколкото субектът при най-грижливия самоанализ може да възприеме в себе си, че не само не осъзнава никакви такива *спомагателни* мотиви, а напротив, осъзнава себеотрицание с оглед на множеството противодействащи на идеята на дълга мотиви, така, значи, осъзнава максимата на стремеж към чистота: това той го може; и то също така е достатъчно за неговото съблюдаване на дълга. Обратното, да си направим за максима стимулирането на влиянието на такива *спомагателни* мотиви под предлог, че човешката природа не допускала такава чистота (което все пак не може да се твърди със сигурност): това ще е смъртта на всичката моралност.

Що се отнася до направеното малко по-горе признание от Г-н Г., че в сърцето си не намирал споменатото разделяне (всъщност обособяване), то аз не се притеснявам да противореча директно на това негово самообвинение,

както и да взема под закрила неговото сърце срещу неговата глава. Той, този праведен мъж, винаги го е намирал това обособяване в своето сърце (в определенията на неговата воля); но то не е щяло да се съгласува – с оглед на спекулацията и разбирането на това, което е неразбираемо (необяснимо), а именно на възможността за категорични императиви (какъвто е и дългът) – в неговата глава с обичайните принципи на психологически обяснения (всичките те поставят механизма на природната необходимост в основата си)*¹³.

Но когато накрая Г-н Г. заключава: *Такива тънки разлики между идеите се замъгляват още при обмислянето на отделните предмети; губят се обаче изцяло, когато се стигне до самата постъпка, ако трябва да бъдат прилагани към стремежи и намерения.*

VIII 286

Колкото по-опростена, по-бърза, както и по-открита посредством ясни представи е стъпката, чрез която

¹³ *Г-н професор Гарве прави в своите забележки към есето на Цицерон за задълженията (De Officiis), стр. 69, издание от 1783 г., забележителното и достойно за неговия остър ум изявление: *Свободата ще остане, по неговото най-съкровено убеждение, винаги неразрешима и никога няма да бъде изяснена.* Доказателство за нейната действителност абсолютно не може да бъде намерено нито в непосредствения, нито в опосредствания опит; а без никакво доказателство тя не можела все пак да бъде приета. Тъй като доказателство за нея не може да бъде изведено от чисто теоретични основания (защото такива би трябвало да бъдат търсени в опита), значи, ще може от чисто практически положения на разума; не обаче също и от технико-практически (защото те отново биха изисквали основания от опита), следователно ще може да бъде извеждано само от морално-практически основания: затова да се чуди човек, защо Г-н Г. не прибегва до понятието на свободата, та да спаси най-малкото възможността за такива императиви.

преминаваме от обсъждане на мотивите към действителната постъпка, толкова по-малка е възможността точно и сигурно да разберем определената добавена от всеки мотив тежест, за да направим тази, а не друга стъпка, аз ще трябва велегласно и страстно да му възразя.

Понятието дълг в цялата своя чистота е не само несравнимо по-просто и по-ясно, за всекиго по-разбираемо и по-естествено за практическа употреба, отколкото всеки извлечен от щастливостта или примесен с нея и с оглед на нея мотив (който винаги изисква много изкуство и обмисляне); а също така, по преценката дори и на най-обикновения човешки разум, щом понятието за дълг е представено на човешкия разум и воля като отделено, даже и като противопоставено на мотивите към щастливост, а в допълнение то е и далеч по-силно, проникновено и обещаващо успех от всички заимствани от низшия, користния принцип. Да вземем следния пример: Някой си човек бил държател на поверено му чуждо имуществено (**depositum**), чийто собственик бил умрял, а наследниците му нито знаели, нито можели да научат за това. Нека представим този случай на едно дете, някъде осем- или деветгодишно, като допълнително прибавим и обстоятелството, че държателят на този депозит (съвсем не по своя вина) тъкмо по това време го била постигнала пълна съсия на имотното му състояние, виждал наоколо си своето тъжно, потиснато от недостиг семейство, жена си и децата си; а от тази беда той тозчас би се отървал, ако си присвои казания депозит; да се добави също и че депозитарят бил човеколюбив и благодетелен, докато споменатите наследници били богати, безсърдечни и в добавка – склонни към излишества и прахосничество, така че да се добави този депозит към тяхното имуществено, би било същото, като да се

хвърли в морето. И след това да запитаме дали при тези обстоятелства би било сметено за позволено на депозитаря да употреби депозита за своите си нужди. Без съмнение, запитаният би отговорил: Не! И ще може, чисто и просто, вместо всякакви основания да каже само: това ще е неправилно, т. е. ще противоречи на дълга. Нищо не е по-ясно от това; но не може да е ясно и че чрез предаването на имуществото депозитарят бил увеличавал щастливостта си. А ако се очаква той да определи решението си с оглед на своята щастливост, той би могъл например да си разсъждава така: *Ако дам, без да съм поканен, намиращото се при мен чуждо имущество на истинските собственици, те, предполагам, ще ме възнаградят за моята честност;*

VIII 287

а ако това не стане, то доброто ми име ще се прочуе на широко, което ще ми е твърде доходоносно. Всичко това обаче е твърде несигурно. А от друга страна се явяват, разбира се, също и някои други съмнения: Ако присвоя повереното ми имущество, за да се измъкна наведнъж от тези мои притеснения, то ако употребя присвоеното бързо, бих събудил към себе си подозрения как и по какъв начин съм постигнал толкова бързо подобрене на положението си; ако пък се заема бавничко с тая работа, то междувреме мизерията ми ще се увеличи още повече, така че вече няма да може да бъде избегната. При максимата на щастливостта волята се колебае между своите мотиви какво да реши; защото търси успеха, а той е твърде несигурен; изисква се силен ум, за да се оправи човек в блъсканицата от аргументи и контрааргументи и да не се излъже в сметката. И обратно, ако се запита човек какъв е в този случай дългът му, няма да се затрудни да

си отговори, а на мига ще знае какво има да върши. Той дори ще почувства, ако понятието за дълг има някаква валидност за него, отвращение от това да се занимава и с беглото дори пресмятане на ползите, които биха могли да възникнат за него от престъпването на дълга, все едно дали в случая може още да избира.

А че тези различавания (които, както току-що показвахме, не са толкова фини, както смята Г-н Г., а са изписани с най-едър и четлив шрифт в душата на човека) били изчезвали напълно, както казва той, когато се стигнело до самата постъпка, това противоречи на самия собствен на човека опит. Разбира се, не на опита, който ни излага историята на изведените от един или друг принцип максими: защото тази история доказва, че те в голямата си част, за съжаление, произтичат от низшия принцип (на егоизма); а противоречи на този опит, който може да бъде само вътрешен и показва, че никаква друга идея не възвисява и не оживява повече – чак до възторг – човешката душевност от идеята за чистата морална одухотвореност, която – почитайки дълга над всичко – се бори с безбройните лошабини на живота и дори с негови най-изкусителни съблазни и (като с право се приема, че това е в човешките възможности) ги побеждава. Съзнанието, че човек знае, че може, щом като е длъжен: това отваря пред него една глъбина на божествени заложби, която го прави да почувства свещен трепет от величието и възвишеността на своето истинно предназначение.

VIII 288

А ако на човека по-често му е било обръщано на това внимание и ако се е привикнал да разтоварва напълно добродетелта от всичкото изобилие на очаквания от спазването на дълга урожай от ползи и да си я представя в пълната ѝ

чистота; и ако това беше основно правило да се практикува в частното и в публичното образование (този метод да се приучва чувството за дълг почти винаги е пренебрегван), то нещата с нравствеността на хората биха стояли по-добре. Затова, че историческият опит досега още не е благоволил да покаже успешен резултат от учението за добродетелите, вина има невярната предпоставка, че изведеният от идеята за дълга мотив бил прекалено фин за обикновения разсъдък, докато, напротив, по-грубият мотив, изведен от определени – очаквани на този, както и на онзи свят – ползи от изпълнението на закона (без да се обръща внимание на самия него като на мотив) щял да въздейства по-силно върху духовността; както и че досега е възприето като принципно положение и при възпитанието, и в църковната проповед да се дава предимство на стремежа към щастливост пред стремежа към това, което разумът поставя като най-висше условие, а именно достойнството да бъдеш щастлив. Защото предписанията как бихме могли да станем щастливи, или най-малкото да избегнем понасяне на отрицателни последици, не са никакви повели. Те не обвързват абсолютно никого; и човек има право, след като е бил предупреден, да избере това, което му се струва добро, щом е съгласен да понесе последиците. Той няма да има причина да счита за наказания лошотиите, които биха могли да го постигнат поради пренебрегването на дадения му съвет: защото наказанията засягат само свободната, но противозаконна воля; природата и склонността обаче не могат да дават закони на свободата. Съвсем различно стоят нещата с идеята за дълга, престъпването на който – и без оглед на възникналите от това за субекта отрицателни последици – въздейства непосредствено върху душевността му и го прави в собствените му очи достоен за презрение и наказание.

Ето едно ясно доказателство, че всичко, което в областта на морала е правилно на теория, трябва да важи също и за практиката. – В качеството си на човек – като същество подчинено чрез своя собствен разум на определени задължения – всеки, значи, е човек на делото¹⁴ и тъй като той все пак като човек никога не надраства школото на мъдростта, затова той не може в качеството си някакъв експерт – ужким по-добре обучен чрез опита за това, какво представлявал човекът и какво можело да се изисква от него – да отпраща с гордо презрение привърженика на теорията обратно в школото.

VIII 289

Защото всичкият такъв опит няма да му помогне да избегне предписанието на теорията, най-многого ще го научи само как по-добре и по-универсално ще може да я приложи в действие, като я възприеме в своите принципи; тук обаче не говорим за това прагматично умение, а само за принципите.

¹⁴ Б. пр.: *човек на делото* – така превеждам *Geschäftsmann*; в английския превод е *man of affairs*, а в руския – *деловой человек*.

II.

ЗА ОТНОШЕНИЕТО НА ТЕОРИЯТА КЪМ ПРАКТИКАТА В ПРАВОТО НА ДЪРЖАВАТА (Срещу Хобс)

VIII 289

Измежду всички договори, чрез които едно множество от хора се свързва в някакво общество (**pactum sociale**), договорът за създаване между тях на гражданско устройство (**pactum unionis civilis**) е от толкова своеобразен вид, че той, макар с оглед на своето приложение да има много общо с всеки друг от тях (също така насочени към някаква, каквато и да е, общностно преследвана цел), все пак съществено се различава от всички други по принципа на своето учредяване (**constitutionis civilis**). Обединяването на мнозина за постигането на някаква (обща) цел (която имат всички) се среща във всички договори за създаване на общество / дружество; но такова обединение на мнозина, което само по себе си да е цел (каквато всеки един следва да има) и да представлява – изобщо във всяко едно външно отношение между хората, които не могат да не се поставят във взаимно повлияване един спрямо друг – безусловно и първо задължение: едно такова обединение може да се срещне само в общество, което се намира в гражданско състояние, т. е. съставя една общностна същност. А целта, която в такова външно отношение сама по себе си е дълг и дори е най-висшето формално

условие (**conditio sine qua non**) на всяко друго от останалите външни задължения, това е правото на хората под публични принудителни закони, чрез които може да бъде определено всекиму своето и да бъде то осигурено срещу посегателството на всеки друг.

Понятието за *външно право* въобще произлиза изцяло от понятието за свободата във външните отношения на хората помежду им и то няма нищо общо с целта, която имат по природа всички хора (намерението им за щастливост), нито с някакво предписание за средствата да я постигнат: така че също и по тази причина щастливостта абсолютно не трябва да се намесва като определително основание в публичните принудителни закони.

VIII 290

Правото, това е ограничаването на свободата на всеки един с условието да бъде тя съгласувана със свободата на всеки, доколкото това е възможно според някакъв всеобщ закон; а публичното право е сборното понятие за външните закони, които правят да е възможно такова цялостно хармонизиране. Тъй като всяко ограничение на свободата чрез свободния избор на някой друг се нарича принуда, то от това следва, че гражданското устройство е отношение между свободни човеци, които (без да се накърнява тяхната свобода в целостта на тяхното обединение един с друг) се намират все пак под принудителни закони: защото това го изисква самият разум и то чистият, **a priori** законодателстващ разум, който не се съобразява с никаква емпирична цел (всичките, които биват схващани под общото наименование *щастливост*); а тъй като с оглед на емпиричната цел хората си представят различно в какво се състои тя и затова чрез нея тяхната воля няма да може да бъде поставена под някакъв общ принцип, следовател-

но и под никакъв външен закон, съгласуван със свободата на всички.

Гражданското състояние, значи, разглеждано като чисто правно състояние, почива **a priori** на следните принципи:

1. Свободата за всеки член на общността като човек.
2. Неговото равенство с всеки друг като поданик.
3. Самостоятелността на всеки член на общностната същност като гражданин.

Тези принципи не са законови повели, дадени от една вече изградена държава, а по-скоро основоположенията, единствено според които е възможно да се създаде въобще държава на основата на принципите на чистия разум на външното човешко право. И така:

1. Що се отнася до свободата като човек, нейният принцип за съставянето на една общностна същност ще изразя в следната формула: *Никой не може да ме принуди да съм щастлив по неговия начин (по начина, по който той си представя благополучието на другите хора), а напротив, всеки един човек е оправомощен да търси своята щастливост по начин, който сам той счита за подходящ, само да не нарушава свободата на другите човеци да се стремят към такава подобна цел и която да може да съществува заедно със свободата на всеки според един възможен универсален закон (т. е. да не нарушава същото това право на другите)*. Едно управление, изградено на принципа на добронамереността спрямо народа като на един баща спрямо своите деца, т. е. едно бащинско управление (**imperium paternale**), в което, значи, поданиците са принудени да се държат само пасивно, като малолетни деца, които не могат да различат кое за тях наистина е полезно или вредно

VIII 291

и затова, как да станат щастливи, да разчитат само на преценката на държавния глава и как той го иска, т. е. само на неговата доброта: такова управление ще е най-големият деспотизъм, който можем да си представим (държавно устройство, което сменя всякаква свобода за поданиците, поради което те биват лишени от всякакви права). Не бащинското, а патриотичното управление (**imperium non paternale, sed patrioticum**) е единствено мислимото както за хората, годни да имат права, така и с оглед на благоволенieto на владетеля. Патриотичен е именно начинът на мислене, според който всеки един в държавата (без изключение и на държавния глава) разглежда общностната същност като майчин скют, а страната като бащина земя, от който и на която самият той е създаден и които той трябва да разглежда като скъпоценен залог, дето трябва да го остави след себе си и да се счита за оправомощен да защитава правата му посредством закони на общата воля, а не да го употребява според свое неограничено предпочитание. Това право на свободата се полага нему, члена на общностната същност, като на човек, именно защото е същество, което въобще е способно да има права.

2. А за равенството като поданик формулата може да гласи така: *Всеки член на общностната същност разполага срещу всеки друг с принуждаващи права, от което положение е изключен само върховният неин глава (затова, защото не е неин член, а неин създател или охранител), единственият който има правомощието да принуждава, без самият той да е подчинен на някакъв принудителен закон.* Всички обаче, които в една държава стоят под закони, са поданици и като такива са подчинени на принудително право също като всеки друг член на общностната същност; с изключение на един единствен

(физическо или юридическо лице), върховния държавен глава, само чрез който може да се упражнява правната принуда. Защото ако и той също би могъл да бъде принуждаван, тогава той не би бил държавният глава и поредицата на подчиненост би се изкачвала нагоре до безкрайност. Ако обаче са двама такива (освободени от принуда лица), тогава никой от тях не би стоял под принудителни закони, а и един на друг не биха могли да си причинят вреда, което пък е невъзможно.

Това пълно равенство между хората в държавата като нейни поданици си съществува обаче съвсем добре наедно с най-голямо неравенство по отношение на количеството и качеството на тяхното имущество, на телесно или душевно превъзходство над другите или на всякакви материални блага извън тях, така и на права изобщо (какви то може да има много) по отношение на други хора;

VIII 292

и то така, че благополучието на едни да зависи в голяма степен от волята на други (на бедните от богатите), едни да се подчиняват (като децата на родителите или жените на мъжете си), а други да им заповядват, някои да слугуват (като надничари), а други да заплащат и т. н. Въпреки това обаче според условията на правото (което, като израз на общата воля, може да бъде едно единствено и което засяга правната форма, не материята или обекта, върху които човек има някакво право) всички, като поданици, са равни едни на други: защото никой не може да принуди когото и да било другояче, освен чрез публичния закон (и чрез неговия изпълнител, държавния глава), чрез последния обаче и всеки друг му противостои в същата степен; и никой не може да загуби това свое правомощие да принуждава (и по този начин да има права срещу другите)

другояче, освен чрез свое собствено престъпление, нито може самичък да се откаже от него, т. е. никой не може с договор, значи, чрез един правен акт да направи така, че да нямам права, а само задължения: защото с това той самичък би се лишил от самото право да сключва договор, следователно този такъв договор би анулирал сам себе.

От идеята за равенството между хората като поданици в общностната същност произтича също така и формулата: *Всеки член на общностната същност трябва да може да достигне в нея до всяка съсловна степен (която един поданик може да заема), до която могат да го издигнат неговият талант, неговото прилежание и неговата сполука и не бива други негови съподаници*¹⁵ *да му преграждат пътя чрез някакъв наследствен прерогатив (като привилегировани от някое определено съсловие), за да държат завинаги и него, и потомците му под себе си.*

Тъй като всяко право се състои в ограничението на свободата на всички други с условието да може тя да съществува заедно с моята под един универсален закон, а публичното право (в една общностна същност) е чисто и просто наличието на действено, съобразено с този принцип и снабдено с мощ законодателство, благодарение на което всички принадлежащи като поданици към един народ се намират изобщо в правно състояние (**status iuridicus**), а именно в състояние на равенство на действието и противодействието съобразно на всеобщия закон на свободата, ограничаващ произвола между субектите (което се нарича гражданско състояние): следователно природеното (т. е. предхождащо всеки негов правен акт) право на всеки един в това състояние е напълно еднакво

¹⁵ Б. пр.: *съподаници* – така превеждам *Mituntertanen*; в английския превод – *fellow subjects*; в руския превод – *прочие подданные*.

VIII 293

с оглед на правомощието да упражнява принуда спрямо всеки друг, за да остава той винаги в границите на съгласуваната употреба на неговата свобода с моята. И тъй като раждането не представлява никаква постъпка на родения, то с това на него не се причинява никакво неравенство на правното състояние и никакво подчиняване под принудителни закони, освен под такива, които за него като поданик на единствената висша законодателна власт са общи с всички други: затова не може да има никаква природена привилегия на някой член на общностната същност като съподаник пред друг; и никой не може да предаде по наследство на своите потомци привилегиите, която заема в съответното съсловие на общностната същност, значи, не може да възпира принудително – като да принадлежи по рождение към господарско съсловие – другите да достигат до по-високи степени на социалната стълбица (на **superior** и **inferior**, но не такива, че единият от тях да е **imperans**, а другият – **subiectus**) чрез собствените си заслуги. Всичко друго, което е вещ (не се отнася до личността), субектът може да оставя в наследство и да го придобива и отчуждава като имущество и така в една поредица от поколения да се създаде значително имотно неравенство сред членовете на една общностна същност (между аргатина и чорбаджията, между чифликчията и селскостопанските ратаи и т. н.); но не и да пречи на другите да се издигнат до същото положение, ако техният талант, усърдие и сполука ги оправомощават за това. Защото иначе поданикът щеше да е оправомощен да принуждава, без от своя страна да може да бъде принуждаван чрез противодействие от другите, и така щеше да излезе над степената *съподаник*. От това равенство също така никой човек – живеещ в правното състояние на една

общностна същност – не може да изпадне, освен поради свое престъпление, не и чрез договор или военна принуда (**occupatio bellica**); защото той не може чрез никакъв правен акт (нито негов собствен, нито на някой друг) да преустанови сам да си е господар и да влезе в разряда на домашния скот, дето го използват за всичко, което си искат, и го държат без негово съгласие, докато си искат, макар и с ограничението (което наистина бива санкционирано понякога, както е при индусите, от религията) да не го осакатяват или убиват. Може да се приеме за сполучил човекът, намиращ се в каквото и да е състояние, ако осъзнава, че причината за това, дето не се е изкачил до същото стъпало на обществено равнище като други – които, бидейки също негови съподаници, в правно отношение нямат никакво предимство пред него*¹⁶, – лежи не

¹⁶ *Ако с думата *милостиви* (**gnädig**) се цели да се свърже определено (различно от *добричък*, *благодетелен*, *закрилящ* и тям подобни) понятие, то тази дума може да се употребява като прилагателно само за този, срещу когото не се допуска никакво принудително право. Следователно само главата на държавното управление, който задейства и разпределя всичкото възможно според публичните закони благо (защото суверенът, който ги дава, е като невидим; защото държавният глава е самият персонализиран закон, а не негов агент-изпълнител), бидейки единственият, срещу когото е недопустимо принудително право, може да бъде титулуван *Милостив Господар*. Така даже и при едно аристократично устройство, като напр. във Венеция сенатът е единственият *Милостив Господар*; нобилите, които го съставят, са всичките, включая дори и дожа, поданици (защото само Големият съвет е суверенът) и, що се отнася до упражняването на права, са равни на всички други, а именно всеки един от тях подлежи на предявяване на принудително право от страна на поданик. Принцовете (т. е. лица, които имат право да наследяват управлението) биват – поради тази перспектива и съответните претенции (съгласно придворния етикет, *par courtoisie*) – наричани *Милостиви Господари*; според равнището на притежаваните от тях права обаче те все пак са съподаници, срещу които и последният от техните слуги трябва да разполага посредством държавния глава с принудително право. Следователно в

в непреодоляната воля на други поданици, а в него самия (в липсата на негови способности или на сериозна воля) или на обстоятелства, които не може да вмени във вина на никой друг.

VIII 294

3. Самостоятелността (*sibisufficiencia*) на члена на общностната същност като гражданин, т. е. като съзаконодател. В сферата на законодателството: макар и всички да са иначе свободни и равни под наличните вече публични закони, то не всички, що се касае до правото да се създават такива закони, следва да бъдат считани за равни. Тези от поданиците, които не са способни да имат това право, независимо от това – като членове на общностната същност – те също са подчинени на тези закони и поради това се ползват от тяхната защита; само че не като *граждани*, а като *покровителствани лица*¹⁷. Всяко право зависи именно от законите. Публичният закон обаче, който определя за всички това, което правно им е разрешено или неразрешено, представлява акт на публична воля, от която произлиза всяко право и която самата следователно трябва никому да не може да причини неправда¹⁸.

държавата не може да има повече от един *Милостив Господар*. Що се отнася обаче до *Милостивите* (собствено, изисканите) *Госпожи*, те могат да бъдат титулувани така, като на това им дава право тяхното съсловие, комбинирано с техния пол (следователно само спрямо мъжкия), и това благодарение на изтънчеността на нравите (наричана *галантност*), по силата на която мъжкият пол счита себе си за толкова по-достоеен, колкото повече предимства над себе си признава на изящния пол.

¹⁷ Б. пр.: *покровителствани лица* – така превеждам *Schutzgenossen*; в английския превод е *cobeneficiaries of this protection*; в руския превод – *находящиеся под покровительством*.

¹⁸ Б. пр.: *никому да не може да причини неправда* – за смисъла на този израз, да не можел някой да причини неправда, вижте по-долу

VIII 295

Затова обаче не е възможна никоя друга воля, освен тази на целия народ (като така ще решават всички за всички, следователно и всеки за самия себе си): защото само на себе си никой не причинява неправда. Но ако това е някой друг, то волята на някой различен от субекта не би могла да постанови за него нещо, което да не може да бъде неправда за субекта; следователно законът на този различен би изисквал още един допълнителен закон, който да ограничава неговото законодателстване, което води дотам, че никоя особена воля няма да може да бъде законодателна за една общностна същност. (Собствено, за да се състави понятието на законодателящата воля на целия народ, тук се схождат понятията на външната свобода, на равенство и на единството на волята на всички; тъй като за последното – доколкото първите две условия са налични – се изисква *гласуване*, то самостоятелността на члена на общностната същност е предварително условие.) Този основен закон, който може да произтича само от всеобщата (обединената) воля на народа, наричаме *Изначален Договор*¹⁹.

А този, който разполага с правото на глас при това законодателстване, наричаме гражданин (*citoyen*, т. е. гражданин на държавата, а не гражданин – жител – на някой град, *bourgeois*). Изискуемото се за това качество, освен природното (да не е дете или жена), е само следното: да е господар сам на себе си (*sui iuris*), значи, да има някаква собственост (за такава може да се причисли и всякакво умение, занаят, художествено изкуство или наука), която

текста непосредствено под VIII 304.

¹⁹ Б. пр.: *Изначален Договор* – така превеждам *den ursprünglichen Vertrag*; в английския превод е *the original contract*; в руския превод е *первоначальным договором*.

да го прехранва; т. е. в случаите, когато трябва да придобива от друго, за да живее, да придобива само срещу отчуждаване на това, което е негово*²⁰, а не чрез съгласието, което да дава някому другиму да употребява силите му, следователно да не служи (в собствения смисъл на думата) никому, освен на общностната същност. Тук квалифицираните специалисти²¹, както и едрите (или дребни) поземлени собственици, всичките са равни помежду си, а именно всеки от тях има право на един глас.

VIII 296

А що се отнася до поземлените собственици, без да поставяме въпроса какво е станало с правото, та някой да е придобил собствеността на повече земя, отколкото може

²⁰ *Този, който извършва **opus** (*работа, дело, труд, произведение, нещо полезно*), може чрез отчуждаване да го даде на някой друг така, като че ли е негова собственост. **Praestatio operae** |*предоставяне на работна сила*| обаче не е никакво отчуждаване. Домашният прислужник, работникът в магазина, надничарят и дори фризьорът, те всичките са само **operarii** |*работници*|, а не **artifices** |*творци, създатели*| (*в по-широкия смисъл на думата*) и нямат качествата да бъдат членове на държавата, значи, не са и граждани. Макар че за този, комуто давам да нацепи дървата ми за огрев, както и за шивача, комуто давам плата си, за да направи от него някаква дреха, да изглежда, че се намират в съвсем сходни отношения с мен, все пак първият се различава от втория така, както фризьорът се различава от перукера (комуто може дори и да съм дал за това косата), различават се, значи, както се различава надничарят от художника или от занаятчията, който създава някакъв продукт, който му принадлежи, докато не му е заплатен. Последният – като упражняващ занаят – обменя своята собственост (**opus**) с някой друг, докато първият разрешава на някой друг да ползва силите му (**operam**). Признавам, малко трудно е да определим изискването, за да може човек да претендира, че бил в положение да си е сам на себе си господар.

²¹ Б. пр.: *квалифицираните специалисти* – така превеждам *Kunstverwandte*; в английския превод – *craftsmen*; в руския превод – *ремесленници*.

да ползва сам със своите ръце (като придобиването чрез военна сила не е никакво първоначално придобиване) и как се е получило така, че много хора, които иначе всичките биха могли да придобият едно постоянно имуществено състояние, са докарани дотам, че да трябва да му служат на този, за да могат да живеят?, то би противоречало на преждеспоменатия принцип на равенство, ако със закон се даде на едрите земевладелци съсловната привилегия техните потомци завинаги да останат големи поземлени (ленови) собственици, без да може земята да се поделя било чрез продажба, било чрез наследяване, така че да би могло да се ползва от повече народ, или също така, дори при такива поделения, никой друг освен принадлежащия към една произволно определена класа от хора да не би могъл да придобие нещо от нея. Едрият земевладелец отстранява именно толкова дребни поземлени собственици от гласуване, колкото такива биха могли да се поместят в неговата земя; той не гласува от тяхно име и така има само един глас. Макар, значи, само от имуществото, усърдието и сполуката на всеки член от общностната същност да трябва да зависи как всеки да има дял от нея и всички да я притежават цялата, тъй като обаче такова различаване не може да бъде постигнато във всеобщото законодателство, затова броят на имащите право на глас при законодателстването трябва да бъде определян според броя на лицата, притежаващи имущество, а не според размера на техните притежания.

Трябва обаче всички, които имат правото на глас, да са съгласни с този закон за публична справедливост; защото иначе между тези, които не са съгласни, и тези, които са съгласни, ще възникне правен спор, който самият пък ще изисква някакъв още по-висш правен принцип, за да бъде решен. Щом като не може да се очаква първото | съ-

гласието | от един цял народ, следователно само на едно мнозинство от гласовете, и то не на пряко гласуващите (в един голям народ), а само на делегираните за целта като представители на народа, ще е това, което единствено може да се предвиди като достижимо: така самото основно положение да се задоволяваме с такова мнозинство, като с всеобщо дадено съгласие, възприето посредством договор, ще е най-висшето основание за изграждането на едно гражданско държавно устройство.

ИЗВОДИ – ЗАКЛЮЧЕНИЕ

VIII 297

Така Изначалният Договор е това, единствено на основата на което може да бъде основано между хората едно гражданско, значи, изцяло правно обществено устройство и да бъде създадена общностна същност. А този договор – (наричан **contractus originarius** или **pactum sociale**) като обединяване на всяка особена и частна воля в един народ във всеобща и публична воля (с цел едно чисто правно законодателство) – никак не е нужно да бъде предпоставен като някакво доказуемо събитие (като такова изобщо не е възможен); като че ли би трябвало, едва ли не, да бъде доказано първом от историята, че един народ, в чиито права и задължения ние, като негови потомци, сме встъпили, някога действително бил извършил един такъв акт и би трябвало също така да ни остави сигурно съобщение и да го документира писмено или устно, за да сме можели по този начин да се считаме обвързани с едно вече съществуващо гражданско устройство. Напротив, този договор представлява една чиста идея на разума, която обаче има своята безсъмнена (практическа) реалност: а именно да обвързва всеки законодател да издава своите закони така,

като че могат да произлизат от обединената воля на целия народ, и да се отнася към всеки поданик, доколкото е гражданин, така като че ли е гласувал заедно с всички за една такава воля. Това е и пробният камък за всеки един публичен закон. Ако законът е такъв, че би било невъзможно един цял народ да даде съгласието за него (напр. че отнежда за една определена класа от поданици наследствената привилегия да е господарско съсловие), той няма да е справедлив; но ако дори само е възможно един народ да гласува заедно за него, то задължително законът трябва да бъде считан за справедлив: също и ако в момента народът би бил в такова състояние или в такова настроение на своя манталитет, че ако бъде запитан за това, вероятно би отказал своето съгласие*²².

Това ограничение очевидно ще важи само за преценката на законодателя, не и на поданика. Ако, значи, един народ, намиращ се под едно определено наложено към настоящия момент законодателство, прецени с най-голяма вероятност, че от това страдала неговата щастливост, как ще трябва той да постъпи? Не следва ли да се противопостави?

²² *Ако напр. бъде въведен за всички поданици един пропорционален военен данък, поданиците не могат да кажат, че тъй като ги обременявал, бил затова несправедлив, щото по тяхно мнение войната била ненужна: защото те не са оправомощени да преценяват това; а тъй като все пак винаги си е възможно войната да е неизбежна, а данъкът – необходим, той трябва да бъде преценен от поданика като правомерен. Ако обаче определени земевладелци биват обложени при една такава война с реквизиции, други обаче от същото съсловие биват пощадени, то лесно ще е да се види, че не би могло целият народ да е съгласен с един такъв закон и ще бъде оправомощен да представи своето оплакване срещу него, защото не може да счита за справедливо това неравно разпределяне на тежестите.

VIII 298

Отговорът може да бъде само един: за него няма как другояче да постъпи, освен да се подчини. Защото тук не става дума за щастливост, каквато поданикът следва да очаква от някаква институция или разпоредба на общностната същност; а най-вече за самото право, което следва да бъде осигурено всекиму: това е и висшият принцип, от който произлизат всички максими, имащи отношение към общностната същност и който не бива ограничен от никакъв друг принцип. С оглед на първото (на щастливостта) въобще не може да бъде дадено никакво универсално валидно основно положение за закон. Защото както времевите обстоятелства, така и твърде противоречащите си и непрестанно променливи изкушения, в които всеки полага своята щастливост (а къде той следва да я положи, никой не може да му предпише), правят да са невъзможни твърдо определени основни положения и щастливостта сама по себе си негодна като принцип на законодателството. Правилото **Salus publica suprema civitatis lex est**²³ запазва ненакърнени своите стойност и значение; публичната здравина обаче, която на първо място следва да бъде разгледана, е тъкмо това държавно законово устройство, което обезпечава чрез закони всекиму свободата: при това без да му се отнема свободата да постига своята щастливост по всякакъв предпочитан

²³ Б. пр.: **Salus publica suprema civitatis lex est** – Здравината на народа е върховният закон на държавата.

Вижте и <http://www.duhaime.org/LegalDictionary/S/SalusPopuliEstSupremaLex.aspx> за правния смисъл на изречението, а именно: *The good of the individual ought to yield to that of the community... This phrase is based on the implied agreement of every member of society that his own individual welfare shall, in cases of necessity, yield to that of the community; and that his property, liberty and life shall, under certain circumstances, be placed in jeopardy or even sacrificed for the public good.*

от него начин, стига само да не нарушава споменатата законосъобразна свобода, значи, да не нарушава правото на другите съподаници.

Ако висшата власт издава закони, които най-напред са насочени към щастието (към благосъстоянието на гражданите, към броя на населението и т. н.), това се прави не като да е с цел изграждането на гражданско устройство, а само като средство да се защити правното състояние предимно срещу външни врагове на народа. Тук държавният глава трябва да е оправомощен самостоятелно и еднолично да преценява дали такива мерки допринасят за процъфтяването на общностната същност, което е необходимо, за да се обезпечи неговата сила и устойчивост както във вътрешните отношения, така и спрямо външни врагове; но не да го прави така, като че ли за да направи народа щастлив въпреки волята му, а за да направи така, че народът да съществува като общностна същност*²⁴.

VIII 299

Законодателят може и да сбърка в преценката си дали споменатите мерки са предприети прагматично, не бива да греши обаче, когато запитва сам себе си дали въпросният закон е, или не е, в съгласие с правния принцип; защото тук законодателят има на разположение като непогрешима мярка идеята за Изначалния Договор, която **a priori** му е под ръка (и не му трябва, както е при принципа на щастието, да се придържа към опита, който би тряб-

²⁴ *Тук принадлежат определени забрани за внос, така че да бъде стимулиран поминъкът на поданиците вместо на чужденците и вместо да се оживява чуждо усърдие, защото без благосъстоятелността на народа държавата не би имала достатъчно сили да се противопоставя на врагове от чужбина, нито да запази самата себе си като общностна същност.

вало най-много да го поучи за подходящността на неговите мероприятия). Защото, ако няма възражения по това, дали целият народ е съгласен с един такъв закон, колкото и солено да му излезе, този закон ще е правно съобразен. Ако обаче публичният закон е съобразен с това изискване и следователно е безупречен (**irreprehensibel**) с оглед на правото, то с това ще бъдат свързани, от една страна, правомощието да се упражнява принуда и, от друга страна, забраната за действено противопоставяне на волята на законодателя: т. е. държавната власт, даваща ефект на закона, е непрекословна (**irresistibel**) и няма правомерно съществуваща общностна същност без такава власт, която да потушава всякаква вътрешна съпротива, защото такава съпротива би била упражнявана според такава една максима, която, ако стане универсална, би унищожила изцяло както гражданското устройство, също така и състоянието, единствено в което хората изобщо могат да притежават права.

От това следва, че всякакво противопоставяне срещу висшата законодателна власт, всякакво подстрекаване на недоволството на поданиците да премине към насилствени действия, всяко обществено безпокойство, което избухва във въстание, е най-тежкото и наказуемо престъпление в общностната същност: защото разрушава нейния фундамент. И тази забрана е безусловна, така че е възможно, ако дори и висшата законодателна власт или нейният агент, държавният глава, да са нарушили самия Изначален Договор, и с това – според разбирането на поданика – да са загубили правото да са законодател, тъй като са оправомощили управлението да процедира напълно насилствено (тиранично), въпреки това на поданика не е разрешена никаква съпротива с насрещно насилие.

VIII 300

Основанието за това е, че при едно вече съществуващо гражданско устройство народът няма правото на преценка да определя как следва то да бъде ръководено. Но да предположим, че народът има това право и неговата преценка противоречи на преценката на действащия държавен глава; кой ще решава тогава на чия страна е правото? Никой от двамата не може да бъде съдия по собственото си дело. Следователно би трябвало да има още един върховен глава над върховния държавен глава, който да решава спора между него и народа, а такова положение е противоречиво. Също така не може някакво право на крайна необходимост (**ius in casu necessitatis**), което и без друго представлява – като едно мнимо право при крайната (физическа) необходимост да се причинява неправда – някакъв абсурд*²⁵, да се приложи тук и да даде ключа

²⁵ *Няма никакъв *casus necessitatis*, освен в случая, когато възниква конфликт между задължения, а именно между едно безусловно и друго едно (може би и важно, но все пак) обусловено задължение; например когато се касае за спасяване на държавата от някакво нещастие посредством предателството от човек, който се намира в отнoшение с другия, да кажем, на баща и син. Осуетяването на злото в първия случай | за държавата | е безусловно задължение, докато предотвратяването на нещастieto на последния | на сина | е само условно задължение (а именно доколкото той не е извършил виновно престъпление срещу държавата). Доносителството, което първият | бащата | представя на властите за предприетото от втория | сина |, може би го извършва с най-голямо нежелание, но притеснен от необходимостта (именно, моралната такава). Когато обаче се казва за този, който е изблъскал друг някой корабкрушенец от неговата дъска, за да спаси собствения си живот, че бил получил чрез собственото си бедствено положение (физическо) правото на това: това въобще не е вярно. Защото да запазва собствения си живот, това е едно само условно задължение (ако това може да стане без престъпление); но да не отнемам живота на някой друг, който не ме напада, дори никак не ме поставя в опасност да загубя своя живот, това представлява безусловно за-

за вдигане на бариерата, ограничаваща самоуправството на народа. Защото и държавният глава може, от своя страна, да изтъква като оправдание за своето твърдо поведение спрямо поданиците тяхната опърничавост също така, както те искат да оправдаят своето въстание чрез оплакването за своите неоправдани страдания; и кой следва да решава в такъв случай? Това е този, който е в притежание на върховното публично правоприлагане, а това е тъкмо държавният глава, той единствено може да направи това; и никой в общностната същност няма, значи, правото да му оспори това притежание.

VIII 301

От друга страна, гледам достойни за уважение мъже да твърдят, че имало такова правомощие на поданика при определени обстоятелства да се противопоставял силово на своето началство; от тях тук ще спомена само Ахенвал²⁶ – иначе твърде внимателен, определен и въздържан

дължение. Преподавателите на общото гражданско право процедирали въпреки това константно в такива случаи на крайна нужда, като им приписват правомерност. Защото властите не могат да свържат в такива случаи забраната на самозащита с някакво наказание, защото това наказание би трябвало да е смъртно. А такава законова повеля, която да застрашава със смъртно наказание този, който в опасни обстоятелства не се е бил предоставил доброволно на смъртта, би била нелогична.

²⁶ Б. пр.: На това място, на стр. 91 от руския превод, е дадена забележка № 3 под линия с информация за този учен, която цитирам изцяло:

Ахенвалъ (Achenwall, Gottfried, 1719–1772) – известный немецкий правовед, профессор философии и юриспруденции в Гёттингене, один из основателей статистики как науки. Автор компендия естественного права «Ius naturale in usum auditorum» (ed. VI, Gottingae, 1767). Во время курса лекций по естественному праву в Кенигсбергском университете (1767–1788) Кант пользовался компендием Ахенваля. В этом курсе, а также в своем сочинении

в своето учение за естественото право*²⁷. Той казва така: *Ако опасността от продължителното изтърпяване на безправието на върховния глава, която застрашава общностната същност, е по-голяма отколкото изглежда да е от въставането с оръжие срещу него, тогава народът може да му се противопостави и – за да реализира това си право, като се отклони от договора за своето подчинение – да го детронира като тиранин. И след това Ахенвал заключава: По този начин народът се връща (по отношение на своя предишен върховен господар) обратно в естественото състояние.*

Вярвам, че нито Ахенвал, нито който и да е от достойните мъже, които умуват в синхрон с него по този въпрос, не биха – в нито един действително възникнал случай – одобрили или посъветвали към такива опасни предприятия; а също едва ли можем да се съмняваме, че ако въстанията, чрез които Швейцария, Обединените Нидерландски Щати, а също и Великобритания извоюваха своето сегашно, считано за толкова успешно държавно устройство, се бяха провалили, то читателите на тяхната история не биха видели в екзекуцията на сега толкова възхваляваните им предводители нещо друго, освен едно заслужено наказание за големи държавни престъпници. Защото крайният резултат обикновено се примесва в нашата преценка на правните основания, макар че той е съмнителен, докато основанията са безсъмнени. Ясно е обаче, че що се отнася до правните основания, дори и да допуснем, че чрез такова въстание държавният глава (който бил нарушил *joyeuse entrée*²⁸ като да е един на-

«Метафизика нравов» (в «Учении о праве») Кант пользовался специальными юридическими терминами Ахенвала. – 91.

²⁷ *Ius Naturae. Editio Vta. Pars posterior, §§ 203–206.

²⁸ Б. пр.: *joyeuse entrée* – вижте https://ru.wikipedia.org/wiki/Joyeuse_

истина основополагащ договор с народа) не получавал неправда, то народът – чрез този начин да търси правата си – извършва все пак неправда във висша степен, защото (възприет като максима) това негово действие прави несигурно всяко обществено правно устройство и въвежда състояние на пълно беззаконие (*status naturalis*), в което всичкото право изчезва, най-малкото преустановява действието си. При тази склонност на толкова много добронамерени автори да се застъпват за народа (за негова собствена разруха) искам само да забележа, че за това причината отчасти лежи в обичайното заблуждение при обсъждане на принцип на правото в преценките да се пробутва принципът на щастливостта;

VIII 302

а отчасти и в това, че като липсва доказателствен документ за един действително представен на общностната същност и приет от нейния върховен глава договор, санкциониран от двете страни, тези автори възприемат идеята за Изначалния Договор – лежаща винаги като основа на държавата в разума – като идея за нещо, което действително е трябвало да се случи и така мислят да закрепят завинаги правомощието на народа по свое усмотрение да се откаже от договора при наличието на едно грубо, ама така преценено от него самия, нарушение*²⁹.

entr%C3%A9e

²⁹ *Дори и действително да е нарушен договорът между народа и върховния глава: на това народът не може веднага да противодейства като общностна същност, а само като тълпа. Защото дотогава съществуващият обществен строй бива разрушен от народа; а организирането в една нова общностна същност тепърва ще предстои да се извърши. Тук сега настъпва състоянието на анархия с всичките му ужаси, за които то най-малкото дава възможност; и неправдата, която тук се върши, е това, което фракциите в народа си причиняват едни на други: както личи от приведения пример, където бунтовните подани-

Тук ясно се вижда колко злина създава принципът на щастливостта (която, собствено, не е способна да има никакъв определен принцип) също така и в правото на държавата, както и в морала, дори и при най-добрите намерения на тези, които го преподават. Така суверенът, като иска да направи народа щастлив по своите си схващания, се превръща в деспот; народът, като не иска да му се отнеме универсалната претенция на собствена щастливост, става бунтовник. А ако най-напред биха се запитали хората как ще да е според правото (където принципите са твърдо определени **a priori** и никакъв емпирик не може да се бърка), тогава идеята за обществения договор би запазила своя неоспорим престиж; но не като някакъв доказуем факт (както иска Дантон, без какъвто факт той обявява за нищожни всички права и цялата собственост, намиращи се в действително съществуващото гражданско държавно устройство), а като принцип на разума въобще при преценката на цялото публично-правно държавно устройство. И тогава ще се види, че преди да се установи всеобща воля, народът не разполага с принудително право срещу своя повелител, защото само чрез него може правомерно да принуждава; обаче има ли я вече нея, народът също няма да разполага с правото да употреби принуда срещу него, защото тогава народът би се превърнал в самия върховен повелител; така на народа никога не му се полага право на принуда (съпротива с думи или действия) срещу върховния държавен глава.

ци на споменатата държава в края на краищата искаха да си наложат със сила едни на други такова едно държавно устройство, което би било значително по-потисническо от това, което напускат; а именно да бъдат съсипани от духовници и аристократи, вместо да могат да очакват повече равенство в разпределянето на държавните тегоби при управлението на един владеещ всички върховен държавен глава.

VIII 303

Освен това тази теория е достатъчно потвърдена на практика. Така при държавното устройство на Великобритания, дето народът така се величае със своята конституция, като да била тя мостра за целия свят, виждаме все пак, че тя нищо не казва за правомощието, с което уж разполагал бил народът в случай, че монархът наруши договора от 1688 г.³⁰; значи, спрямо него ако ще наруши конституцията – при липсата на някакъв закон по този въпрос, – тя тайно запазва правото на *въстание*. Защото предположението, че конституцията за такъв случай можела да съдържа законова повеля, която давала правото да се събори съществуващото държавно устройство, от което пък произлизат всички специални закони (дори да е бил нарушен договорът), ще бъде очевидно противоречиво: защото тогава конституцията би трябвало да предвижда една публично конституирана*³¹ насрещна власт³², значи, би трябвало да има и още един втори държавен глава, който да защитава пред първия народните права, а след това и още един трети, който да решава спора между двамата на чия страна е правото. Освен това народните водачи (или, ако искате, опекуни), опасявайки се за едно обвинение, в случай че тяхното начинание претърпи не-

³⁰ Б. пр.: Bill of Rights (1688); Вижте подробно на <http://www.legislation.gov.uk/aep/WillandMarSess2/1/2/introduction>

³¹ *Никакво право в държавата не може да бъде коварно премълчавано чрез тайна уговорка; най-малкото такова може да бъде едно право, каквото народът си го приписва като принадлежащо към конституцията: защото всички нейни закони трябва да бъдат мислени като възникнали от една публична воля. Би трябвало следователно, щом конституцията ще разрешава въстание, да обяви публично правото за това, както и по какъв начин то ще бъде упражнявано.

³² Б. пр.: *насрещна власт* – така превеждам *Gegenmacht*; в английския превод – *opposing power*; в руския превод – *противостоящая сила*.

удача, биха предпочели да внушат на подгонения от тях монарх да се отстрани доброволно от управлението, отколкото да си припишат правото да го свалят от власт, с което биха поставили общественото устройство в открито противоречие със себе си.

Ако след тези мои твърдения не ми бъде отправен укорът, че с тази неприкосновеност твърде много съм се подмазвал на монарсите, надявам се, ще ми бъде спестен също така и упрекът, че се застъпвам твърде много в полза на народа, като твърдя, че той също има своите неотменими права спрямо държавния глава, макар те и да не могат да бъдат принуждаващи права.

Хобс е на противоположното мнение. Според него държавният глава не е обвързан към народа с нищо по силата на договор и не е възможно да причини неправда на гражданина (може да разполага с него както си иска)³³.

³³ Б. пр.: На това място, на стр. 95 от руския превод, е поставена забележка под линия № 4, която цитирам дословно: *Кант имеет в виду учение Гоббса, изложенное в трактате «О гражданине», гл. VII, § 7, 9, 12 и 14 (см. полн. рус. пер. В. Погосского с предисл. проф. С. А. Котляровского, М., 1914, под названием «Философские основания учения о гражданине» («Eiementa philosophica de cive»)). Здесь Гоббс доказывает, что «обладающие верховной властью в государстве не являются связанными перед кем бы то ни было различными соглашениями» (стр. 101), откуда далее выводится, что они «не могут причинять гражданам никакой несправедливости, потому что несправедливость... есть не что иное, как нарушение соглашений, и, следовательно, не может быть никакой несправедливости там, где не было никаких предварительных соглашений» (там же). Однако Гоббс (хотя он и склонялся в пользу монархического правления) разъясняет, что в монархии «монарх сам грешит, если он постановляет что-либо против естественных законов, потому что в нем воля государства совпадает с естественной» (там же). Эти мысли развиты Гоббсом в знаменитом «Левиафане», ч. II, гл. XVIII (Избранные произведения в двух томах, т. 2, М., 1964). –95.*

VIII 304

Това положение би било напълно правилно, ако под неправда тук се разбира такова увреждане, което дава на увредения някакво принудително право спрямо този, който му причинява неправдата; така обаче общо формулирано, това положение звучи страховито.

Неинатливият поданик трябва да има възможността да възприеме предположението, че неговият върховен господар не желае да му причинява неправда. Значи, всеки човек има своите неотменими права, от които, дори и да иска, не може да се откаже и за които само той единствено е оправомощен да преценява; неправдата обаче, която по негово мнение го е сполетяла от законите на върховната власт, е възможно да се е получила – в съгласие с горното предположение – само от грешка или незнание на определени последствия; затова гражданинът на държавата трябва да разполага с правомощието, дори поощрявано от държавния глава, публично да обявява своето мнение за това, с което разпорежданията на последния му изглеждат, че причиняват неправда на общностната същност. Защото, ако приемем, че върховният държавен глава не можел дори и веднъж да сбърка или да е в неведение на някаква работа, това би било като да си го представяме, че е надарен с небесни вдъхновения и извисен над човечеството. Значи, свободата на перото, държаща се в рамките на почитта и любовта към държавното устройство, в което живеем, посредством налагания от същото либерален начин на мислене на поданиците (и в тази насока, пишешите сами се ограничават един друг, за да не загубят свободата си), е единственият паладиум за народните права. Защото да се откаже на народа тази свобода, би било равнозначно не само да му се отнеме всяка претенция за право спрямо върховния повелител (според Хобс),

но и да се отнеме на последния – чиято воля само поради това, че представлява всеобщата народна воля, дава заповеди на гражданите като поданици – всякакво знание за неща, които, ако би ги знаел, самият той би променил и така ще го постави в противоречие със самия себе си. А пък да се внушават на върховния държавен глава опасения, че самостоятелното и публично изразено мислене можело да възбуди размирици в държавата, е равносилно да се възбужда в него недоверие в собствената му власт, а също и омраза към народа му.

А универсалният принцип, съгласно който народът може негативно да упражнява своите права, т. е. да може да преценява само какво от актовете на върховното законодателство не би могло да бъде сметено, че е разпоредено съгласно самата негова добра воля, се съдържа в положението: *Коего народът не може сам да разпореди за себе си, това и законодателят не може да разпореди за народа.*

VIII 305

Ако например се постави въпросът дали един закон, разпоредил някога някакво определено църковно устройство да бъде то постоянно валидно, би могъл да бъде сметен като изходящ от същностната воля на законодателя (неговото намерение), то най-напред трябва да се запитаме дали един народ сам би си наложил като законова разпоредба, щото някои възприети някога верски положения и форми на външната религия завинаги да останат; значи, дали народът сам ще възпрепятства себе си – в лицето на своето потомство – да продължава да развива своите религиозни схващания, или пък да поправя евентуални стари грешки. Така става ясно, че един такъв *Изначален Договор* на народа, въздигащ такова положение в закон,

би бил сам по себе си напълно нищожен, защото той ще противоречи на определението и целта на човечеството; следователно на един такъв издаден закон не следва да се гледа като на същностната воля на монарха и срещу него ще могат да бъдат правени възражения и протести. Във всички случаи обаче, ако нещо такова все пак бъде разпоредено от върховния законодател, по този въпрос ще могат да се правят всеобщи и публични преценки, не обаче да бъде упражнявана словесна или действена съпротива.

Във всяка общностна същност трябва да има подчиненост под механизма на държавно устройство според принуждаващи закони (отнасящи се до цялото устройство), но така също трябва да има и дух на свободата, тъй като всеки човек изисква да бъде убеден с разум за нещата, засягащи всеобщия човешки дълг, че това принуждение е правомерно, за да не изпадне в противоречие със себе си. Първото |*подчинеността*| без второто |*духа на свободата*|, това е причината за възникването на всички тайни общества. Защото за хората е предопределено от природата да си съобщават един на друг за нещата, които ги засягат; и споменатите тайни общества, значи, биха отпаднали, ако тази свобода бъде поощрена. И как другояче ще може правителството да получи познанията, нужни му за осъществяване на неговите собствени същностни намерения, освен като разрешава да се изяви така уважаващият поради своя произход и своите въздействия дух на свободата?

* * *

Никъде другаде практиката, подминаваща всички чисти принципи на разума, не отрича по-арогантно теорията, отколкото по въпроса относно изискванията за едно добро държавно устройство. Причината за това е, че тъй като продължително съществуващото законово общество-

но устройство привиква постепенно народа към правилото да преценява както своята щастливост, така и своите права по мащаба според това състояние, в което всичко досега е протичало спокойно;

VIII 306

а не обратното, т. е. да преценява последното състояние според понятия, които получава от разума за двете |*щастливостта* и *правата*|: затова винаги народът ще предпочете пасивното спокойно състояние пред безпокойството да търси някакво по-добро състояние (тук важи това, което Хипократ съветва лекарите да вземат присърце: **judicium anceps, experimentum periculosum**³⁴). Тъй като всички достатъчно дълго съществували обществени устройства, които могат да имат каквито щещ недостатъци, при всичките свои различия водят до един и същ резултат, а именно задоволеност от това състояние, в което се намира човек: затова по отношение на народното благополучие не важи, собствено, никаква теория, а всичко почива на практиката покорно следваща опита.

Ако обаче в разума има нещо такова, което да се изразява с думите право на държавата, и ако това понятие има задължаваща сила за антагонистичните един към друг в своята свобода човеци и следователно притежава обективна (практическа) реалност, без оглед на благополучието или неблагоприятието (познанието за които почива единствено на опита), които възникват за тях от него: това понятие, значи, се основава на принципи **a priori** (какво е правото, не може да ни учи опитът); следо-

³⁴ Б. пр.: **judicium anceps, experimentum periculosum** – създението е несигурно, експериментът – опасен; в английския превод, на стр. 303, изразът гласи *judgment is uncertain and experiments are dangerous*.

вателно съществува теорията на правото на държавата и никаква практика не е валидна, ако не е съгласувана с нея.

Срещу това тук нищо не може да се възрази, освен следното: макар хората да имат в главите си идеята за принадлежащите им права, те, поради своята душевна грубост, са негодни и недостойни да бъдат третирани съответно на тази идея и затова тях може и трябва да ги държи в ред единствено една върховна власт, процедираща по чисто прагматични правила. Този отчайващ скок (**salto mortale**) обаче е от такъв характер, че щом ще се говори не за право, а за сила, народът също би могъл да пробва своята и да направи с това несигурно цялото законно държавно устройство. Ако няма нещо такова, което да налага непосредствено чрез разума уважение (като човешкото право), то никакво влияние върху произвола на човека няма да може да обузда неговата свобода; но ако редом с доброжелателността велегласно заговори и правото, тогава човешката природа няма да се окаже чак толкова пропаднала, че да не се вслуша почтително в неговия глас. (**Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Virgil.**)³⁵

³⁵ Б. пр.: **Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Vergil** – Но когато съзрат дълбоко уважаван добродетелен и силен мъж, застават мълчаливо наострили уши. Вергилий;

Под линия, на стр. 96 от руския превод, е даден следният превод на този латински текст: *Если предстанет случайно заслугами и благочестьем муж знаменитый, – смолкают и слух, все стоят, напрягая* (Вергилий, *Энеида*, пер. В. Брюсова и С. Соловьева, М. – Л., Academia, 1933, стр. 55). – 98.

Под линия, на стр. 32 от английския превод, е даден следният превод на този латински текст: *If they catch sight of a man respected for his virtue and services, they are silent and stand close with ears alert. Virgil Aeneid I.151–2.*

III.

ЗА ОТНОШЕНИЕТО НА ТЕОРИЯТА КЪМ ПРАКТИКАТА В МЕЖДУНАРОДНОТО ПРАВО. РАЗГЛЕДАНО ОТ УНИВЕРСАЛНО ФИЛАНТРОПИЧНА, Т. Е. КОСМОПОЛИТИЧЕСКА ГЛЕДНА ТОЧКА *³⁶ (Срещу Мозес Менделсон³⁷)

VIII 307

Дали човешкият род в своята цялост заслужава любов; или е предмет, на който трябва да гледаме с нежелание и на който (за да не станем мизантропи) наистина жела-

³⁶ *Не ни става веднага очевидно как така една универсална филантропическа предпоставка ще ни насочва към някакво световно гражданско-политическо устройство, а то, от своя страна, към изграждането на международно право като към състоянието, единствено в което могат да бъдат надлежно развити тези склонности на човечеството, които правят нашата порода достойна за любов. В заключението на тази част ще се изясни тази взаимна връзка.

³⁷ Б. пр.: Мозес Менделсон (Moses Mendelssohn, 1729–1786, дядо на композитора Феликс Менделсон) е изтъкнат еврейски философ и теолог. През 1763 г. Кант и Менделсон представят есета за награда на Пруската академия; Менделсон спечелва наградата, Кант получава второто място; есетата им били публикувани заедно през 1764 г.

Тук Кант има предвид труда на Менделсон „Иерусалим или за религиозната власт и еврейството“ („Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum“), Берлин, 1783 г.

ем всичко най-добро, но без да очакваме такава неща от него, значи, по-добре да отвърнем поглед от него? Отговорът пък на този въпрос зависи от отговора, който ще дадем на друг един въпрос: Съществуват ли в човешката природа заложби, от които можем да заключим, че човешката порода ще да прогресира винаги към по-добро, а злото от сегашни и минали времена ще се изгуби в доброто на бъдещето? Защото така ще можем най-малкото да изпитваме любов към човешката порода поне заради нейното постоянно приближаване към доброто, иначе би трябвало да я мразим или презираме; каквото и ще да има против това превземката с универсалното човеколюбие (което представлява само някаква благопожелателна обич, а не любов поради харесване). Защото това, което е зло и си остава такава, най-вече при умишленото взаимно увреждане на най-светите човешки права, това човек не може – дори при най-голямото усилие зорлем да възбуди в себе си любов – да не го мрази: не чак дотам, че да причинява зло на хората, но все пак дотолкова, че да може по-малко да има работа с тях.

Мозес Менделсон бе на последното мнение (**Jerusalem**, втори раздел, стр. 44 до 47), което противопоставя на хипотезата на своя приятел Лесинг за божественото възпитание на човешкия род.³⁸ Според него било измишльо-

³⁸ Б. пр.: На това място, на стр. 99 от руския превод, има бележка под линия, която цитирам дословно:

Свой взгляд Мендельсон (1729–1786) развил в сочинении «Jerusalem, oder über die religiöse Macht und Judentum», Berlin, 1783 («Иерусалим, или о религиозной власти и еврействе»).

Идею «божественного» воспитания человеческого рода Г. Э. Лессинг (1729–1781) развил в сочинении «Die Erziehung des Menschengeschlechts», Berlin, 1780. В нем он рассматривает процесс воспитания человечества как историю развития религиозного сознания, как постепенный прогресс так называемых позитивных

тина, че цялото, човечеството на тази земя с течение на времето се движело винаги напред и се било усъвършенствало. Ние виждаме, казва той, че човешкият род в цялост прави малки махови люлеения; и никога не прави няколко крачки напред, без веднага след това двойно по-бързо да се завърне в своето предишно състояние.

VIII 308

(Това си е наистина като камъка на Сизиф; по този начин земята бива възприемана – подобно на индусите – като място за изкуплението на стари, сега вече незапомнени грехове.) *Отделният човек продължава напред; човечеството обаче се колебае непрестанно напред-назад в твърдо установени граници; обаче – разглеждано в цялост – запазва във всички времеви периоди приблизително едно и също равнище на нравственост, една и съща мярка на религиозност и нерелигиозност, на добродетелност и порочност, на щастливост (?³⁹) и мизерия.* Тези свои твърдения той въвежда (стр. 46) с думите: *Вие искате да отгатнете какви са намеренията на Провидението за човека? Не стройте никакви хипотези (преди той ги наричаше теория); Огледайте се наоколо за това, което действително се случва и, ако можете, хвърлете поглед върху историята на всички времена, също и за това, което открай време се е случвало. Това е фактът, това е трябвало да принадлежи към намерението, трябвало е*

(вероисповедных) религий, конечной целью которого является выработка «религии разума». Таким образом, Лессинг вводил в рассмотрение религии понятие развития, совершенно чуждое как ортодоксальному христианскому богословию, так и берлинским просветителям, особенно Мендельсону. – 99.

³⁹ *На това място, на стр.100 от руския превод, е поставена следната забележка под линия: *Вопросительный знак после слова «счастья» принадлежит Канту. – 100.*

да бъде одобрено в плана на Мъдростта или най-малкото да е било възприето в него заедно с другото.

Аз съм на друго мнение. Ако за взора на едно Божество е достойно да наблюдава как един добродетелен мъж се бори с трудности и изкушения към злото и все пак удържа фронта срещу тях: то напротив, ще бъде една твърде недостойна, не само за едно Божество, а дори и за най-обикновения, но благонамерен човек, гледка да наблюдава как човешкият род в последователни времеви периоди прави крачки напред и нагоре към добродетелността и веднага след това отново пропада също толкова назад и надолу към порока и мизерията. Да погледа за кратко човек такава трагедия, може наистина да е покъртително и поучително; но накрая ще трябва все пак завесата да падне. Защото с такава продължителност тя се превръща във фарс; и ако актьорите, значи, не се уморяват, защото са шутове, то все пак ще се умори зрителят, комуто един или друг акт му идва в повече и от това може с основание да заключи, че тази нямаща край пиеса представлява някакво безкрайно едно и също. Следващото накрая наказание може наистина, ако това е само едно театрално зрелище, да пооправи неприятните усещания посредством развързката. Но да се оставят в действителността да се трупат едни върху други безчет грехове (па било и с появяващи се между тях добродетели), за да можело след това много да се наказва: това най-малкото ще бъде – по нашите схващания – против моралността на мъдрия Творец и Управител на света.

Ще мога, значи, да приема, че както човешкият род се намира непрекъснато в положение на прогрес с оглед на културата (като негова естествена цел), така също се намира и в прогрес към по-доброто и с оглед на моралната цел на своето съществуване, както и че този прогрес на-

истина ще бъде понякога прекъсван, но никога няма да се прекрати.

VIII 309

Не ми е нужно да доказвам тази предпоставка; нейният противник ще трябва да доказва |своята теза|. Защото аз се опирам на моя вроден дълг, във всяка брънка от поредицата поколения – в която поредица (като човек изобщо) съм и аз, макар и не с изискуемите от мен добри мои морални качества, каквито би следвало да имам, което означава, че и бих могъл да имам, така да въздействам върху потомството, че то да става все по-добро (за което следователно трябва да приемем също така и че е възможно) и че така този дълг би могъл да бъде правомерно наследяван от една брънка на потомствената верига в друга. Възможно е също така да бъдат изведени от историята много съмнения срещу моите надежди, които, ако са доказващи, биха могли да ме мотивират да изоставя една, по всички изгледи безперспективна работа; все пак аз мога, доколкото това не може да е напълно сигурно, да не подменям дълга (като нещо **liquidum**⁴⁰) с правилото на благоразумието да не работя върху неосъществимото (като нещо **illiquidum**, защото е само една хипотеза); и така, макар и винаги да може да съм и да си оставам несигурен, дали следва да се надяваме на подобрене на човешкия род, това не може да отмени нито максимата, значи, и нейната необходима в практически ракурс предпоставка, че това подобрене е осъществимо.

Тази надежда за едни по-добри времена, без която сериозният стремеж да направи човек нещо полезно за всеобщото благо никога не би стоплил човешкото сърце, винаги е оказвала влияние върху разработките на добро-

⁴⁰ Б. пр.: **liquidum** – нещо определено, ясно, ликвидно.

намерените люде; и добрият Менделсон трябва все пак също да е разчитал на нея, като е залягал толкова усърдно за просветлението и благого на нацията, към която принадлежи. Защото не е възможно той да е хранил разумна надежда сам и единствено със свои сили да ги осъществи, ако няма да има и други хора, които след него да продължат по същия път. При тъжната гледка не само на злините, които потискат по естествени причини човешкия род, но и много повече на тези, които хората сами си нанасят един на друг, все пак човешката душевност се възрадва на перспективата, че в бъдещето може да стане по-добре: и то с напълно безкористна добронамереност, защото тогава ще бъдем отдавна в гроба и няма да жънем плодове, които ние сами отчасти сме посяли. Тук не вършат работа емпирични доказателствени аргументи, насочени срещу успешното осъществяване на такива, основани на надежда, решения.

VIII 310

Защото съображението, че щом това, което досега не се е удавало, затова и никога няма да се удаде, не дава право да се изостави дори някакво прагматично или техническо намерение (например за въздушното пътуване с аеростатични балони), още по-малко едно морално такова, което, ако неговото осъществяване не е явно невъзможно, става дълг. Независимо от това могат да бъдат изтъкнати и някои доказателства, че общо взето действително в морално отношение човешкият род в наше време значително повече се е развил в посока към по-доброто в сравнение с всички предишни епохи (краткотрайни задръжки не могат да докажат обратното), както и че сълзите за непрекъснатото увеличаващото се негово опорочаване идват тъкмо от там, че когато се застане на едно вече по-висо-

ко стъпало на моралната стълбица, се вижда по-надалече и преценката за това, което е, в сравнение с това, което трябва да бъде, също както и самокритичността стават толкова по-строги, колкото повече стъпала на нравствеността са изкачени през целия известен ни ход на световната история.

А ако се запитаме с какви средства би могъл да бъде съхранен, както също и ускорен този безкраен прогрес към по-доброто, то веднага ще видим, че този неизмеримо далечен успех не ще да зависи както от това какво правим (напр. от възпитанието, което даваме на по-младото поколение), така и от това по какъв начин ще процедираме, за да го постигнем, а по-скоро ще зависи от това, което ще стори в нас и с нас човешката природа, за да ни натика в едно русло, в което ние сами самостоятелно не бихме лесно влезли. Защото от нея или най-вече (тъй като за постигането на тази цел се изисква висша мъдрост) от Провидението единствено можем да очакваме успех, който да се осъществи върху цялото, и оттам – върху частите; докато, обратно, хората със своите си планове изхождат само от частите, но и стигат само до тях, а спрямо цялото като такова, което е твърде голямо за тях, те могат наистина да разпрострат своите идеи, не обаче и своето въздействие: предимно поради това, че с техните антагонистични планове те едва ли биха се обединили в тази насока по свое собствено свободно усмотрение.

Така както повсеместното насилие и възникващите от него беди трябва да докарат накрая народа до решението да се подчини на принудата, която самият разум му сочи като средство, а именно на принудата на публични закони и да встъпи в гражданско държавно устройство: така също трябва и бедите от постоянните войни, с които държавите отново и отново се стремят да си навредят

или да се поробят една друга, да ги накарат накрая – дори противно на волята им – или да встъпят в някакво космополитическо устройство

VIII 311

или, ако такова едно състояние на всеобщ мир (както наистина се е получавало и с прекалено големи държави) ще е още по-опасно, от друга страна, за свободата, тъй като води до най-ужасен деспотизъм, то тези бедствия ще ги принудят все пак да встъпят в едно такова състояние, което наистина няма да е някаква космополитическа общностна същност с един общ върховен глава, но ще бъде все пак едно правно състояние на федерация според съвместно договорено международно право.

Прогресиращата култура на държавите, в съчетание със същевременно увеличаващата се тяхна склонност да се уголемяват за сметка на други чрез коварство или насилие, умножават войните и причиняват – чрез постоянно увеличавани войски, дисциплинирани и държани в готовност (при запазено заплащане), снабдени с все по-многобройни въоръжения – все по-големи разходи; същевременно цените на потребителските нужди непрекъснато растат, без да може да има надежда за увеличаване на представляващите ги звонкови пари; освен това няма мир, който да трае толкова дълго, че спестеното по негово време да покрива разносните за следващата война, а изобретеният срещу това държавен дълг е едно наистина остроумно, но унищожавашо накрая само себе си помощно средство: затова се налага това, което добрата воля би следвало да направи, но не го прави, в края на краищата да свърши безсилието: а то е, че всяка държава трябва да бъде така вътрешно организирана, че не държавният глава, комуто войната, собствено (защото той я

води на разноските на друг, именно на народа), нищо не струва, а именно народът, който понася разноските, да има решаващия глас дали ще има война, или не (за което, разбира се, необходима предпоставка трябва да бъде реализацията на идеята за Изначалния Договор). Защото народът няма да се остави да бъде въвличен – воден чисто и просто от ламтеж за териториално разширяване или поради някакви мними, само устни обиди – в опасност от лично обедняване, което иначе не засяга държавния глава. Тогава също и потомството (което няма да наследява невиновно натрупани върху него тежести) – без причината за това да е любовта към него, а само любовта към себе си на поколенията от всяка дадена епоха – ще може да прогресира към по-доброто и в морално отношение: при това положение всяка общностна същност, бидейки в невъзможност да вреди насилствено на друга, ще трябва да се придържа единствено към правото и ще може с основание да се надява, че в това ще ѝ помагат и други сходно формирани общности.

Това обаче е само едно мнение и чиста хипотеза: не-сигурна също както и всички преценки, които целят да посочат единствено съответстващата естествена причина за един възнамеряван резултат, който не е напълно по силите ни;

VIII 312

но дори и като хипотеза не съдържа – за една вече съществуваща държава – никакво принципно правомощие на поданика да я наложи (както преди вече бе изяснено), а се отнася само до свободните от принуда върховни държавни глави. Макар че наистина не е заложено в природата на човека да отслабва при нормални обстоятелства по свободен избор своята власт, това все пак в извънред-

ни обстоятелства не е невъзможно; също така можем да считаме, че не е неподходящ за моралните желания и надежди на хората (осъзнаващи своята немощ) изразът да се очаква от Провидението, *то да създаде изискуемите обстоятелства*: с което ще доведе до такъв резултат на целенасочената дейност на човешкия род в неговата цялост за постигане на неговото крайно предопределение чрез свободната употреба на своите сили, доколкото те ще му стигнат, на който резултат целите на човеците, разглеждани поотделно, пряко противодействат. Защото тъкмо противодействието между наклонностите, от които произтича злото, предоставя на разума възможността за свободна игра, с която да ги подчини вкупом и на мястото на злото, което се самоунищожава, да установи господството на доброто, което веднъж установено, по-нататък от само себе си се поддържа.

* * *

Никъде човешката природа не се проявява като по-малко достойна за любов, отколкото в отношенията между цели народи едни спрямо други. Никоя държава не е нито за миг сигурна, в отношението си с друга, за своята самостоятелност или своето имущество. Винаги е налице волята да се поробват една друга или да намалят благото на другите; и не бивало да се намалява въоръжаването за отбрана, а това причинява, щото често мирът да е по-потискащ и по-разрушителен за вътрешното благополучие от самата война. Срещу това не е възможно друго средство, освен едно основано на публични и снабдени със сила закони международно право, на което всяка държава следва да се подчинява (по аналогия с гражданското или държавно право на отделните човеци), защото идеята за един траен всеобщ мир, постигнат чрез така наречения баланс на силите в Европа, представлява

фантастична измислица подобно на *Къщата на Суифт*, която е била построена от майстора-строител така съвършено по всички закони на равновесието, че когато на нея кацнал един врабец, тя веднага се срутила.

VIII 313

Но ще кажат, че на такива принуждаващи закони все пак държавите никога няма да се подчинят; и предложението всички отделни държави да се разположели доброволно под една обща международна държава, за да се подчинявали на нейните закони, може и да звучи добре в теорията на един абат де Сент Пиер или един Русо⁴¹, но не важи за практиката: това предложение също така винаги е осмивано от големите държавни мъже, най-вече от върховните държавни глави, като някаква произлязла от училището педантично-детинска идея.

⁴¹ Б. пр. На стр. 106 от руски превод на това място е поставена забележка под линия, която цитирам дословно:

**Аббат де Сен-Пьер (Abbe Charles-Irénée Castel de St. Pierre, 1658–1743) – автор известного «Проекта вечного мира в Европе» («Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe», Utrecht, 1713–1717).*

В 1760 г. Шан-Жак Руссо сделал «Извлечение из «Проекта вечного мира»» («Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de St. Pierre», рус. пер. «Извлечения» см. в сборнике «Трактаты о вечном мире», М., 1963). Вероятно, на этом основании Кант ставит Руссо рядом с Сен-Пьером. Однако в связи с «Извлечением» Руссо написал собственное «Суждение о вечном мире» (1761 г., опубликовано в 1782 г.), где показал, что, хотя проект Сен-Пьера «и очень разумен, средства для его воплощения в жизнь свидетельствуют о наивности их автора» («Трактаты о вечном мире», стр. 143), что «система аббата де Сен-Пьера... слишком хороша, чтобы быть принятой, ибо зло и злоупотребления, выгодные стольким людям, входят в жизнь сами собой; то же, что полезно обществу, внедряется только силой, так как частные интересы тому почти всегда противостоят» (там же, стр. 148–149). Следовательно, высказанное Кантом критическое замечание не имеет отношения к Руссо. – 106.

Аз, от моя страна, се доверявам все пак на теорията, която изхожда от правния принцип за това, какво следва да бъде отношението между хората и държавата, и която препоръчва на земните богове максимата така да процедурат при разправиите помежду си, че по този начин да водят до една такава всеобща международна държава, и с това да възприемат тази идея като възможна (**in praxi**)⁴², както и че може да я бъде; като същевременно се осланям също така (**in subsidium**)⁴³ и на природата на нещата, която ни принуждава натам, накъдето доброволно не щем (**fata volentem ducunt, nolentem trahunt**)⁴⁴. С това съображение държим сметка също и за човешката природа: която, тъй като в нея винаги ще е живо уважението към правото и дълга, и не мога, а и не искам да я считам за толкова затънала в злото, че морално-практическият разум – в края на краищата, след толкова неуспешни опити – да не го победи и да не представи човешката природа като достойна за любов. Така, значи, също и в космополитически аспект остава в сила твърдението: *Това, което от разумни основания важи за теорията, ще важи също и за практиката.*

⁴² Б. пр.: **in praxi** – на практика.

⁴³ Б. пр.: **in subsidium** – допълнително, в подкрепа.

⁴⁴ Б. пр.: **fata volentem ducunt, nolentem trahunt** – съдбата води съгласия с нея, влачи противящия се.

Имануел Кант

**За широко разпространения израз:
Това може и да е правилно на теория, но не става за
практиката (1793 г.)**

Немска

Първо издание

Преводач *Божидар Гумеров*

Издателство Фараго
ISBN 978-619-206-040-4