

А.В. Лаврухин

## ФЕНОМЕН ГОСУДАРСТВА В ПОНИМАНИИ КАНТА, ГЕГЕЛЯ И ГУССЕРЛЯ

Рассматривается проблема взаимной корреляции индивидуальной и коллективной свободы в контексте этической, правовой и политической легитимации государства. На основе сравнительного анализа выделяется четыре стратегии интерпретации, взятые на вооружение Кантом, Гегелем и Гуссерлем при осмыслении феномена государства: государство как результат естественной телеологии (цель природы), как продукт разумной телеологии (цель «человека разумного»), как этическая (нравственная) необходимость или как инструмент для достижения прагматических (аполитичных) целей.

**Ключевые слова:** государство; свобода; гражданское общество; право; нравственность; мораль; республика; монархия; аристократия.

Государство как предмет философской рефлексии сохраняет свою актуальность в современном мире: дискуссии об определении сущности государства в политической науке и практике не прекращаются до сих пор, а термин «государство» не имеет сегодня общепризнанного, юридически конвенционального значения. Примечательно, что даже Организация объединенных наций не считает себя вправе признавать новообразованное государство, оставляя этот каверзный вопрос на совести других государств и правительств. Между тем в условиях глобальной неопределенности, проблематизирующей классическое понимание «природы» государства, возрастает спрос на релевантное современности и одновременно ясное, глубокое и всестороннее понимание сути этого феномена, прежде всего, в аспекте взаимосвязи между индивидом и политическим сообществом. Обращение к осмыслению феномена государства такими выдающимися мыслителями, как И. Кант, Г.В.Ф. Гегель и Э. Гуссерль, может оказаться полезным и важным для достижения этой цели. Предпринятый в данной статье сравнительный анализ пониманий феномена государства Кантом, Гегелем и Гуссерлем способствует также решению актуальной историко-философской задачи, стоящей перед исследователями феноменологии Гуссерля, философская программа которого долгое время интерпретировалась как игнорирующая политическую проблематику [1] или нерелевантная ей [2].

### ***Кант: государство как *civitas* и когнитивная иллюзия***

В наследии Канта мы не найдем произведения, имеющего одноименное название «Государство». Ключевое по проблематике политической философии произведение, вышедшее в 1797 г., носит совсем другое название – «Метафизика нравов в двух частях. Метафизические начала учения о праве». *Это обстоятельство недвусмысленно указывает на лейтмотив политической мысли Канта: политическое господство должно быть ограничено этикой и правом.* Об этом же говорит и последовательность изложения: сперва рассматриваются общие вопросы права и философии права, затем частное право и лишь в самом конце – государственное право, народное право и мировое гражданство. Государство как тема появляется

лишь в контексте обсуждения государственного права. Параграф 43 начинается с разъяснения понятия законов, которые требуют всеобщего обсуждения в качестве «публичного права» (*öffentliches Recht*) [3. С. 231]. Публичное право имеет отношение к народу, требующему правового статуса под общей, объединяющей его волей, конституцией (*constitutio*) для того, чтобы по праву быть причастным к этой общей воле. Затем следует предложение, в котором Кант впервые упоминает государство: «Такое состояние отдельных индивидов в составе народа в отношении друг к другу называется *гражданским* (*status civilis*), а их совокупность в отношении своих собственных членов – государством (*civitas*), которое в силу своей формы как нечто связанное общей заинтересованностью всех в том, чтобы находиться в правовом состоянии, называется общностью (*res publica latius sic dicta*), а в отношении к другим народам – просто властью (*potentia*) (отсюда и слово *Potentaten*); поскольку же оно (мнимо) унаследованное объединение, оно называется также коренным народом (*gens*), что дает основание мыслить под общим понятием публичного права не только государственное право, но и *международное право* (*ius gentium*). . .» [Там же].

Как видим, ориентация Канта на приоритет публичного права перед «волей народа» и государственным правом существенно ограничивает тот аспект господства и абстрактной коллективности, который всегда связывался с феноменом государства. В определении Канта внимание акцентируется на «отдельных индивидах в народе» и «гражданском состоянии» как на этическом базисе со-участия отдельно взятых индивидов в общем существовании: «государство (*civitas*)» – это «целое народа по отношению к его собственным членам». Заключенное в скобки слово *civitas* дает нам понять, что между государством и гражданским обществом Кант не проводит различие. Наконец, подчеркивается общая заинтересованность в достижении правового состояния и понятие республики употребляется в более широком смысле как синонимичное. Имплицитно присущая феномену государства «власть» ограничивается сферой внешнего влияния – «по отношению к другим народам». Это означает, что Кант понимает и определяет феномен государства прежде всего на основаниях этики, принципа членства и участия отдельно взятых граждан в

общем публичном и правовом деле. Такие аспекты государства, как абстрактный коллектив, территориально, рационально и централизованно оформленное господство с притязанием на монополию власти по отношению ко всем гражданам государства, напротив, дезавуируются и определяются как вторичные. Тем самым суть феномена государства в понимании Канта строго задается правовым *civitas*.

Скептическое отношение Канта к государству подтверждается еще одним, менее популярным текстом «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”» (1793). Здесь Кант сперва говорит об «общем существовании», под которым подразумевается состояние гражданского общества и в котором подчеркивается момент гражданского участия [4. С. 65–77]. Термин «государство» появляется лишь тогда, когда речь заходит о главе государства, патриотизме, равенстве людей как подданных [Там же. С. 79–81] или о власти и господстве [Там же. С. 89]. Государство, в противоположность «общему существованию» и «стране», представляет собой абстрактный коллектив и правовой конструкт, репрезентирующий себя в термине «правовое государство»: «Патриотическим называется такой образ мыслей, когда каждый в государстве (не исключая и его главы) рассматривает общность как материнское лоно и страну свою как родную почву, на которой и из которой он сам вырос и которую он как драгоценный залог должен оставить после себя для того лишь, чтобы охранять права общности посредством законов совместной воли, а вовсе не считает себя правомочным подчинять ее своему безграничному произволу для использования» [Там же. С. 80]. В последней части, посвященной международному праву и, соответственно, интернациональной этике, чаще появляется понятие государства. Логика здесь та же: именно в отношениях государства к внешнему миру этическое, гражданское и правовое измерения отступают на второй план и становится актуальным его политическое измерение, имеющее прямое отношение к отправлению власти, отношениям господства и подчинения и пр. Причем все эти моменты Кант излагает довольно абстрактно, сосредотачивая внимание на республиканской конституции государств как на необходимом условии возможности вечного мира [Там же. С. 99–106].

Сильный акцент на понятии государства мы находим у Канта лишь в одном произведении – «К вечному миру» (1795), где речь идет о международном праве и, соответственно, интернациональной этике. Но даже в этой работе за термином «государство» тотчас появляется «*civitas*» [5. С. 379]. В этом ограниченном и несамостоятельном статусе феномена государства необходимо выделить два ключевых аспекта: мысль о свободе и мысль о республиканизме.

В сфере индивидуальной этики свобода и автономия воли – единственный принцип морального закона [6. С. 205]. Но если в индивидуальной сфере законодательство свободы выбора и автономной воли, которое делает поступок долгом, называется этическим, то «законодательство, которое не включает это [условие] в закон и, стало быть, допускает и иной мотив, а не

самое идею долга, есть *юридическое* законодательство» [3. С. 126]. Согласно определению, «право – это совокупность условий, при которых произвол одного [лица] совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы» [Там же. С. 139] Соответственно, принуждение и насилие суть те препятствия, которые стоят на пути свободы [Там же. С. 140–143]. Это означает, что в сфере политики и права ноуменальная свобода не может стать основанием морального закона, поскольку она не должна ограничиваться внешними препятствиями. Очевидно, что тем самым подразумевается реализация этой ноуменальной свободы в качестве наибольшей свободы от внешнего принуждения, в качестве «независимости от принуждающего произвола других» [Там же. С. 126–131], под которыми можно подразумевать как других граждан, так и власть государства. Эта свобода является единственным, изначально данным каждому человеку правом на основании его принадлежности человеческому роду (врожденное право) [7. С. 151]. Политическое сообщество уполномочено и обязано достичь наибольшей реализации этой свободы от внешнего принуждения. При этом Кант отвергает любую политику, нацеленную на создание государства благоденствия, если они выходят за пределы обеспечения этой защиты свободы от внешнего принуждения [3. С. 235–243].

Как известно, в понимании Канта единственной легитимной формой государственного правления является республика, поскольку именно она базируется на принципе свободы и закрепляет его на законодательном уровне [3. С. 231–263]. В республике закон является последней инстанцией. При этом настоящая республика понимается Кантом как репрезентативная система, презентующая не волю суверена, но волю народа. Тем самым Кант утверждает идею народного суверенитета, конститутивными аспектами которого, как и прежде, являются принцип членства и индивидуального участия отдельно взятых граждан, в то время как имплицитно присущие выражению «воля народа» коллективизм, анонимность и господство оказываются деривативными и вторичными. Интегративное определение государства, лаконично и точно собирающее в себе все четыре конститутивных аспекта – базовый принцип свободы, республиканизм, принцип членства и законность, Кант дает в 45 параграфе «Учения о праве»: «Государство (*civitas*) – это объединение множества людей, подчиненных правовым законам» [Там же. С. 233]. При этом под «правовыми законами» Кант подразумевает априори необходимые законы, вытекающие из понятия права: они образуют «форму государства» в целом, «государство по идее» [Там же]. Что это означает, станет понятно, если прояснить ключевое кантовское различие между идеей и понятием.

Понятию имеет опосредованное отношение к предмету созерцания, причем чистое понятие имеет свое происхождение в разуме, а эмпирическое – в чувствах [8. С. 407–409]. Идеей в техническом смысле Кант называет образование, составленное из чистых понятий, которое превышает возможности опыта и в качестве безусловного делает возможной то-

тальность условий [8. С. 413–415]. Таким образом, идеи, в отличие от понятий, не имеют отношения к предметам созерцания. Именно поэтому идеи в познавательном смысле затруднительны, поскольку всякое познание предметов предполагает чувственное созерцание. В трансцендентальном смысле идеи имеют лишь видимость отношения к объектам познания [Там же. С. 423]. Именно поэтому в «Критике чистого разума» Кант считает притязание идей на отражение реальности неправомерным и не принимает в расчет идеи о бессмертной душе, идею человеческой свободы или идею Бога [Там же. С. 430–507]. Однако в практическом измерении идеи получают свою новую легитимацию. Однако употребляемое в контексте политической философии Канта выражение «идея государства» может иметь двоякий смысл: вышеозначенный технический либо общеупотребительный (в значении «идеал», «утопия»). В пользу последнего говорит то, что в «Учении о праве» связь между идеей и государством эксплицитно выявлена лишь в одном месте, правда, центральном и совсем не случайно. Однако если принять во внимание строгое различие между понятием и идеей, а также контекст рассмотрения, то общеупотребительный смысл видится менее вероятным, чем технический. Но тогда возникает вопрос, как понимать техническую интерпретацию того, что Кант называет «идеей государства», и из каких чистых понятий может быть составлена «идея государства» таким образом, чтобы она, «выступая в качестве безусловности, сделала возможной тотальность условий»? Одним из таких чистых понятий является априорное допозитивное право, или нормы правовой этики. Другим чистым понятием является объединение людей, т.е. членский смысловой аспект *civitas*, объединенная воля народа как объединение индивидуальных произвольных волей под эгидой всеобщего закона свободы. Соответственно, в понимании Канта государство как идея есть государство априорного права и объединенной гражданской воли, а не абстрактного коллектива и рационального, территориального, централизованного господства. Государство, по Канту, – это идея, а не понятие, поскольку оно относится к праву иначе, нежели созерцание к предмету восприятия. Это, в свою очередь, означает, что в понимании Канта государство представляет собой нечто иллюзорное, когнитивно сомнительное и вызывающее глубокий скепсис.

### ***Гегель: государство как «действительность конкретной свободы»***

На раннем этапе своего творческого пути Г.В.Ф. Гегель осмыслял феномен государства, в полной мере разделяя кантовский скепсис. Так, в одном из самых ранних произведений молодой Гегель эмфатически отвергает государство как нечто «механическое», поскольку именно государство, используя всю мощь машины принуждения, обращается с человеком как с винтиком [9. S. 234f]. Мотивации такого отношения к государству точно не известны, но, скорее всего, оно инспирировано бурными студенческими

годами и влиянием Шеллинга. Гегель этой поры видит лишь одну позитивную сторону государства – административную, которая позволяет защищать собственность граждан. Это как раз та функция, которую позже в своей работе «Основные черты философии права» Гегель назовет «государство-нужда и разумное государство», соответственно «гражданское общество» [10. S. 340]. При всех нюансах и различиях в понимании функций государства, можно с уверенностью сказать, что до 1800 г. Гегель был солидарен с Кантом по ключевому вопросу взаимосвязи и корреляции между гражданским сообществом (*civitas*) и государством: государство имело ограниченные полномочия, а гражданский аспект (*civitas*) играл определяющую роль.

Однако уже в работе «Конституция Германии» (*Die Verfassung Deutschlands*) (1800–1802) становится заметно менее ригористичное отношение к государству: здесь Гегель утверждает, что ни одна страна «как целое, как государство» не имеет «более плачевной конституции», чем Германский рейх [9. S. 452]. Исходя из этой констатации Гегель приходит к выводу, что Германия больше уже не является государством [Ibid. S. 452, 461]. Примечательно, что и в первом (скептическом), и во втором (менее ригористичном) определении государства для Гегеля ключевым моментом является понятие «целого», или «всеобщего», которое он порой отождествляет с государством [Ibid. S. 454]. Кроме того, в понимании Гегеля властный аспект государства непосредственно связан с «полновластной всеобщностью» как источником всех прав [Там же]. Здесь уже начинают появляться примечательные акценты и отличия от понимания Канта: Гегель считает, что конститутивным для государства является власть [Ibid. S. 577], а гомогенность нравов, образования, языка и религии – суть необходимые атрибуты государства [Ibid. S. 477, 577]. При этом Гегель, в противоположность Канту, подчеркивает важность абстрактного коллектива. Эти акценты усиливаются и приобретают доминирующий характер с появлением двух идей, которые играют решающее значение для всей философской программы Гегеля: идеей реализации нравственности в государстве и идеей государства как воплощения объективного духа.

В своей главной работе по философии права «Основные черты философии права или природное право и наука о государстве» (*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*) Гегель объединяет кантовскую идею права со старой парадигмой природного права и с новой идеей науки о государстве. Если мы посмотрим на рубрикацию этого труда, то может сложиться впечатление, будто тема государства имеет маргинальное положение: в первой части речь идет об «абстрактном праве», во второй – о «моральности», и лишь в третьей части, посвященной «нравственности», появляется рассмотрение государства, причем о государстве Гегель рассуждает в контексте рассмотрения семьи и гражданского общества. Все это может подтолкнуть читателя к мысли о том, будто Гегель здесь выдвигает уже знакомый нам из философии Канта тезис об ограниченности государства рамками права, моральности, семьи и граждан-

ского общества. Однако это не так: за всеми этими проявлениями ограничений государства уже стоит новый лейтмотив – диалектический метод, который полностью переворачивает модель взаимообусловленности в пользу государства. Отныне государство выступает в качестве такого универсального института, в котором растворяются, аннигилируются и интегрируются все прочие институты, поскольку оно является конечной целью диалектического развития объективного духа. Тем самым государство приобретает новое значение и смысл, которые существенно отличаются от кантовского понимания: с одной стороны, усиливается акцент на коллективности, господстве, власти и территории, а с другой стороны, ослабляются, а затем и исчезают вовсе гражданский, либеральный и правовой аспекты государства.

В то же время определение государства Гегелем не так просто для понимания как кажется, поскольку оно осуществляется в новой терминологии и в контексте новой философской программы. Подчас одни и те же термины приобретают принципиально новый, а порой даже противоположный смысл. Так, например, Гегель опирается на Кантовское различие между понятием и идеей, но вкладывает в эти термины принципиально иной смысл: понятия для него подразумевают этап их наивысшей конкретизации в идеях [10. S. 29], когда последние становятся действительностью во всей ее исторической плоти и крови (а не остаются внеисторичными регулятивными идеалами, как это было в случае с Кантом). Гегель определяет такую действительность как «действительность нравственной идеи», «действительность субстанциального воления, которым он (объективный дух. – *А.Л.*) обладает в особом, возвышенном до своей всеобщности самосознании, в себе и для себя разумном» [Ibid. S. 398f]. Тем самым Гегель определяет нравственность (*Sittlichkeit*) в качестве «идеи свободы», т.е. в качестве ставшего самим для себя осознанным и в этом смысле полностью реализованным понятием свободы [Ibid. S. 292]. В результате такой реализации понятия свободы все разноречивые и разнообразные субъективные, индивидуальные понимания и самоопределения свободы достигают своей несомненной и определенной идентичности со всеобщим благом, а значит, впервые становятся по-настоящему свободными [Ibid. S. 286]. Гегель исходит из предпосылки, согласно которой сам процесс диалектического развития в основе своей строится на свободном, разумном волеизъявлении [Ibid. S. 87]. Поэтому государство в понимании Гегеля является «всеобщей и объективной свободой» [Ibid. S. 88], «действительностью конкретной свободы» [Ibid. S. 406].

Если рассматривать этот тезис формально и не вдаваясь в детали, может показаться, будто здесь оба мыслителя – Кант и Гегель – единодушны в понимании свободы, которая выступает у них в качестве основания легитимности государства. Между тем именно в этом пункте мы находим наиболее существенные различия между Кантом и Гегелем. Кант, как мы помним, видит в государстве и праве инструменты для обеспечения свободы и независимости от внешних ограничений и угроз. В этой связи он проводит ясное

различие между внутренней, ноуменальной свободой, основанием бытия (*ratio essendi*) морального закона и внешней, феноменальной свободой граждан, связанной с их произвольными действиями и взаимодействиями. Государство и право призваны регулировать именно это внешнее, а мораль – внутреннее пространство свободы. При этом государство и право, с одной стороны, и мораль – с другой, не должны переходить границы своих «полномочий», не должны смешиваться друг с другом. Гегель, напротив, решительно отвергает необходимость такого рода границ и различий [10. S. 66].

В этом же контексте стоит понимать и гегелевскую критику «бредней произвола»: «обычный человек считает, будто он свободен, когда ему разрешено действовать произвольно, но именно в произволе заключается свидетельство тому, что он несвободен» [10. S. 67]. Если в понимании Канта всякое внешнее принуждение индивида к обретению им внутренней свободы представляет собой нарушение автономии индивида и является угрозой гетерономного состояния, то для Гегеля это различие уже не имеет значения, поскольку они растворяются в едином потоке диалектического развития духа. Это ярко проявляется в том, как «работает» понятие свободы в сфере политики: свобода здесь полностью утрачивает свой индекс индивидуальности и приобретает отчетливый нравственный, т.е. внутренний, и одновременно, общезначимый и коллективный, т.е. внешний характер: воля, которая «имеет предметом целью всеобщность, саму себя как бесконечную форму для своего содержания, является свободной волей не только в себе, но и для самой себя – как истинная идея» [Ibid. S. 72]. Утверждая свободу в качестве основополагающего принципа государства, Гегель подразумевает в качестве исходного, конститутивного феномена не свободу отдельно взятого индивида (как это было в случае с Кантом), но коллективную и всеобщую свободу государства, олицетворяющего объективность, истину и нравственность, которые должны регулировать жизнь отдельно взятых индивидов. Более того, высшим идеалом и долгом индивида является его растворение в государстве, а само государство понимается и утверждается в качестве самоцели [Ibid. S. 399]. Гегель усиливает этот тезис путем придания государству гораздо более высокого онтологического ранга и ценностного статуса, чем жизнь отдельно взятого индивида или множества индивидов, не собранных государством в «истинное», «нравственное» и «благое» коллективное единство. Он пишет о государстве как о «в себе и для себя существующей божественности», как об «абсолютном авторитете и величестве (*Majestät*)» [Ibid. S. 400].

Тем самым Гегель последовательно отвергает не только кантовский тезис о приоритете автономности индивида, но и теорию общественного договора: всеобщая воля должна пониматься не в качестве складывающейся из индивидуальных волей «общественной» воли, но как в себе и для себя разумная воля, реализуемая государством и через государство [10]. Перед лицом того блага разумной воли, которое олицетворяет государство, права человека не играют существен-

ной роли, выборы допустимы, но бессмысленны и не имеют значения с политической точки зрения, т.е. с точки зрения безусловности того блага, которое несет собой государство [10. S. 480].

Соответствующим образом меняется и понятие суверенитета: он теперь означает не суверенитет народа, но суверенитет государства [Ibid. S. 442]. Все гражданские, общественные элементы и аспекты (*civitas*) политической жизни, конститутивные для «*res publica*» в понимании Канта, Гегель отбрасывает, сосредотачивая все внимание на абстрактном коллективе, власти и господстве государства, понятого как институт легитимного принуждения индивидов к «истинной», «нравственной» и «совершенной» жизни.

### *Гуссерль: по ту сторону государства – идеальная аристократия феноменологов*

В богатом наследии основателя феноменологии Э. Гуссерля мы не найдем труда с названием, в котором бы содержалось слово «государство» или даже более широкое по объему понятие «политика». Все идеи Гуссерля по проблематике политической философии разбросаны по отдельным работам, манускриптам, черновикам и обширному эпистолярному наследию. Карл Шуман, известный издатель и интерпретатор философии Э. Гуссерля, собрал все эти фрагменты и представил их в систематическом виде в своем монументальном труде «Философия государства Гуссерля» [11]. Здесь мы будем опираться на этот труд, но наша цель будет состоять не в изложении гуссерлевской философии государства, а в анализе сходств и различий с представленными выше учениями Канта и Гегеля.

Гуссерль исходит из предпосылки, согласно которой нет уже существующего государства, на которое мы ориентируемся, когда его проектируем или анализируем, но «оно еще только должно появиться» [11. S. 35]. При этом он полагает, что государство не является ни исходной реальностью коллективной жизни, ни завершающим коллективным целым, «последней целостностью» [Ibid. S. 32]. Являясь лишь промежуточной формой человеческого общежития, оно трансформируется в более совершенную форму коллегиального существования субъектов, обеспечивающих в результате своей совместной деятельности самую оптимальную телеологию разума. Тем самым Гуссерль вписывает себя в традицию просветительского рационализма в целом и немецкого идеализма в особенности.

В понимании Гуссерля единицей социальности и субъектом политической интеракции является субъект как «отдельная монада» [11. S. 44], существующая плурально, поскольку ни одна монада не похожа на другую. Отдельные монады представляют собой своего рода «атомы действительности», имеющие свое «онтологическое преимущество» перед любого рода общностью в силу их «изначальной данности» [Ibid. S. 48–49]. В этом смысле любая общность (в том числе политическая) – вторичное и более сложное образование. В этом проявляется существенное родство между Кантом и Гуссерлем: для обоих мыслителей

индивид имеет приоритетный онтологический ранг перед любыми формами общности, а государство понимается как более сложное вторичное социальное социально-политическое образование. Как и Кант, Гуссерль рассматривает государство в качестве «внешней превалярующей силы» [11. S. 45], которая устанавливает баланс между устремлениями монад, содержащими деструктивные начала: «Государство позволяет исключить и предотвратить возможность разрушения и прекращения всеобщего телеологического движения» [Ibid. S. 45, 115, 117]. При этом Гуссерль, в унисон Канту, полагает, что наиболее адекватным средством государственного урегулирования всех проблем является право, которое обязательно к исполнению [Ibid. S. 121].

Гуссерль солидарен с Кантом и в определении государства в качестве «ирреальной предметности», правда, в весьма специфическом феноменологическом смысле. Это определение базируется на различии между природной (*Natur-*) и разумной предметностями (*Verstandesgegenständigkeit*), которое Гуссерль дает в работе «Опыт и суждение». Природные предметности как индивидуальные пространственные предметности имеют свое время данности сознанию и свое природное, объективное время [12. § 64b]. Разумные предметности, напротив, не имеют никакой протяженности во времени и остаются идентичными в любое время [Ibid.]. В свою очередь, сами разумные предметности различаются на «свободные идеальности» (выраженные, например, на языке логико-математических формул) и «связанные идеальности», которые подразумевают в своем смысловом бытии реальность. Государство принадлежит к классу «связанных идеальностей». С одной стороны, оно, будучи олицетворенным в основном правовом документе (Конституции), представляет собой идеальность, поскольку выражает государственную волю, категориально должное, которого обязаны придерживаться все и во все времена вне зависимости от конкретных конъюнктурных политических ситуаций и отдельно взятых лиц, облеченных властью. С другой стороны, это идеально должное имеет отношение ко вполне определенному государству и его гражданам, т.е. ирреальность такой идеальности имеет связанный характер – с вполне конкретным государством и вполне конкретными гражданами, которые только и могут вновь и вновь повторять, реактивировать идеально должное (Конституцию) в каждой конкретной ситуации. Иными словами, это такое идеально должное, которое для своего существования и своей реактивации нуждается во «внутримировой локальности».<sup>1</sup> «Государство (народ государства)», – пишет Гуссерль – «имеет «mundанную, многообразно-единообразную реальность», «своеобразную локальность», поскольку оно обладает ландшафтно вполне реальной территорией, в рамках которой только и может быть осуществлена (реактивирована) сила должного существования и власти идеально должного (Конституции)» [Ibid.].

В то же время на вопрос о причинах социального и политического объединения индивидов Гуссерль и Кант отвечают по-разному. Если для Канта основными причинами объединения отдельных личностей в об-

щество являются этический императив и консолидирующая «воля народа», то для Гуссерля – присущая отдельным монадам «изначальная тенденция единения» [11. S. 31]. Эта «тенденция единения» обусловлена конститутивной для всех монад «внутренне присущей им телеологии», устремленной к «сообществу любящих», к гармонии между монадами. Телеологическое движение развития ведет от «всего лишь апперцепирующей жизни к вполне развитому самосознанию чисто рационально организованной жизни» [Ibid. S. 45]. Существование друг подле друга и вместе друг с другом образуют низшие слои общности (семья, община) [Ibid. S. 54, 60], которые затем, благодаря коммуникативным процессам, перерастают в более широкие кооперации, партнерства и социальные связи, позволяющие людям достигать поставленных целей в экономической, научной и культурной сферах. Такого рода социальные взаимодействия одного ранга, поскольку все акторы взаимодействуют друг с другом, «будучи в равной мере подчиненными цели устремления» [Ibid. S. 71]. В этой акцентации телеологии разума проявляется родство Гуссерлевского понимания государства с определением государства в качестве объективации абсолютного духа Гегеля. Только вместо понятия духа Гуссерль употребляет выражение «в полной мере развитое самосознание чисто рациональное по своему оформлению» [Ibid.]. Отличие от Гегеля состоит также в том, что для Гуссерля государство не является конечной целью развития этого сообщества и не представляет собой идеальной коллективной формы существования самосознания. В понимании Гуссерля, государство – не конечная, но промежуточная цель, поскольку оно должно отмереть [Ibid. S. 159], как только будет реализовано истинно гармоничное сообщество феноменологов [Ibid. S. 46]. Таким образом, в понимании Гуссерля государство призвано выполнить инструментальную функцию – ограничить мировое зло, но оно не способно созидать общественное (социальное и политическое) благо, на это способна только феноменология. «Таким образом, феноменология стоит над государством» [Ibid. S. 149]. Она «как универсальная наука стоит на службе универсально счастливой жизни» [Ibid. S. 139].

Эта идея «универсально счастливой жизни» по своему содержанию близка Кантовской идее «вечного мира». Для Гуссерля, как и для Канта, конфликты в конечном итоге, не являются конститутивными аспектами политического мира: они имеют преходящий характер, а потому в принципе могут быть преодолены по мере того, как мы будем приближаться к состоянию универсальной гармонии. Тем самым оба мыслителя по сути утверждают тезис, согласно которому счастливая человеческая жизнь находится «по ту сторону» государства и политики в целом, а потому политика и политический мир всегда должны знать свои границы. Однако, как справедливо замечает Шуман, «поскольку будущее никогда не может быть полностью реализовано, всегда имеется остаточный риск фундаментальной дисгармонии и неразумия» [11. S. 188].

В то же время у идеи Гуссерля об «универсально счастливой жизни» есть один существенный аспект, вновь сближающий его с Гегелем, – европоцентрич-

ность. По Гуссерлю, телеологическое разворачивание монадологической вселенной превосходит и ассимилирует в себе все относительные особенные миры и трансформирует их в новое сообщество – «всечеловечество» [11. S. 142], которое Гуссерль понимает не космополитично, но европоцентрично, употребляя выражение «европейское человечество» (europäische Menschentum) [13]. В унисон с Гегелем, Гуссерль утверждает, что Европа, в отличие от Китая или Индии, несет в себе абсолютную идею [14. S. 14]. Таким образом, если Кант придерживается космополитических взглядов, Гегель утверждает абсолютное превосходство Прусской монархии, то Гуссерль занимает отчетливую европоцентристскую позицию без локализации и конкретизации того государства, формы государственного правления или политического режима, которые представляются ему идеальными или предпочтительными. При этом гуссерлевский европоцентризм претерпевает примечательную трансформацию: Европа понимается как духовная родина разума, т.е. феноменологии, которая «реализует на практике новое человечество» [11. S. 143]. Именно феноменологи «выполняют функцию архонтов в отношении всего человечества» [14. S. 336], тем самым замещая и упраздняя государственных чиновников. В конечном итоге государство и «сообщество любящих» трансформируется у него в «феноменологическое сообщество» [11. S. 170]. Тем самым Гуссерль, вслед за Платоном, осуществляет аисторический прыжок к идеальной аристократии феноменологов.

### *Заключение*

По итогам сравнительного анализа можно выделить четыре знаковые для истории политической мысли стратегии интерпретации, которые были взяты за основу Кантом, Гегелем и Гуссерлем: 1) понимание государства как результата естественной телеологии (цель природы); 2) понимание государства как продукта разумной телеологии (цель «человека разумного», гражданского соучастия); 3) понимание государства как этической (нравственной) необходимости; 4) определение государства в качестве инструмента для достижения прагматических (аполитичных) целей. Каждая из этих стратегий акцентирует внимание на одном из измерений феномена государства, которые в интерпретации выдающихся мыслителей обретают свою особенную констелляцию.

Так, у Канта доминирует этическое и правовое (прагматико-инструментальное) измерение государства: он исходит из предпосылки о необходимости этической мотивации граждан при построении государства и использовании институтов и инструментов государства для защиты индивидуальной свободы. В то же время первая и вторая стратегии выступают у него, в качестве предмета критики и рационального скепсиса. Именно поэтому Кант выдвигает на передний план индивидуальный, гражданский, этический и правовой аспект государства, игнорируя его властное, абстрактно-коллективное и территориальное измерение.

В случае с Гегелем мы видим, как этическая интерпретация государства сплавляется с двумя други-

ми – игнорируемыми Кантом – стратегиями интерпретации, подразумевающими государство как результат естественной телеологии (цель природы) и как продукта разумной телеологии (цель разумных граждан). Нравственность у Гегеля – это не столько то, что мотивирует граждан к построению государства в качестве нормативного идеала (как у Канта), сколько естественный и необходимый процесс ее реализации в действительности. Субъект сознает себя как тождество с нравственной субстанцией на всех трех фазах ее «естественного» проявления: в семье, гражданском обществе (*bürgerliche Gesellschaft*) и государстве. При этом «государство» олицетворяет собой нравственность в ее самом совершенном, божественном и благом виде. Тем самым Гегель в определенном смысле возрождает древнегреческое понимание полиса как природной и благой реальности высшего онтологического и этического ранга. Однако это понимание в интерпретации Гегеля претерпевает довольно существенную релятивацию: оно становится динамичным и переменчивым благодаря процессу диалектического развития, проходит целый ряд фаз приближения к заветному тождеству нравственности, блага, совершенства и государства. Примечательно, что эффектом сплавления первого, второго и третьего измерений государства является коллективная, абстрактная воля и самодостаточность государства как абсолютной реальности по отношению к индивиду, его притязаниям на свободу и свой особенный, партикулярный интерес. Гегель не допускает возможности индивидуального произвола. Таким образом, существенные различия между Кантом и Гегелем в понимании феномена государства во многом обусловлены принципиально разным пониманием свободы: если Кант определяет свободу двояко – как безграничную внутреннюю (моральную и ноуменальную) и ограниченную внешнюю (государственно-правовую и феноменальную), то Гегель снимает это различие в пользу «действительной свободы», воплощенной в нравственности и реализованной в государстве свободно сознающим и отождествляющим себя с объективным духом гражданином.

Гуссерль последовательно развивает четвертую

стратегию интерпретации, нарочито подчеркивая инструментальный характер государства, необходимый для достижения целей, лежащих, казалось бы, уже за пределами политики и связанных с самореализацией свободного, феноменологически рефлексизирующего индивида. Однако свобода индивида-феноменолога имеет относительный характер, поскольку предполагает «естественную» привязанность к сообществу (индивидов-феноменологов) и содержит в себе рудименты естественных и телеологических целей («телеология разума»). Естественные цели связаны с естественностью объединения индивидов в сообщества и существованием самого государства как «природной» политической формы этого объединения, позволяющей сохранить этическое измерение intersubъективных отношений. В то же время, по мере приближения к совершенной форме сообщества феноменологов, государство утрачивает свою значимость, но при этом само феноменологическое сообщество и феноменология как интеллектуальная практика сохраняют свой статус и ранг благой, этически ценной и счастливой жизни. Таким образом, мы видим, что за стратегией инструментализации государства у Гуссерля стоят два других понимания государства: как природной телеологии и как этической необходимости. При всех бросающихся в глаза сходствах между Гуссерлем и Гегелем в отношении институционализации философии как эминентной (в том числе для политики) интеллектуальной практики, мы можем выделить как минимум два существенных отличия стратегии Гуссерля. Во-первых, феноменология в его понимании не является «государственной философией», но, одновременно, она не является и сугубо персональной практикой, поскольку Гуссерль, в отличие от Гегеля, не утверждает конца философии в смысле ее отождествления со своей собственной философской системой (как конечный пункт диалектического развития абсолютного духа). В то же время Гуссерль авторизует феноменологию в гегельянском стиле: основанное им феноменологическое движение и сообщество феноменологов олицетворяют собой конечную цель политической истории европейского человечества.

## ПРИМЕЧАНИЕ

<sup>1</sup> Гуссерль проводит в этой связи интересную параллель между содержанием «Фауста» Гёте и его конкретным материальным воплощением в том или ином издании «Фауста»: ««Фауста» Гёте мы можем найти в сколь угодно большом количестве реальных книг (...), которые называются изданиями «Фауста». Этот духовный смысл, смысл этого художественного произведения, определяющий это духовное образование как таковое, конечно же, «воплощён» в реальном мире, но не индивидуирован» [12. § 65].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Fellmann F. *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*: Alber Verlag (Reihe Fermenta philosophica). Freiburg, München, 1983.
2. Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*: Verlag Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt am Main, 1981.
3. Кант И. *Метафизика нравов*: в 2 ч. // Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, Ч. 2. С. 107–305.
4. Кант И. О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Сочинения: в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, Ч. 2. С. 59–106.
5. Кант И. К вечному миру // Сочинения на немецком и русском языках. М.: Kami, 1994. Т. I. С. 354–477.
6. Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М., 1997. С. 40–275.
7. Kersting W. *Kant's Concept of the State* // Howard Williams: *Essays on Kant's Political Philosophy*. Cardiff, 1992. S. 151–165.
8. Кант И. *Критика чистого разума* // Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. II.
9. Hegel G.W.F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* // *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M., 1986.

10. Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, EA 1821 // Gesammelte Werke. Bd. 7. Hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., 1986.
11. Schuhman K. Husserls Staatsphilosophie: Alber Verlag. Freiburg [Breisgau], München, 1988.
12. Husserl E. Erfahrung und Urteil: Meiner Verlag, Leipzig, 1999.
13. Husserl E. Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. Husserliana XXVII: Kluwer Academic Publishers, The Hague, 1988.
14. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI: Martinus Nijhoff Verlag, The Hague, 1976.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 29 сентября 2018 г.

#### THE PHENOMENON OF STATE IN THE UNDERSTANDING OF KANT, HEGEL AND HUSSERL

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*, 2018, 436, 82–89.

DOI: 10.17223/15617793/436/9

Andrei V. Lavrukhin, National Research University Higher School of Economics (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: alavruhin@hse.ru

**Keywords:** state; freedom; civil society; public law; morality; republic; monarchy; aristocracy.

The article is devoted to the problem of mutual correlation between individual and political freedom in the context of ethical, legal and political legitimization of the state. The methods used in the study are hermeneutic reconstruction and comparative analysis of the state philosophy by Kant, Hegel and Husserl. As a result of a hermeneutic reconstruction of Kant's state philosophy, four constitutional factors are revealed: the principle of freedom, Republicanism, the principle of membership and legality. Kant makes a distinction between noumenal (moral) and phenomenal (political-legal) freedom, emphasizing that in the sphere of politics and law, nominal freedom cannot become the basis of moral law, since it should not be limited from the outside (heteronomically), but only be relied upon by the individual "from within" (autonomously). For Kant, noumenal freedom is the only right initially given to each person on the basis of his belonging to the human race (natural right). The political community, represented by the state, is authorized only to protect this freedom from external coercion, but has no right to try to restrict internal (nominal) human freedom. Kant chooses the Republic as a preferred form of government, since the law is the final authority. As a result of the comparative analysis of Kant's and Hegel's state philosophy, the author comes to the conclusion that both thinkers are unanimous in understanding freedom as a basis for state legitimization. At the same time, Hegel "removes" Kant's established distinction between nominal and phenomenal freedom and takes as a basis the collective, universal freedom of the state, which embodies objectivity, truth and morality. The highest ideal and duty of the individual is to renounce autonomy in the name of the state, which is defined as a divine end in itself. Hegel uses the ethical strategy of Kant's interpretation of the state and complements it with two others: the understanding of the state as a result of natural teleology (the purpose of nature) and as a result of reasonable teleology (conscious and free choice of a human). Hegel prefers monarchy as a preferred form of government. Husserl, following Kant, develops and consistently radicalizes the ethical and instrumentalist understanding of the state, emphasizing its transitory nature and focusing on the self-realization of a free, phenomenologically reflective individual. However, the freedom of an individual phenomenologist is limited by attachment to the phenomenological and contains rudiments of natural and intelligent teleology in the spirit of Hegel. Although phenomenology, in Husserl's understanding, is neither a "state philosophy" nor a purely personal practice, it acquires the specific nature of intellectual aristocracy: the phenomenological movement and the community of phenomenologists represent the ideal completion of the political history of European humanity.

#### REFERENCES

1. Fellmann, F. (1983) *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie* [Living philosophy in Germany. Concepts of life-world phenomenology and critical theory]. Freiburg, München: Alber Verlag (Reihe Fermenta philosophica).
2. Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns* [Theory of communicative action]. Frankfurt: Verlag Suhrkamp Taschenbuch.
3. Kant, I. (1965) *Metafizika pravov: v 2 ch.* [Metaphysics of morals: in 2 parts]. In: Asmus, V.F., Gulyga, A.V. & Oyzerman, T.I. (eds) *Sochineniya: v 6 t.* [Works: in 6 vols]. Translated from German. Vol. 4. Pt. 2. Moscow: Mysl'.
4. Kant, I. (1965) *O pogovorke "mozhet byt', eto i verno v teorii, no ne goditsya dlya praktiki"* [On the saying "maybe this is true in theory, but it is not suitable for practice"]. In: Asmus, V.F., Gulyga, A.V. & Oyzerman, T.I. (eds) *Sochineniya: v 6 t.* [Works: in 6 vols]. Translated from German. Vol. 4. Pt. 2. Moscow: Mysl'.
5. Kant, I. (1994) *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian]. Vol. 1. Moscow: Kami. pp. 354–477.
6. Kant, I. (1997) *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian]. Vol. III. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond. pp. 40–275.
7. Kersting, W. (1992) Kant's Concept of the State. In: Williams, H. (ed.) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Cardiff: University of Wales Press.
8. Kant, I. (2006) *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in German and Russian]. Vol. 2. Moscow: Nauka.
9. Hegel, G.W.F. (1986) *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [The oldest system program of German Idealism]. In: von Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (eds) *Gesammelte Werke* [Collected Works]. Vol. 1. Frankfurt.
10. Hegel, G.W.F. (1986) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, EA 1821* [Principles of the Philosophy of Law or Natural Law and Political Science in Sketch Plans, EA 1821]. In: von Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (eds) *Gesammelte Werke* [Collected Works]. Vol. 7. Frankfurt.
11. Schuhman, K. (1988) *Husserls Staatsphilosophie* [Husserl's Philosophy of the State]. Freiburg [Breisgau], München: Alber Verlag.
12. Husserl, E. (1999) *Erfahrung und Urteil* [Experience and Judgment]. Leipzig: Meiner Verlag.
13. Husserl, E. (1988) *Aufsätze und Vorträge. 1922–1937. Husserliana XXVII* [Essays and Lectures. 1922–1937. Husserliana XXVII]. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
14. Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI* [The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology. An introduction to the phenomenological philosophy. Husserliana VI]. The Hague: Martinus Nijhoff Verlag.

Received: 29 September 2018