



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Опыт философского размышления



ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ПРАВА
В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА*

В.Е. СЕМЕНОВ

Право, как и любая другая сложная ценностно-нормативная система, претендующая на интересубъективность и общезначимость, требует своего обоснования. В повседневной жизни и обыденных ситуациях мы поддерживаем свои ценности и нормы аргументами типа «так положено», «это – неприлично», «так поступают все», «это – не принято», «так делают только плохие дети»... И подобного рода доводов так называемого здравого смысла зачастую оказывается вполне достаточно для легитимации социальных правил. Иное дело – право, на основе принципов которого строится разветвленная и строго организованная система формализованных и официально принятых норм и полномочий, т.е. законодательство. Право с таким высоким и социально значимым статусом нуждается во всестороннем и «окончательном», предельно рационализированном и строго логичном теоретическом доказательстве своих притязаний на всеобщность. Такая система аргументации должна быть «конечной», или «финитной», т.е. она не может опираться на какие-то другие, а уж тем более не подтвержденные, доказательства, и, кроме того, должна обладать, как сказал бы Декарт, «ясностью и отчетливостью», иначе говоря – очевидностью.

Необходимость трансцендентального обоснования

Насущность обращения к *трансцендентальному* доказательству притязаний права как на обязательность, так и на общезначимость заключается, в первую очередь, в том, что до сих пор используемые аргументы юридического (легистского) позитивизма для обоснования права и закона, безусловно, не могут быть приняты именно из-за их принципиальной неспособности что-либо обосновать, ибо *эмпирическое* доказательство такого фундаментального и внеэмпирического

* Статья подготовлена в рамках Программы стратегического развития ФГБОУ ВПО Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА); НИР «Концептуальные основы преподавания философии права в юридических вузах», проект № 2.4.1.5.

основания, каким является право, не может быть выведено из социальной действительности.

В самом деле, легистский позитивизм, — начиная с Джона Остина и его основоположения о том, что право — это повеление суверена, — стремился «очистить» сферу юриспруденции от ценностных и «метафизических» идей, следуя в этом намерении вслед за Огюстом Контом. Отвергая «вечные» ценностные принципы, сосредоточившись на «позитивном знании» о праве и эмпирической методологии исследования, этатистские позитивисты — от Дж. Остина, К. Бергбома и Г.Ф. Шершеневича до Г. Кельзена и К. Шмитта — отрицают сущностно необходимую дифференциацию *права* и *закона*, утверждая тем самым антиправовую по своей сути идею об их тождественности. В результате этого отрицания любой (!) закон оказывается правовым. Но поскольку законы принимаются государством («сувереном»), которое обеспечивает их обязательность силовым принуждением, то отсюда с логической необходимостью следует закономерный вывод: у кого сила — тот и прав. Лучше будет сказать: даже не вывод, а, скорее, осознаваемая, но тщательно скрываемаемая *предпосылка* всего обоснования права.

Именно к такому заключению с неизбежностью приводят рассуждения этатистских позитивистов, обосновывающих право и закон при помощи наиболее распространенных аргументов вроде «обязательности права» или суверенитета государства, или так называемой «основной нормы» Ганса Кельзена... Однако «обязательность» права как раз и нуждается в доказательстве! Отсылка к «суверенитету государства» есть не что иное, как упомянутый выше логически неправомерный аргумент «к силе», а пресловутая «основная норма» Кельзена представляет собой некое висящее в воздухе «допущение», под которым невозможно отыскать ничего общеобязательного, необходимого и фундаментального.

Такой «методологический» подход легистского (этатистского) позитивизма к обоснованию правомерности, общезначимости и обязательности права и закона приводит, в конце концов, к теоретической легитимации наиболее привлекательной для любого, пожалуй, государства идеологии, согласно которой оно (государство) всегда оказывается юридически правым и для него не существует ничего юридически невозможного (принцип «что хочу — то и ворочу»). Тогда правом называется то, что приказывает власть. При этом профессиональная и гражданская позиция законодателей и правоведа по отношению к государству становится полностью сервильной и выражается широко известной формулой: «чего изволите?»

В установлении *закона* первенствующая роль, безусловно, принадлежит государству-законодателю, однако его же роль в формировании *права* как морально-ценностной системы принципов, норм и полно-

мочий может быть в лучшем случае второстепенной – как по времени, так и по значимости и вкладу. Приоритет в отборе и постепенной трансформации принципов, лежащих в основе права, естественно, принадлежит обществу в целом как социокультурной системе (в том числе и гражданскому обществу – когда оно возникает), социальным общностям, группам и разнообразным корпорациям. Стало быть, процесс обоснования права не может проходить лишь в сугубо юридической сфере, но с необходимостью должен выходить в более широкую и универсальную область социальной жизни и морали.

Ситуация с обоснованием права в этатистском позитивизме в точности напоминает то положение дел, которое сложилось при доказательстве оснований арифметики. Решая эту проблему, Курт Гёдель доказал, что непротиворечивость аксиом арифметики нельзя доказать, исходя из самих же аксиом. Отсюда возникла вторая теорема Гёделя: непротиворечивость формальной системы нельзя доказать средствами, формализуемыми в самой этой системе.

Точно так же невозможно доказать притязания на обязательность и общезначимость принципов и норм права и закона, оставаясь в рамках одной лишь юриспруденции. Более того, подобного рода фундаментальное обоснование может быть осуществлено исключительно в рамках философии. Наиболее глубоким и внеэмпирическим способом философского доказательства остается по сей день *трансцендентальное обоснование*.

Ниже я рассмотрю некоторые аспекты трансцендентального обоснования права в философии Иммануила Канта.

Трансцендентальное обоснование *per se*

Создатель классического, «образцового» варианта трансцендентализма – Иммануил Кант, – подыскивая термин для обозначения трансцендентального обоснования как такового, самого по себе, *per se*, ссылаясь на юридическую практику: «Юристы, когда они говорят о правах и притязаниях, различают в судебном процессе вопрос о правах (*quid juris*) от вопроса о факте (*quid facti*) и, требуя доказательства того и другого, называют первое из них, а именно доказательство права или справедливости притязаний, *дедукцией*»¹.

Одной из первоначальных «обязанностей» трансцендентальной философии является *отыскание своих понятий*. При этом «место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полном системе таких понятий можно определить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело от случая»².

В этом обращении Канта к априорным основам познания заключается, в частности, так называемый «коперниканский переворот». Известный американский кантовед, Роберт Пиппин, в этой связи как раз подчеркивает, что сущность и философское значение новой

кантовской — трансцендентальной (а не формальной) — логики в том и состоит, что «часть наиболее важного и революционного аспекта трансцендентальной логики — объяснение того, что *все* понятия являются “формами мысли об объекте”, или *правилами* для суждений об объектах»³.

Таким образом, трансцендентальный метод (или трансцендентальное исследование) имеет дело с априорными основами чего бы то ни было. Так, в «Критике чистого разума» Кант осуществляет трансцендентальное исследование априорных оснований познания, в «Критике практического разума» — априорных принципов морали, в «Критике способности суждения» — априорных начал суждений вкуса (эстетики) и принципа целесообразности, а в одной из последних своих работ — «Метафизике нравов» — априорных основоположений права.

Однако прежде чем перейти к кантовской дедукции права, рассмотрим предшествующие Канту случаи трансцендентального обоснования как такового.

* * *

Вероятно первым в истории европейской философии, кто использовал трансцендентальную дедукцию для доказательства общезначимости, был Платон.

Афинский схолярх впервые столкнулся с проблемой объяснения такого рода знания, которое не проистекает из эмпирической действительности, не приобретается с помощью органов чувств, опытным путем, а — напротив — самим фактом своего существования делает возможным и конституирует как обыденный человеческий опыт, так и научные представления, выраженные в понятиях.

Откуда происходят идеи Блага, Единого, Бога, бытия, движения, добродетели, справедливости, мудрости, рассудительности, свободы, прекрасного как таковых и других предметов мышления, подобных этим? Можно взять также более «приземленные» понятия, такие как тождество, различие, мера, величина, больше/меньше, равенство, число или уж вовсе «технические» идеи (или рассудочные математические сущности), такие как сторона, квадрат, диагональ, фигура, площадь...

Для Платона совершенно очевидно, что подобного рода идеи и понятия нельзя приобрести в качестве некой *информации* или *умения*, или *навыка*, полученных откуда-то «со стороны». Идеи и понятия такого уровня не берутся «из жизни», но изначально содержатся в бессмертной части души, которую можно назвать также *разумением*. Каким же образом эти идеи попадают в рассудок и разум?

Для объяснения Платон создает трансценденталистскую концепцию *анамнесиса*. Анамнесис (ἀνάμνησις) — это припоминание бессмерт-

ной душой тех вечных истин, которые существуют в «занебесной области». В этой области пребывала ранее и сама бессмертная душа до помещения в смертное тело. Там душа сопровождала богов и познала все истины. Вселившись в тело и испытав от этого сильнейший шок и непреходящий стресс (ибо тело есть могила или темница для бессмертной Психеи), душа забыла истины. Но если ее «расшевелить» грамотно поставленными вопросами, то она окажется в состоянии припомнить вечные идеи, а, стало быть, обнаружить в самой себе и актуализировать *врожденное* знание.

На этой методике хорошо подобранных вопросов строится метод, называемый *майевтикой*. Слово «майевтика» в обыденной жизни означало: *μαίεια* — повивальное искусство, *μαίευσις* — повивание, родовспоможение. Человек, который умеет правильно и точно поставить вопросы и тем самым побудить душу припомнить забытое, оказывает Психее повивальные услуги — помогает ей разродиться истиной.

В диалоге «Менон» такое повивальное искусство испытывает на себе неграмотный мальчик-раб, решающий при помощи наводящих вопросов геометрическую задачу. В «Федоне» Платон рассуждает о понятии равенства. Мы прекрасно знаем, что такое равенство как таковое, но откуда мы берем это знание? Может быть, рассматривая равные камни, или бревна, или еще что-нибудь, мы постигаем иное, отличное от них? Могут ли встречаться случаи, когда какое-то *нечто* одному человеку видится равным, а другому — нет? Да, такое нередко случается. Но бывает ли такое, чтобы равное само по себе казалось неравным? Это невозможно! Следовательно, *равенство как таковое* и *равные вещи* — вовсе не одно и то же⁴.

Отсюда Платон делает сугубо кантианский вывод: «...мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не достигают»⁵. Иными словами, у нас непременно должна быть априорная идея равенства как такового, прежде чем мы сможем сравнивать чувственно воспринимаемые предметы и устанавливать их эмпирическое равенство или неравенство.

Таким образом, в истории европейской философии впервые возникает учение о неэмпирическом источнике внеэмпирического знания — теории априорного познания. На революционный философский характер концепции анамнесиса указывал известный английский исследователь Фрэнсис Корнфорд: «Учением о припоминании знаменуется полный разрыв с общераспространенными представлениями и о природе души, и об источниках знания. Душа в народе обычно рассматривалась просто как тень или *образ* (*eidolon*), несубстанциальный дух, который вполне мог рассеяться после отделения от тела. И если бы здравый смысл мог иметь какое-нибудь

представление об общих отличительных признаках, названных в сократических диалогах формами (εἶδος), то это было бы представление эмпирика о том, что эти формы присутствуют в чувственных вещах, и что наше знание о них получено через чувства, возможно, отражениями (images), похожими на атомистические *подобия* (eidola), истекающие от материальных тел»⁶.

Платоновское трансцендентальное обоснование априорного фундамента познания *лишь по форме* является мифологическим. Содержание его вполне соответствует ныне существующим представлениям об априоризме. И в сугубо *логическом*, и в *генетическом* смысле в нашем познавательном аппарате присутствует род понятий и представлений, который издавна принято называть априорным. Можно видеть в действии априорных понятий этап, лишь *логически предшествующий* стадии конституирования, скажем, чувственного образа предмета. Современная нейрофизиология подтверждает, что без категорий рассудка (в том числе — априорных понятий) невозможно построение ни одного чувственно воспринимаемого предмета. И этот процесс называется *категоризацией*.

Однако существуют представления об априорном (и современная нейронаука находит тому подтверждение) как о *врожденном*, т.е. *генетически предшествующем* нашему чувственному восприятию. Это — как раз точка зрения Платона. В познавательном процессе неизбежно присутствуют и играют конститутивную и регулятивную роль априорные (врожденные) понятия, идеи, принципы и ценности. Именно они — и только они! — придают нашему познанию и знанию такие свойства, как общезначимость, интерсубъективность («одинаково понимаемость»), общеобязательность, аподиктичность, истинность. Осуществив трансцендентальную дедукцию, мы сможем с полным основанием утверждать, что в *человеческом* мире есть добро и справедливость, достижима истина, присутствуют вечные ценности, существуют красота и целесообразность, имеют под собой основу право, закон и правосудие.

* * *

Серьезный вклад в разработку трансцендентального обоснования как такового, а также концепции априоризма внес Декарт, ибо истинностью и общезначимостью обладают лишь «ясные и отчетливые (clara & distincta)» представления (интуиции), которые постигаются *с очевидностью* и базируются на врожденных идеях. Врожденные (innatus) идеи называются именно этим словом, так как «мое понимание того, что есть вещь, что — истина, а что — мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы»⁷.

В этом основоположении Декарт обосновывает важнейшую для себя философско-методологическую истину, согласно которой и сама

философия, и метод должны обладать признаками систематического единства. В основе такого единства лежит принцип “ego cogito”: мышление есть не что иное, как мыслящее Я. Поэтому у Декарта возникает философия трансцендентализма. Ее сущность прекрасно раскрыл выдающийся историк философии Хайнц Хаймзёт: «Этот интеллект, это “мышление” (*cogitatio, pensée*) является подлинным источником происхождения тех “идей”, в которых мы повсеместно должны видеть начало, через “посредничество” которых мы только и можем познавать вещи и к которым непосредственно должны относиться все “суждения”. Дух (*mens*), постигаемый в своей чистоте как “интеллект”, должен быть мерой (*mensura*) того, что мы утверждаем и отрицаем»⁸.

К числу врожденных идей Декарт относит такие ясные и отчетливые сущности (понятия), или «вечные истины, не имеющие никакого бытия за пределами нашего сознания, как протяженность, структура, форма, фигура (очертание), движение, изменение, длительность, порядок, положение, число, количество, субстанция, делимость, часть, восприятие и воление, а также все модусы восприятия и воления... Часть из этих вещей является умопостигаемой и относится к мыслящей субстанции; другие служат для постижения протяженной субстанции, или тела»⁹.

Сюда же следует отнести «чисто интеллектуальные» вещи, познаваемые разумом без каких-либо телесных образов при посредстве одного лишь «естественного света»: например, мышление, достоверность, познание, незнание, сомнение... Кроме того, в число врожденных идей входят общие понятия (*notiones communes*), которые могут быть приписаны и телесным, и духовным вещам, — например, существование, единство, длительность... Помимо этого, к числу априорных Декарт относит математические истины («Две величины, равные третьей, равны между собой») и некоторые онтологические, эпистемологические и логические утверждения.

Таким образом, для Декарта истинным, несомненным и общезначимым может быть только то, что постигается с очевидностью при помощи одного лишь «естественного света (*lumen naturale*)» разума. Врожденные идеи Декарта даны человеку Богом, однако по своим функциям они практически ничем не отличаются от кантовских чистых априорных понятий рассудка. Да и сама идея Бога также является врожденной и главной среди всех остальных.

Априорная идея свободы как трансцендентальная основа права

Уже в первой «Критике» Кант указал, что понятие «право» не может быть *явлением* и, соответственно, не обладает чувственно воспринимаемым характером. Понятие права «содержится в рассудке и представляет (моральное) свойство поступков, присущее им самим по себе»¹⁰. Стало быть, *право* есть не что иное, как априорное консти-

тутивное понятие рассудка и — одновременно — регулятивная идея разума. В этом качестве право не зависит от сознания отдельных субъектов, но — напротив — обладает всеобщим и общезначимым характером. Как это следует понимать?

Априорное понятие права и другие понятия и принципы, составляющие его содержание, (как минимум) *логически предшествуют* всем чувственно воспринимаемым фактам, которые можно отнести к сфере моральных поступков и тех действий, которые мы оцениваем с точки зрения принципов справедливости, правосудия, свободы, равенства, правомочности/не правомочности и т.д. Только эти категории во главе с понятием права дают нам возможность и способность распознавать, понимать и квалифицировать эмпирические ситуации как правые или неправые, справедливые или несправедливые, правосудные или несправосудные...

Априорная идея права в таком случае является *трансцендентальным условием* конституирования и определения социальной жизни под углом зрения высших моральных и правовых ценностей и вытекающих из них формализованных, специально принятых и общественно легитимизированных норм, т.е. закона.

Стало быть, право как ценностно-нормативная система, фундамирующая юридический закон, не может быть синтезировано из эмпирических условий существования законодательства, практики законодательствования (законодательного процесса, например), правоприменения, короче, из эмпирической юридической жизни.

Анализируя проблему обоснования в трансцендентальной философии Канта, известный немецкий историк философии, Манфред Бреллаге, подчеркивал: «Принципы, которые делают возможным конструирование мира действительного познавательного мышления и коррелятивного ему мира познанных предметов, не могут быть никоим образом выведены из сущего самого по себе. А потому они должны быть в строгом смысле принципами самого субъекта. Критическая теория познания базируется на этих чистых принципах мышления и берущих из них начало чистых понятиях предмета, или категориях, которые делают возможным мышление предметов... Поэтому познание этих принципов предмета может происходить независимо *от* всякого опыта, который приобрело познание *в* существующем, и *для* всякого возможного опыта»¹¹.

Таким образом, демонстрация притязаний права на всеобщность, общезначимость и общеобязательность может быть осуществлена только дедуктивным (в данном случае — трансцендентальным) методом, а именно выведением искомых характеристик из более общих (чем само право) и фундаментальных основоположений.

В отличие от Джона Локка, который полагал, что каждому индивиду от рождения присущи естественные и неотчуждаемые права на

жизнь, свободу и собственность, Кант признавал «одно-единственное» естественное право, «покоящееся на одних только априорных принципах» — свободу. Свобода представляет собой априорную идею чистого практического разума. В качестве таковой она не может конституировать познание, но является важнейшим регулятивом всей нашей жизни, включая сюда и познание, и социальную деятельность.

Следует вспомнить кантовское различие конститутивного и регулятивного. Конститутивными являются чистые априорные понятия рассудка. Например, мы находимся внутри проблемно-гносеологической ситуации типа «солнце взошло — стало светло». Для того чтобы понять, отчего стало вдруг светло, рассудок дает нам понятие — «причинность». Связывая с помощью этой категории два эмпирических события — «солнце взошло» и «стало светло», — мы понимаем, что восход солнца из-за линии горизонта является причиной увеличения интенсивности освещения.

Таким образом, причинность (в данном случае) как категория рассудка конституирует наше знание. Ибо только особого рода (причинно-следственное) синтетическое связывание двух эмпирических фактов, которое осуществляет рассудок, дает нам удовлетворяющее и достаточное знание.

При этом, — как справедливо указывает знаменитый английский историк философии, Норман Кемп Смит, — в дедукции причинности Кант не пытается «объяснить природу и возможность причинной связи, т.е. показать, как одно событие, причина, способна породить нечто другое и отличное от себя — действие». Цель Канта иная: принцип причинности, «включенный во всякое сознание времени, является всецело общим принципом того, что каждое событие должно иметь некоторую причину в том, что непосредственно предшествует ему. Какой может быть причина в каждом конкретном случае — это устанавливается опытным путем»¹².

Регулятивными являются идеи разума. Они (повторюсь) не могут конституировать познание. Однако лишь они способны направлять (регулировать) его. Так, например, когда мы только приступаем к подробному и детальному изучению какого-либо предмета или целой сферы жизни, разум сразу же задает нам регулятивную цель: знание должно обладать систематическим единством. Принцип систематического единства — один из важнейших регулятивных императивов любого познания, без которого не существует никакой науки.

Однако сугубо регулятивным разум оказывается только в теоретической области, или в сфере (изучения) природы. В области практического действия разум может быть и регулятивным, т.е. задающим ценности, принципы и цели социальной жизни, и конститутивным, т.е. непосредственно определяющим (создающим) наши моральные действия.

Таким образом, все бытие с точки зрения человека распадается на две большие части: сфера природы, где действует *необходимость*, и сфера практического действия (социального мира), где господствует *свобода*. И если в природной сфере (или сфере познания) человек жестко детерминирован, поскольку здесь царит *причинность через необходимость*, то в своем моральном (шире – социальном) действии человек свободен, ибо здесь себя обнаруживает совершенно другой принцип обусловленности – *причинность через свободу*.

В «Критике чистого разума» Кант пришел к основополагающему для всей трансцендентальной философии выводу: мы не можем *познавать* вещи сами по себе, но способны их правильно *мыслить* для наших практических и интеллигибельных целей, «общечеловеческих интересов». Стало быть, трансцендентальная философия рассматривает все предметы в двояком значении: как *явления* и как *вещи сами по себе*. Закон каузальности относится к предметам в качестве явлений, а не вещей самих по себе. Значит, вещи сами по себе не подчинены закону причинности. Следовательно, можно непротиворечиво мыслить, например, *волю*, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы, т.е. *несвободную*, а с другой – как моральную волю, независимую от природных законов и, стало быть, *свободную*.

Таким образом, *свобода* с необходимостью предполагает *вещь саму по себе*, практическую сферу и интеллигибельную рациональность, где природные законы каузальности не действуют, но существует только необходимость через свободу. Стало быть, «Кант уже в “Критике чистого разума” видит, что новая метафизика должна быть создана как метафизика морального мира и что такой метафизики можно достичь только критикой чистого практического разума»¹³.

С идеей свободы неразрывно связано понятие автономии и всеобщий принцип нравственности. Важнейшим показателем существования интеллигибельной области бытия является присутствие у разумного индивида *сознания автономии воли*. В этой связи Х. Хаймзёт подчеркивал, что это сознание возникает, прежде всего, потому, что «я сам определяю себя самого (в акте признания закона, например) как духовную личность, а затем также определяю, так сказать, мое подпадающее чужому влиянию, чувственно-объективное существование, “эмпирический характер”... Такое самосознание, распространяющееся на интеллигибельное и вместе с тем на чувственное самоопределение, означает дальнейший и более глубокий контакт с внутренней вещью в себе... В нравственном сознании я знаю и “замечаю” как раз мое интеллигибельное существование в качестве личности и принадлежащий ему “предикат” причинности через свободу»¹⁴.

Позже, в «Пролегоменах», Кант еще раз вернется к дедукции свободы. Когда некоторой деятельностью *что-то начинается*, тогда возникает закономерный вопрос: «...должна ли начинаться сама

каузальность причины или же причина может начать действие без того, чтобы начиналась сама ее каузальность?» Иначе говоря: должна ли существовать причина причины? Кант разъясняет: «В первом случае [у причины есть каузальность] понятие этой каузальности есть *понятие естественной необходимости*, во втором [у причины нет каузальности] — *понятие свободы*» (курсив мой. — В. С.)¹⁵.

Тогда становится очевидно, что *свобода* есть не что иное, как «способность начинать событие спонтанно»¹⁶. Другими словами, моральное (социальное) действие, в основе которого лежит свободная (автономная, т.е. — буквально — «самозаконная») воля, не имеет никакой другой каузальности, кроме каузальности собственной свободной воли. А как быть с правовым действием (поступком)?

В «Метафизике нравов» Кант определяет «*правое* или *неправое* (*rectum aut minus rectum*)» как действие, сообразное с долгом или противное долгу. При этом сам долг понимается как поступок, который некоторое лицо обязано совершить, исходя из категорического императива как морально практического закона. В качестве такового, категорический императив в нравственной сфере означает *практическую необходимость*, а в правовой — также и *принуждение*.

Следовательно, долг — это материя обязательности; сама же обязательность (и принуждение) вовсе не противоречит свободе¹⁷. Ибо обязательность — это необходимость *свободного* поступка, подчиненного долгу. В данном случае речь у Канта идет не о внешнем принуждении, а о *самопринуждении*, которое, естественно, принуждением не считается, поскольку осуществляется *свободной волей* под влиянием долга (категорического императива).

Итак: «*Свобода* (независимость от принуждающего произволения другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»¹⁸.

Из понятия трансцендентальной свободы с логической необходимостью следует понятие права. *Право* — это совокупность [трансцендентальных] условий, при которых произволение одного лица совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы¹⁹. Таким образом, правовое принуждение оборачивается *самопринуждением*, которое определяется свободной волей.

Сформулировав трансцендентальное понимание права, Кант вслед за этим определяет «*всеобщий правовой закон*»: «...поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произволения было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом». Кроме того, Кант добавляет, что «этот правовой закон, хотя и налагает на меня обязательность, вовсе не ожидает и еще в меньшей мере требует, чтобы я ради одной только обязательности ограничил свою свободу *самими*

указанными выше условиями». Это означает, что право не касается мотивов произволения, и, стало быть, «строгое право» (т.е. право в строгом смысле слова) есть лишь «совершенно внешнее право»²⁰.

По своему происхождению и сущности право вытекает из морали и соответствует *обязательности* как моральному регулятиву. Следуя из морали, право тем не менее обладает спецификой. Во-первых, право касается лишь *внешних* отношений между людьми (т.е. не затрагивает *мотивы* поступков, чем занимается мораль); во-вторых, право означает не отношение моего произволения к *желанию* другого лица (что выясняет мораль), а лишь отношение моего произволения к произволению другого лица; в-третьих, право в регулировании произволений двух лиц не принимает во внимание *цели* этих произволений (и это тоже является задачей морали).

Иначе говоря, специфика права как трансцендентального условия свободных поступков заключается в том, что оно регулирует человеческие произволения с их внешней стороны, не интересуясь при этом, зачем, под влиянием чего, с какими намерениями и с какой целью это произволение совершается. В отношении этой *содержательной* материи произволений право оставляет гражданам полную самостоятельность, однако строго следит, чтобы при осуществлении произволений не нарушалась свобода других лиц.

Человек как таковой, как разумная личность — в полном смысле этого слова — может быть только *свободным* человеком. Он самостоятельно и свободно определяет мотивы своих поступков, также свободно действует и вслед за этим несет полную моральную и юридическую ответственность за все свои действия.

Можно заключить, что трансцендентальный и априорный принцип *свободы* выступает по отношению к праву в качестве регулятивного принципа: свобода задает и сущность, и содержание права. В свою очередь, само право как ценностно-нормативная система представляет собой совокупность регулятивных принципов для юридического закона и всей правовой области. В том случае, когда и правотворчество, и правоприменение совпадают с регулятивными требованиями права, тогда закон становится правовым и участвует в построении морального мира — той умопостигаемой Вселенной, о которой мечтал Кант.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 8 т. Т. 3. — М., 1994. С. 117 (В 116).

² Там же. С. 101 (А 67 / В 92).

³ Pippin R.B. Kant's Theory of Form: An Essay on the *Critique of Pure Reason*. — New Haven; London, 1982. P. 88.

⁴ Платон. Федон // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 2. — М., 1993. С. 28 — 29 (74d).

⁵ Там же. С. 28 — 29 (74e — 75a).

⁶ Cornford F.M. Plato's Theory of Knowledge. The *Theatetus* and the *Sophist* of Plato translated with a running commentary. — N. Y.; L., 1935. P. 3.

- ⁷ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. / сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. Т. 2. – М., 1994. С. 31.
- ⁸ Heimsoeth H. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. 2 Bde. Bd. 1. – Gießen, 1912. S. 104.
- ⁹ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 333.
- ¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 80 (А 43 / В 61).
- ¹¹ Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie. – В.; N. Y., 1965. S. 102 – 103.
- ¹² Kemp Smith N. A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason“. – N. Y., 1962. P. 364.
- ¹³ Kopper J. Das Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft // 200 [Zweihundert] Jahre Kritik der reinen Vernunft / hrsg. von J. Kopper, W. Marx. – Hildesheim, 1981. S. 160.
- ¹⁴ Heimsoeth H. Studien zur Philosophie Immanuel Kants: Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen. – Köln, 1956. S. 253 – 254.
- ¹⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Соч. В 8 т. Т. 4. С. 107.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч. В 8 т. Т. 6. – М., 1994. С. 244 – 246.
- ¹⁸ Там же. С. 261.
- ¹⁹ Там же. С. 253.
- ²⁰ Там же. С. 255.

REFERENCES

- Descartes R. Principles of Philosophy. *Descartes R. Works*. 2 volumes. Vol. 1. Moscow, 1989 (trans. in Russian).
- Descartes R. Meditations on First Philosophy. *Descartes R. Works*. 2 volumes. Vol. 2. Moscow, 1994 (trans. in Russian).
- Kant I. Critique of Pure Reason. *Kant I. Works*. 8 volumes. Vol. 3. Moscow, 1994 (trans. in Russian).
- Kant I. Prolegomena to Any Future Metaphysics. *Kant I. Works*. 8 volumes. Vol. 4. Moscow, 1994 (trans. in Russian).
- Kant I. The Metaphysics of Morals. *Kant I. Works*. 8 volumes. Vol. 6. Moscow, 1994 (trans. in Russian).
- Plato. *Phaedo*. *Plato. Works*. 4 volumes. Vol. 2. Moscow, 1993 (trans. in Russian).

Аннотация

В статье рассматривается кантовская трансцендентальная дедукция права. Право как сложная ценностно-нормативная система требует своего обоснования. Априорная идея права является трансцендентальным условием конституирования и определения социальной жизни с точки зрения высших моральных и правовых ценностей и вытекающих из них норм, т.е. закона. В основании права находится априорная идея разума – свобода.

Ключевые слова: трансцендентальное обоснование права, регулятивная идея, априорный принцип свободы, право и закон, право как нормативно-ценностная система.

Summary

The article discusses the Kantian transcendental deduction of Right. Right as a complex value system requires its own justification. The idea of right a priori is the transcendental condition of the constitution and the definition of social life in terms of the highest moral and legal values and norms deriving from them, i.e. law. At the base of the right is a priori reason idea of freedom.

Keywords: the transcendental justification of right, regulative idea, the a priori principle of freedom, the right and the law, the right as a normative value system.