

ДАНИИЛ
АРОНСОН

СДЕЛКИ РАЗУМА

КОНСТИТУЦИЯ
КАНТОВСКОЙ
ФИЛОСОФИИ
ПРАВА

УДК 1(091)

ББК 87.3

А 84

Рецензенты:

д. филос. н. Т. Б. Длугач
к. филос. н. А. О. Копылова

Аронсон Д. О.

А 84 Сделки разума: конституция кантовской философии права. — 2-е изд. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2020. — 240 с. — (Studia philosophica).

ISBN 978-5-907290-30-3

В монографии философия права Иммануила Канта исследуется в контексте юридической логики кантовского мышления как такового. Различие между вопросом о факте (*quid facti*) и вопросом о праве (*quid iusti*) связано со статусом философского знания как трансцендентального. Поскольку категории рассудка не применимы к самим себе, трансцендентальное познание не может быть объяснено в познавательных терминах, но должно рассматриваться юридически. Поэтому понимание кантовского критического проекта требует внимательного погружения в то, как внутри этой философии отрефлексировано право. Посредством экскурса в понятия фактума (глава I), постулата (II), свободы (III), права вообще (IV) и, наконец, частного и публичного права (V) монография развертывает самообосновывающую логику кантовского юридического разума. Наконец, глава VI освещает существующие точки зрения на вопрос об основаниях кантовского учения о праве, чтобы заострить особенность авторской позиции. Право не является ни производным от категорического императива, ни изолированным от него, оно есть другое, наряду с ним, выражение значимости, которую придает практической жизни существо, осознающее свою разумность.

УДК 1(091)

ББК 87.3

ISBN 978-5-907290-30-3



9 785907 290303 >

© Д. О. Аронсон, 2020
© Издательский Дом ЯСК, 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

Благодарности	5
ВВЕДЕНИЕ	7
ГЛАВА I. ФАКТУМ	23
Антиномия каузальности	24
«Значимость» в практической философии	29
Дедукция в «Основоположении к метафизике нравов»	37
Дедукция в «Критике практического разума»	42
ГЛАВА II. ПОСТУЛАТЫ	57
Три раздела естествознания	57
Три практических учения	67
Право и категорический императив	77
Право и практическая философия	80
ГЛАВА III. СВОБОДА	85
Телеология свободы	85
Свобода и право	90
Четыре смысла свободы	96
Внешняя и внутренняя свобода	113
Свобода и обоснование права	117
ГЛАВА IV. ПОНЯТИЕ ПРАВА	121
Законодательство как анализ понятия свободы	122
Принуждение как синтез произволеней	126
ГЛАВА V. ЧАСТНОЕ И ПУБЛИЧНОЕ ПРАВО	133
Частное право	136
Дедукция интеллигибельного владения	139

Приобретение по договору	146
Публичное право	148
Общественный договор	148
Обоснование публичного права	153
Уголовное право	157
ГЛАВА VI. СПОРЫ ОБ ОСНОВАНИЯХ ПРАВА	171
Тезис о независимости	172
Телеологическое понимание	184
«Официальный взгляд»	192
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	207
Литература	219
Именной указатель	231
Предметный указатель	233
Summary	239

ВВЕДЕНИЕ

«По какому праву я пользуюсь этим понятием?» — спрашивает Кант всякий раз, когда открывает для философии новый предмет, будь то категории чистого рассудка, автономная воля или суждение вкуса. Это не просто дань критической рациональности, желающей во что бы то ни стало отличить себя от грез духовидцев. Юридический метод составляет самую суть философского вопрошания. Эмпирическое исследование «указыва[ет], каким образом понятие приобретает[ся] благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усвоили понятие»¹. Философия же не сообщает никаких фактов. Она заявляет притязания и выясняет их правомерность, чтобы восторжествовала справедливость, даже если от этого погибнут все на свете плуты. Откуда такая точка зрения на наше ремесло?

Нельзя в полной мере понять мысль Канта, если не иметь в виду впечатления, которое произвела на него классическая

¹ (Критика чистого разума. В117 / С. 187). При цитировании сочинений Канта указывается их заглавие и номер страницы, на которой цитата находится в издании из списка литературы. Прочие библиографические данные не указываются. «Критика чистого разума» по умолчанию цитируется по изданию: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006. При цитировании по другим изданиям указываются библиографические данные. Немецкое академическое собрание сочинений Канта при цитировании обозначается аббревиатурой АА с указанием тома и номера страницы.

механика. Даже описание доброй воли в кантовской практической философии не обходится без понятий физической теории². Ньютонская механика была знанием совершенно нового типа. Обобщения других естественных наук были либо приблизительны, либо касались отдельных явлений, а не предмета в целом. Так, в химии были известны многие реакции, но не было теории, которая позволила бы вывести любую возможную реакцию, а в астрономии были открыты законы движения планет, но они не распространялись на прочие тела. Физика же при заданных начальных условиях, выраженных как значения строго определенных переменных, описывала любую систему материальных тел, причем не просто ее нынешнее состояние, но все прошлые и будущие. Проблемы же с предсказанием событий в природе, похоже, никак не касались теории, поскольку они были связаны с недостаточно точным измерением начальных условий или с отсутствием математического аппарата, который позволил бы моделировать сложные процессы.

Важно было понять статус этого нового знания³. Кант определял его как синтетическое априори. Физическая теория позволяла изучать механические взаимодействия тел с помощью вычислений на бумаге и обращаться к наблюдению и эксперименту не для получения содержательно новых знаний, а для проверки положений теории. В этом априорность. В то же время механика изучала именно тела, а не понятие тела. Физик открывал причины и действия модельных тел без того, чтобы что-то уточнять в понятии

² Мы скажем об этом больше во второй главе, когда будем обсуждать деление учения о нравах. Но читатель уже сейчас может задуматься о происхождении таких терминов практической философии, как *Triebfeder* («мотив») и *Bewegungsgrund* (букв. «причина движения»).

³ Если сегодня проблемы физики находятся скорее на периферии философского мейнстрима, то это никак не связано с тем, что эта наука каким-либо образом скомпрометировала те достижения, которые потрясли людей Нового времени. Наоборот, она расширила свое впечатляющее описание на объекты, движущиеся с околосветовыми скоростями, и на явления квантового микромира. Оказалось, правда, что для описания макро- и микромира требуются разнородные модели, причем в связи с принципом неопределенности явления микромира поддаются лишь вероятностному описанию.

тела, стоящем за этими моделями. В этом синтетический, а не аналитический характер физики.

Поэтому, чтобы понять, повторим ли успех успех механики в каких-то других областях знания, нужно было ответить на вопрос: как возможны синтетические суждения априори?

Кант предостерегал объяснять эту возможность каким-то особым положением дел в мире, например исключительными человеческими способностями. Пытаясь понять природу априорного знания, бессмысленно спрашивать о его эмпирических предпосылках, потому что априорным его делает как раз то, что его истинность не имеет эмпирических предпосылок. Иными словами, возможность знать нечто с априорной достоверностью нельзя объяснить фактами, поскольку знать априори — значит знать независимо от фактов.

Само по себе существование того или иного предмета в опыте есть апостериорный факт. Поэтому априорное знание касается не того, существует предмет или нет, но условий, благодаря которым он вообще мог бы существовать. Теоретическая физика познает не вещи сами по себе, как апостериорные науки, и не понятия вещей, как логика, но возможность вещей. То же самое касается и философии, с тем существенным отличием, что предмет, возможность которого изучает физика, апостериорен, тогда как предмет философии — сами априорные представления, делающие возможным в том числе предмет физики. Как получилось, что вещи вообще существуют, что есть нечто, а не ничто — вопросы, на которые эти науки не отвечают. Такова цена априорности.

Что за условия делают предмет возможным, если этими условиями не могут быть никакие факты? Ответ Канта заключается в том, что эти условия суть правила. Знать предмет априори — значит знать правила, которым он подчинялся бы, если бы существовал в действительности.

Отсюда становится ясным коварство кантовского «как возможно?» в его вопросе о синтетических суждениях априори. Ведь речь идет уже не о возможности опыта согласно правилам, но о возможности самих правил. Это обстоятельство ставит проблему априорного знания второго порядка, которое касается уже не возможного опыта, но его условий. Кант называет такое

второпорядковое знание трансцендентальным. Устроено ли оно так же, как априорное знание об опыте? Если бы это было так, то трансцендентальные суждения были бы применением априорных правил опыта к самим себе. Однако всякий предмет, будучи подчинен этим правилам, по определению мыслится как возможный в опыте, т. е. могущий возникнуть в действительности⁴. Но в данном случае предметом были бы сами правила возможного опыта, которые потому и априорны, что их значимость не меняется от того, каким вещам случилось стать действительными. Правила возможного опыта неприменимы к самим себе.

Всеобщие правила эмпирического познания нельзя познать с помощью самих этих правил. Про категорию причинности нельзя сказать, что она возможна или действительна, что ее много или она одна. Ее нельзя рассматривать как причину того, что мы воспринимаем явления как каузально связанные. Она не организует опыт извне или изнутри, но имманентна ему. Она есть не предмет, который можно синтезировать в представлении, но синтез как таковой. Эмпирически можно знать предметы, но трансцендентально можно знать только синтезы — возможные отношения между предметами и представлениями. Причинность, всеобщность, необходимость — не свойства самих вещей, но и не эвристические абстракции, существующие только в представлении. Они суть функции отношения предметов к представлениям вообще. Поэтому в трансцендентальной логике они не субъекты высказываний и не предикаты, но предикаменты: способы отношения одного к другому⁵. Например, говоря « x есть черный ворон», мы приписываем логическому субъекту x предикаты: эмпирические

⁴ Доказательство того, что категории рассудка не имеют другого применения для познания вещей, кроме применения к предметам опыта, приводится в «Дедукции чистых рассудочных понятий», § 22 (Критика чистого разума. В146–148 / С. 137–137). Аргумент заключается в том, что в отсутствие созерцаний рассудочные понятия формальны и бессодержательны, поскольку только посредством созерцаний предмет может быть дан.

⁵ (Критика чистого разума. В108 / С. 175–177). Поскольку все категории качества, количества и отношения суть правила связи субъектов и предикатов в суждениях, эти категории, не будучи сами предикатами, не могут применяться к самим себе.

понятия о вороне и о черном. Когда же мы говорим про какой-нибудь другой предмет, что он не является ни вороном, ни черным, с точки зрения формальной логики мы делаем нечто идентичное: ограничиваем объем понятия об x , правда не до черных воронов, как в первом случае, а до всех предметов, кроме черных и воронов. Однако в отношении того, каким образом представление относится к предмету, эти два случая различаются принципиально. Первое суждение есть познание предмета, второе же есть воздержание от познания. Это различие заключается не в логической форме суждения, но в перформативной форме самого познавательного акта, т. е. в применяемой категории: первое суждение дает *особенный* пример эмпирического закона, гласящего, что все вороны черные; второе *отрицает* возможность определить предмет с помощью имеющихся эмпирических понятий. Как и двести лет назад, пренебрежение трансцендентальным приводит индуктивизм к парадоксам.

Но если категории рассудка неприменимы к самим себе, то как вообще о них можно говорить? Разве, сказав, что в двух суждениях о вороне использовались две разные категории, мы не высказали о категориях что-то как о субъектах суждения? Нет, поскольку трансцендентальная прагматика познавательного акта не есть грамматическая форма предложения. Использование категории в предложении в качестве грамматического подлежащего не значит, что она занимает то же место в суждении как познавательном акте. Но каков тогда был статус нашего высказывания, если оно не было категориальным синтезом? Каким-то другим перформативом трансцендентальное познание должно быть, причем значимым априори, ведь иначе все априорные познания, значимость которых оно объясняет, априорны бы не были.

Хотя Кант не сформулировал эту проблему прямо, чем навлек на себя критику современников⁶, он предложил ее решение: философские суждения об условиях возможного опыта не сообщают

⁶ Наиболее известным стало вышедшее в 1792 г. анонимное сочинение [Anonim 1792/2013]. Подробнее об «Энесидеме» см. вступительную статью Манфреда Франка к этому изданию, а также по-русски: [Аронсон 2016: 118–144; Судаков 2015: 106–12].

о фактах, но заявляют о правах. Их нельзя верифицировать, но можно дедуцировать.

«Юристы, когда они говорят о правах и притязаниях, отличаются в судебном процессе вопрос о праве (*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»⁷. Термин «дедукция» имеет здесь не то значение, к которому привыкли мы. К концу XVIII в. в Священной Римской империи так назывались сочинения, посвященные разрешению споров между князьями о правах на земельные владения. Но в 1806 г. Наполеон упразднил империю, жанр дедукций исчез, а вместе с ним вышел из употребления и термин⁸.

В дедукциях, известных Канту, чтобы разрешить спор о праве на то или иное владение, юристы искали *factum* — источник оспариваемого права. В отличие от фактов, как они понимаются в естественных науках, *factum* интересовал юриста не потому, что он мог быть причиной других событий, нуждающихся в объяснении, но потому что создавал правоотношение, ставшее предметом спора. По этой причине в ряде случаев «на *quaestio juris* можно [было] удовлетворительным образом ответить даже тогда, когда *quaestio facti* сталкива[л]ся с непреодолимыми трудностями»⁹.

Трансцендентальная дедукция категорий рассудка задумана Кантом как защита критической философии от обвинений скептицизма, который заявляет, что ее понятия узурпированы. Трансцендентальная диалектика — как суд над спором эмпиризма и догматизма. Но хотя эти направления мысли и упоминаются в «Критике чистого разума», в качестве основных действующих лиц их заменяют способности души: чувственность, воображение, способность суждения, рассудок и разум. Причина этого в том, что критическая философия запрещает описывать само познание в познавательных категориях, например предполагать, что всякому познавательному акту обязательно сопутствует субъект, который был

⁷ (Критика чистого разума. В116 / С. 185).

⁸ Подробнее см.: [Henrich 1989: 29–46].

⁹ [Ibid.: 36].

бы причиной или субстанцией этого акта. Категории субстанции и каузальности применимы к предметам познания, но не к самому познанию, если оно априорно. Критический философ остерегается мыслить синтеза познания как относящиеся к какому-то общему субъекту, а потому вводит нас в мир синтезов как таковых: созерцаний, категорий, способностей и сил. Предмет и представление суть как бы аргумент и функция синтеза; философ не знает, имеют ли они реальные значения, но изучает возможное отношение между ними. Единство синтеза предмета и представления называется опытом. Если аргументом в синтезе является предмет, а функцией представление, то опыт называется познанием; если наоборот, то желанием.

Трансцендентальная дедукция категорий устроена как разбор тяжбы, в которой воображение — истец, рассудок — ответчик, а опыт — оспариваемое владение. От рассудка требуется обосновать притязания на то, чтобы предписывать опыту свои категории в качестве законов.

Чтобы разрешить спор, нужно найти *factum*, т. е. нечто такое, благодаря чему имеет место само оспариваемое владение, в данном случае — опыт. Опыт представляет собой единство в том смысле, что каждое представление в нем можно связать с каждым другим по правилам. Этому есть два условия. Во-первых, всякое значение аргумента эмпирического синтеза должно сообщать нам его соседние значения. Ощущения не просто даются нам, но даются в одном и том же пространстве-времени, где каждая точка упорядочена относительно остальных. Это называется единством аппрегензии. Во-вторых, всякое значение функции при данном значении аргумента должно сокращать для нас неопределенность ее значений при некоторых других значениях аргумента. Проще говоря, функция должна быть хоть сколько-то предсказуемой. Видя на горизонте мачту, мы знаем, что под линией горизонта скрывается объект, к которому она крепится, даже если понятия не имеем, судно это, плот или фантастический кракен. Эта связь представлений друг с другом, позволяющая рассматривать их как относящиеся к объектам, называется единством апперцепции.

Воображение, созерцая пространство и время, делает возможным единство аппрегензии. Рассудок, давая специфические правила

для связи созерцаний между собой, делает возможным единство апперцепции. Поэтому дедуцировать право рассудка на то, чтобы давать законы опыту, значит показать, что единство апперцепции делает возможным единство аппрегензии, а не наоборот.

Вписанности ощущений в общее пространство и время недостаточно для того, чтобы они составляли единство апперцепции. Например, мы могли бы без противоречия представить себе мачту, парящую в пространстве без всякого субстрата. Наоборот, из необходимости правил рассудка вытекает необходимость единого пространства и времени. Поскольку любые возможные в опыте предметы представляются как каузально связанные, они представляются в едином времени, а поскольку они представляются как акциденции каузально связанных субстанций, они представляются в едином пространстве. Как в механике эмпирическое наблюдение можно соотнести с теорией благодаря тому, что теория сама предписывает экспериментатору условия наблюдения, так и все эмпирические созерцания вообще можно отнести к одному и тому же опыту благодаря тому, что рассудок предписывает собственные правила воображению.

Однако самих по себе категорий рассудка недостаточно для того, чтобы апостериорное единство апперцепции и аппрегензии было возможным. Например, категория причинности позволяет мне связывать представления во времени, но она не говорит мне, делаю ли я это правильно. О том, что я связал их правильно, говорит единообразие в результатах экспериментов, а чтобы оно было возможным, предметы в опыте должны представляться, как если бы они были связаны еще до наблюдения и применения категории. Апостериорному единству действительного опыта должно предшествовать априорное единство возможного опыта. Это значит, что апостериорное единство аппрегензии и апперцепции, т. е. единство данного в ощущениях и единство познанного посредством умозаключений, возможно только благодаря априорному единству возможных представлений вообще, «единств[у] сознания[, которое] составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, [...] превращение их в познания»¹⁰. Это «трансцендентальное

¹⁰ (Критика чистого разума. В137 / С. 209).

единство апперцепции» и есть *factum*, поскольку оно делает возможным само оспариваемое владение: опыт.

Тонкость здесь в том, что, поскольку трансцендентальное единство апперцепции должно предшествовать всякому прочему синтезу, его нельзя помыслить в категориях и доказать само его существование. Однако юридически этого и не требуется; достаточно того, что его необходимо предположить как условие возможности того владения, о котором спорят воображение и рассудок. Опыт возможен благодаря тому, что всякое представление можно подвести под трансцендентальное единство апперцепции. Иметь права в познании значит играть роль в этом подведении. Рассудок доказывает свое первенство в познании тем, что созерцания только в том случае могут соблюдать условие трансцендентального единства апперцепции, если их синтез подчинен рассудочным категориям. Представление становится знанием, т. е. составляющей опыта, лишь в той мере, в какой рассудок оставил на нем свой штамп. На юридическом жаргоне своего времени Кант называет совокупность возможного опыта *territorium*, к которому рассудок относится как к своей области (*ditio*), где он правит, а воображение — как к месту своего проживания (*domicilium*)¹¹.

Рассудок законодательствует в познании, но это не значит, что другие способности не имеют в нем никаких прав. Сам по себе рассудок — лишь грамматика мышления¹². Чтобы познание

¹¹ См.: (Критика способности суждения. С. 86–87).

¹² Рассудок можно мыслить как дерево дизъюнкций, которым подвергается представление, чтобы стать познанием. Каждая дизъюнкция — это выбор между категориями, под которые можно подвести представление на данном этапе синтеза. Прежде всего в представлении либо удастся установить связь между двумя терминами, либо нет. Во втором случае рассудок «предотвраща[ет] заблуждение» и отрицательным суждением прерывает синтез представления. Если же связь установлена, то следует другая дизъюнкция: посредством представления познается некоторый реальный предикат (*реальность*) или всего лишь отсутствие некоторого предиката (*ограничение*)? Если второе, то представление добавляется к единству апперцепции в особом статусе: как «только ограничительное [...] с точки зрения содержания познания вообще» (Критика чистого разума. В97–98 / С. 163). Если же суждение подведено под категорию реальности, т. е. если наличие связи между

состоялось, под формы мышления должны быть подведены созерцания, а это требует дополнительных синтезов. Также и в механике теория сама по себе еще не есть знание. Чтобы она стала знанием, нужно смоделировать эксперимент, поставить его и сравнить его результаты с теорией. Ни одно из этих действий нельзя свести к теоретизированию как таковому.

Представления не были бы знаниями, если бы мы понимали только их логическую форму, но не отличали бы сами представления от их предметов. Именно потому, что мы различаем представление и предмет, мы умеем мыслить не только что S есть P , но и что S есть.

Способность подводить одни представления под другие и под предмет называется способностью суждения. Если бы такое подведение всегда осуществлялось только апостериори, то сколько бы мы ни дедуцировали чистые формы мышления, в реальном познании нам пришлось бы навсегда остаться эмпириками-индуктивистами. Говоря «причина радуги — преломление и отражение света каплями воды», мы вынуждены были бы признавать, что не пользуемся здесь трансцендентальным понятием каузальности, но лишь обобщаем наблюдения за тем, как события следуют одно за другим в природе. Ведь категории — это правила, по которым представления должны присоединяться к другим представлениям, чтобы представлять предмет, но не правила, по которым к явлениям должны применяться сами категории. Наоборот, категории не могут быть правилами собственного применения.

В первой «Критике» возможность априорного подведения объясняется в главе о трансцендентальном схематизме. Способность суждения интерпретирует понятия рассудка как последовательности действий с созерцаниями во времени: схемы. Как

терминами установлено, могут быть применены новые дизъюнкции: познание относится к предмету вообще (*всеполнота*) или к индивидуальным предметам? Если второе, то предикат приписывается только некоторым членам множества (*множественность*) или всем (*единство*)? И т. д. Чтобы синтез по правилам рассудка производил знание, он должен применяться только к реальным предметам возможного опыта. В противном случае его результатами будут либо логические тавтологии («аналитические суждения»), либо трансцендентальная видимость.

и всякий экспериментатор, способность суждения не просто наблюдает, но сначала конструирует условия, в которых наблюдение должно состояться. Явления внешнего чувства она сравнивает с интериоризированной во внутреннем чувстве категорией.

Однако, учитывая фундаментальную разнородность созерцаний и понятий, «Критика чистого разума» не дает достаточно ответа на вопрос о том, как возможен такой эксперимент. Допустим, схема категории есть априорное действие продуктивного воображения. Но как происходит сравнение схемы с апостериорным явлением? Если оно происходит сугубо апостериори, значит всякое определение предметов опыта понятиями в конечном счете представляет собой факт эмпирической психологии. Чтобы априорное естествознание было возможно, должно быть возможно хотя бы какое-то априорное суждение не только о возможных предметах, начертанных продуктивным воображением в чистом созерцании, но и о действительных предметах, данных в ощущениях. На вопрос о том, как подобное возможно, отвечает «Критика эстетической способности суждения».

То, что в «Критике чистого разума» нет дедукции априорных синтезов способности суждения, отчасти объясняется тем, что там Кант рассматривал эту способность как способность *рассудка* подчинять созерцания собственным понятиям. Лишь позднее он осознал, что, поскольку суждение представляет собой априорный синтез, не сводимый ни к созерцанию, ни к мышлению в понятиях, ни к целеполаганию, оно нуждается в собственной дедукции и собственной «Критике». Если перечитать «Дедукцию категорий», имея в виду это обособление способности суждения, то станет очевидно, что именно она, а не рассудок обеспечивает единство самосознания в представлениях. Чтобы рассудок мог подчинить воображение, ему требуется «способность *a priori* связывать и подводить многообразное данных представлений под единство апперцепции»¹³. Однако специфически рассудочное действие — это мышление в понятиях, а не те два синтеза, которые перечислены в этом определении. В действительности способность, о которой идет речь в этой цитате, — это способность суждения. Когда

¹³ (Критика чистого разума. М.: Чоро, 1994. В135 / С. 129).

связь наличных представлений осуществляется посредством подведения их под другое наличное представление, способность суждения называется определяющей. Например, созерцания подвоятся под более абстрактные созерцания, называемые схемами, а понятия — под более общие понятия. Поэтому определяющая способность суждения не нуждается в отдельной дедукции. Когда она эстетическая, она сводится к продуктивному воображению, когда она дискурсивная, она сводится к логике. Но подведение чувственно воспринимаемых предметов под совершенно отличные от них понятия — иная задача. Трансцендентальное единство апперцепции не есть ни понятие, ни созерцание, оно есть юридическая фикция, вводимая, чтобы помыслить саму возможность отношения представления к предмету. Следовательно, если вообще возможно, чтобы суждение определило предмет *a priori*, то его нужно дополнить другим суждением — не о самом предмете, а об отношении к нему первого суждения.

Такое суждение об отношении определяющего предмет суждения к самому предмету называется рефлектирующим, или модальным, суждением. Определяющее суждение имеет содержание, тогда как рефлектирующее суждение заявляет притязание. Утверждение «Всякое явление имеет причину во времени» сообщает нечто о явлениях, но утверждение «Необходимо, что всякое явление имеет причину во времени» выражает притязание на то, что первое утверждение определяет универсальные условия опыта. Говоря «Эта роза хорошо пахнет», мы сообщаем о благорасположении, которое роза в нас вызывает, но говоря «Эта роза прекрасна», мы притязаем, что наше благорасположение не вызвано интересом, иными словами, что роза приятна нам не тем, что она существует, но тем, что она *a priori* возможна.

Рефлектирующее суждение можно понимать как представление о целесообразности определяющего суждения. В дискурсивном суждении целесообразность мыслится как соответствие представления предмету, в эстетическом она переживается вместе с удовольствием: когда я чувствую, что суп недосолен, я не только познаю качество самого супа, но и заключаю о его нецелесообразности моим намерениям в отношении него. Определяющее суждение дополняется модальным.

Само по себе созерцание предметов окружающего мира апостериорно. Но как доказывает «Аналитика прекрасного», такое созерцание может, по крайней мере, сопровождаться априорными притязаниями. Значит, и познавательное эстетическое суждение, сравнивающее явление со схемой, может *a priori* притязать на то, что оно способно определить предмет, даже если и не может *a priori* доказать легитимность своих притязаний в каждом отдельном случае. Но доказывать ее в отдельных случаях и не нужно, ведь задача состоит в том, чтобы дедуцировать возможность познания предметов вообще.

Эмпирически все представления могут быть объединены в одном сознании, поскольку определяющая эстетическая способность суждения соединяет их во внутреннем чувстве. Мы всё переживаем в одном времени. Но чтобы это единство представляло предмет, представления должны не просто содержаться в одном времени, но содержать в самих себе основания их возможной связи между собой. Такое телеологическое единство становится возможным, поскольку к определяющему суждению, которое денотирует все представления к общему им внутреннему чувству, добавляется рефлектирующее суждение, которое коннотирует это общее чувство с представлением о Я, т. е. с идеей простой субстанции, которую в силу ее неуничтожимости можно мыслить как общее основание возможной связи всех представлений. Поскольку это суждение рефлектирующее, оно вовсе не определяет предметы опыта посредством идеи разума, но лишь выражает притязание на возможность этого, когда сопровождает все представления модальным оператором «я мыслю, что». В результате, направляемая идеями разума, способность суждения представляет не просто единство внутреннего чувства, но тождество Я во все моменты времени. Благодаря этому она может вести синтез времени не эстетически, посредством ассоциаций, но логически, посредством умозаключений, от одного факта к другому. Этот синтез времени посредством мышления одного и того же Я в посылке и выводе умозаключения изображен на рис. 1 как стрелка, ведущая от суждения к нему самому.

Такое телеологическое использование идеи следует отличать от логического. Определить представление с помощью идеи нельзя,

но когда мы определяем представления посредством друг друга в умозаклчениях, мы делаем это благодаря идее. Иначе говоря, идея не может определить предмет, но всякое другое представление может определить предмет благодаря идее.

Это означает, что мы должны выводить внутренние явления души не из простой мыслящей субстанции, а друг из друга соответственно идее простой сущности; мы не должны выводить порядок мира и его систематическое единство из высшей интеллигенции, а должны из идеи премудрой причины заимствовать правило, согласно которому следует наилучшим образом применять разум для его собственного удовлетворения при связывании причин и действий в мире¹⁴.

Способность суждения относит представления к предметам посредством категорических, гипотетических или разделительных умозаклчений (не только познавательных пропозиций, но и максимум желаний) благодаря тому, что руководствуется идеями разума и представляет себе опыт как если бы идеи разума были целями его единства.

Наконец, чтобы суждения могли получить предмет, познание должно быть целью. Предоставленные сами себе, рассудок и способность суждения лишь присоединяли бы к одним представлениям другие согласно правилам. Опыт был бы похож на произведение графомана, которое чем дальше, тем больше рушило бы любые надежды на единство. Отличный как от рассудка, так и от способности суждения *интерес* к систематическому единству познания называется разумом.

Итак, рассудок не может подчинить воображение и обеспечить единство апперцепции без помощи способности суждения и разума. Синтез трансцендентальной апперцепции есть дело не одного, но трех.

¹⁴ (Критика чистого разума. В700 / С. 859).



Рис. 1. Способность познания. Пунктирные стрелки, ведущие от разума через вещь сама по себе / ноумен к чувственности, показывают трансцендентальную видимость. Видимость заключается не в представлениях разума как таковых и не в утверждении о том, что вещь сама по себе воздействует на чувственность, но в предположении, что ноумен и есть вещь, воздействующая на чувственность. Другими словами, создавать трансцендентальную видимость значит отождествлять априорные представления разума с самими вещами.

Цифры от 0 до 6 обозначают порядок синтезов эмпирической апперцепции. Синтез действительного опыта, достигнутый на данный момент времени, представляет собой условие всякого очередного апостериорного познания, его большую посылку. Вместе с тем очередное познание приводит к обновлению действительного опыта. Иными словами, всякий познавательный акт предполагает некоторую систему суждений, т. е. умозаключение (0), и ведет к новому умозаключению (6). Синтезы трансцендентальной апперцепции не подчинены условиям времени, поскольку представляют собой не события в опыте, но его условия, которые нельзя привести в действие здесь и сейчас, а можно только юридически дедуцировать.

Кант всякий раз ставит вопрос юридически: каковы права разума и способности суждения в познании, если всякое представление, чтобы быть познанием, должно быть связано по правилам рассудка? До какой степени разум может желать единства представлений, учитывая, что основание этого единства не есть

предмет возможного опыта, но лишь предполагается им? Позволено ли ему в поисках этого основания делать предметом умозаключений не только представления, связанные понятиями рассудка, но и сами эти понятия? По праву ли способность суждения связывает представления, пользуясь понятием цели, которого нет в таблице категорий? Юридическая фразеология сохраняется на всем протяжении критического проекта. Речь заходит о тяжбах, которые ведет разум, а позиции защиты и обвинения формулируются в качестве тезисов и антитезисов антиномий. В некоторых случаях для разрешения этих споров приходится вводить новые положения, которые Кант обычно называет постулатами или максимами, но пользуется и характерно юридическим термином «фикция»¹⁵. Для философии такие случаи — самые интересные, поскольку именно благодаря подобным фикциям философское познание открывает для себя новые области, хотя всякий раз за это приходится чем-то платить. Когда способности души не могут разрешить спор на основании тех прав, которые они уже друг за другом признали, им приходится идти на сделку.

Если все это кажется сомнительной метафорикой, подчеркнем еще раз особенность трансцендентальных понятий, к которым относятся и высшие познавательные способности. Они представляют собой знание особого рода, которое не подчиняется правилам возможного опыта, поскольку само представляет собой эти правила. Трансцендентальные понятия суть представления, которые представляют, но не представляются, по крайней мере эмпирически. Их нельзя познать с помощью рассудочного синтеза как предметы в возможном опыте. Но значит ли это, что о них вообще не следует говорить? Кант считает иначе и предлагает говорить о них особым образом: не как о объектах научного наблюдения или конструирования, но как о правоотношениях. На вопрос, что приводит его именно к такому решению, мы постараемся ответить в этой книге. Для этого мы изучим то, какую роль трансцендентальная философия отводит практическому знанию вообще и юриспруденции в частности.

¹⁵ См.: (Критика чистого разума. В701 / С. 859).