

Юлиус Бергман



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Немецкая философия от Канта до Фихте.
Второй том, 1 часть

Юлиус Бергман

**История философии. Немецкая
философия от Канта до
Фихте. Второй том, 1 часть**

«Издательские решения»

Бергман Ю.

История философии. Немецкая философия от Канта до Фихте.
Второй том, 1 часть / Ю. Бергман — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-00-620223-8

В первой части второго тома представлено краткое изложения работ И. Канта и первый этапы развития послекантовской философии: Рейнгольд. Маймон. Бек. Якоби.

ISBN 978-5-00-620223-8

© Бергман Ю.
© Издательские решения

Содержание

Первый раздел. От Канта до Фихте включительно	6
I. Кант	6
1. Основания критики	7
2. О суждениях критики	17
3. Трансцендентальная эстетика	28
4. Первая часть трансцендентальной логики или трансцендентальной аналитики	34
Конец ознакомительного фрагмента.	44

История философии Немецкая философия от Канта до Фихте. Второй том, 1 часть

Юлиус Бергман

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

© Юлиус Бергман, 2024

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0062-0223-8 (2-1)

ISBN 978-5-0062-0220-7

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Первый раздел. От Канта до Фихте включительно

I. Кант

– Иммануил Кант родился в Кенигсберге 22 апреля 1724 года, сын ремесленника, чьи предки были выходцами из Шотландии. Он жил в своем родном городе, за исключением нескольких лет, в течение которых он был репетитором в деревне. Его воспитание характеризовалось серьезной религиозностью и пиетистским образом мышления родителей. В университете он изучал математику, физику и философию, а также посещал теологические лекции. В 1755 году он стал частным преподавателем. В круг своих лекций он включал математику, физику, физическую географию и антропологию, что оказывало на него большое влияние. Через пятнадцать лет после окончания хабилитации¹ его повысили до полного профессора. В этой должности он проработал до 1797 года, отказавшись от нескольких назначений в другие университеты. Кант умер 12 февраля 1804 года, оставшись неженатым. Он любил уютное, общительное общение, которое по своей склонности и обстоятельствам находил скорее в кругу торговцев и космополитов, чем в кругу своих коллег. Обилие тонких, часто остроумных замечаний в его трудах, особенно в «Антропологии», свидетельствует о его обширном наблюдении за миром и людьми.

Кант изначально принадлежал к лейбниц-вольфовской школе, но с самого начала занял в ней несколько более свободное положение. Его хабилитационный трактат *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) уже отклонялся от учения этой школы в некоторых немаловажных пунктах. В дальнейшем в своих трудах он критикует ее более решительно: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762) и: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes* (1763). Последняя уже содержит важный комментарий к более позднему учению Канта «Критика», а именно объяснение понятия бытия и опровержение основанного на нем онтологического доказательства (см. выше, т. I, с. 237). Ряд работ Канта еще того периода, когда он принадлежал к лейбницевско-вольфовской школе, являются преимущественно или полностью научными по содержанию. Наиболее важной из них является «Всеобщая естественная история и теория небес» (1755), содержащая гипотезу, выдвинутую пятьдесят лет спустя Лапласом независимо от Канта, о происхождении Солнца и планетарной системы из сгущающейся и вращающейся массы газа. В период между 1763 и 1766 годами английская философия, особенно учение Юма, оказывала на Канта все большее влияние. Уже в 1764 году в трактате «Об основоположениях естественной теологии и морали» он требует, чтобы философия, вместо того чтобы подражать математике, исходила из фактов внутреннего опыта. В трактате 1766 года «„Грёзы духовидца, объяснённые грёзами метафизика“», где откровения Сведенборга первоначально рассматриваются в сатирическом ключе, ему хотелось, чтобы задача метафизики сводилась к познанию пределов человеческого разума.

– Первым признаком того, что он начал строить систему критической философии, является диссертация, написанная им в 1770 г. для получения профессорского звания: «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*». В ней содержится различие между чувственным миром, существующим в пространстве и времени, и интеллигибельным миром, который непространственен и нетемпорален, а также учение о том, что пространство и время – это лишь формы, в которых вещи предстают перед нами в соответствии с природой нашей

¹ Высшая университетская квалификация

чувствительности или способности восприятия, что чувственный мир, следовательно, не есть сам мир, а лишь его явление, и, наконец, сомнение в том, что интеллигибельный мир, существующий сам по себе, может быть предметом человеческого познания. Только через одиннадцать лет (1781 г.), в течение которых Кант опубликовал лишь несколько незначительных сочинений нефилософского содержания, появилась работа, содержащая фундамент и первую основную часть новой системы, – «Критика чистого разума». За ней в 1788 году последовал второй основной систематический труд – «Критика практического разума», а в 1790 году – третий, «Критика способности суждения». Пояснительный трактат к «Критике чистого разума», опубликованный в 1783 г., называется «Прологóмены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten wird können*). Критике практического разума предшествует *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). За Критикой чистого разума следует *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), в которой полученные из нее принципы применяются к познанию природы. В аналогичном отношении к Критике практического разума находится *Metaphysik der Sitten* (1797), состоящая из двух частей – метафизических оснований учения о праве и метафизических оснований учения о добродетели.

Кроме перечисленных здесь работ, существует немало количество трудов, которые, отчасти вызванные литературными и политическими событиями, дополняют и развивают представленную в них систему, особенно ее практическую часть. Наиболее важными из них являются: *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 1784, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 1793 (за эту работу Кант получил от имени короля выговор от министра Вёльнера за «искажение и унижение некоторых основных и фундаментальных догматов Священного Писания и христианства», после чего он сделал заявление, Как самый верный подданный короля, он заявил, что и впредь будет полностью воздерживаться от всех публичных разговоров, касающихся религии, как в лекциях, так и в сочинениях, – декларация, которой он больше не считал себя связанным после смерти короля), *Zum ewigen Frieden* 1795, *Der Streit der Fakultäten* 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798. Следует также отметить, что «Логика»² Канта была составлена из его заметок и лекций по его поручению его учеником Йеше и опубликована в 1800 году.

1 Основания критики

После того как Кант под влиянием английской философии пришел к мнению, что прежний метод метафизики, т.е., по его объяснению, «совершенно изолированное спекулятивное познание разума, возвышающееся над указаниями опыта, и притом посредством одних только понятий (а не, как в математике, путем применения их к наблюдению), где, таким образом, сам разум предполагается своим учеником», – это всего лишь метод метафизики.

И что сам он был лишь полем битвы (см. выше, т. I, стр. II), он не считал, что должен скептически отрицать возможность такого знания вообще, даже если для этого придется искать его в иной области, чем до сих пор, и исключить именно те вопросы, на которые, как он говорит, до сих пор со всеми своими дополнениями намеревалась ответить метафизика, – вопросы о бытии Бога, бессмертии души и свободе воли. Нельзя, считал он, как это делалось до сих пор, пытаться удовлетворить потребность разума подняться над почвой опыта с помощью знаний, которыми он обладает неизвестно откуда, и в заслугу принципов, происхождение которых ему неизвестно; Прежде чем приступить к возведению здания, необходимо убедиться в его фундаменте путем тщательного исследования, ответить на вопрос, каким образом разум может прийти к искомому знанию, каковы его объем, обоснованность и ценность. Метафизике

² Так называемая «Логика Йеше», опубликованная в 1800 году)

должна предшествовать наука, определяющая возможность, принципы и объем всякого независимого от опыта знания, которую можно назвать критикой чистого разума, наука, которая не принимает ничего как данность, кроме самого разума, и поэтому, не опираясь ни на какие факты, стремится развивать знание из его первоначальных зачатков.

Это, уверяет он, совершенно новая наука, о которой никто еще не задумывался, о которой не было известно даже самой идеи и для которой нельзя использовать ничего из того, что было известно до сих пор, кроме намека, который могли дать сомнения Юма. Кант противопоставляет эту новую процедуру прежней под знаменем догматизма. «Критика, – говорит он, – противостоит не догматической процедуре разума в его чистом познании, как наука (ибо она всегда должна быть догматической, т.е. строго доказывающей из определенных принципов), а догматизму, т.е. презумпции возможности доказать с помощью определенных принципов. Т.е. презумпция исходить только из чистого познания из понятий (философских), по принципам, какими давно пользуется разум, без выяснения способа и закона, по которому он к ним пришел. Таким образом, догматизм – это догматическая процедура чистого разума, без предварительной критики его собственных способностей».

Задача, поставленная перед критикой чистого разума, – определить возможность, принципы и объем всякого знания, не зависящего от опыта, – была, вероятно, осознана уже более ранними философами, хотя никто еще не считал ее настолько обширной, чтобы только ее решение могло быть приписано значению особой науки. Мысль о том, что для успешного построения метафизики необходимо решить эту задачу, также не была далека от сознания ранних философов. Однако более детальное определение, которое Кант вскоре дал идее критики чистого разума, показав, насколько возможность такого познания, к которому стремится метафизика, представляет собой проблему, полностью оправдывает его характеристику своего начинания как совершенно нового, о котором никто еще даже не задумывался. Ибо, по его мнению, трудность заключается не в том, чтобы признать возможность такого знания, к которому стремится метафизика, чтобы оно было «априорным», т.е. независимым от опыта, а в том, что оно должно обладать свойством, которое присуще только знанию *a posteriori*, т.е. знанию, полученному из опыта. Т.е. знаниям, почерпнутым из опыта (эмпирическим), свойством добавлять к понятию своего объекта новую определенность, изначально в нем не содержащуюся, т.е. выводить за пределы познания, совпадающего с простым понятием своего объекта.

Для того чтобы очень ясно и определенно разобраться в этой трудности, мы должны соединить с различением априорных и теоретических суждений второе – различие аналитических и синтетических суждений. «Во всех суждениях, говорит Кант, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (если я рассматриваю только утвердительные суждения, так как впоследствии легко перейти к отрицательным), это отношение возможно двумя способами. Либо предикат В принадлежит субъекту А как нечто, что содержится (скрытым образом) в этом понятии А; либо В лежит совершенно вне понятия А, хотя и связан с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим, в другом – синтетическим. Аналитические суждения (утвердительные) – это, следовательно, те, в которых связь предиката с субъектом устанавливается посредством тождества, а те, в которых эта связь мыслится без тождества, называются синтетическими суждениями. Первые можно было бы также назвать объяснительными суждениями, вторые – экстенциональными, поскольку первые ничего не добавляют к понятию субъекта через предикат, а лишь разлагают его, разбивая на подпонятия, которые уже были (хотя и путано) в нем представлены: тогда как вторые добавляют к понятию субъекта предикат, который вообще не был в нем представлен и не мог быть извлечен из него путем его разбиения. Например, если я говорю: все тела протяженны, то это аналитическое суждение. Ибо я не должен выходить за пределы понятия, которое я связываю с телом, чтобы найти протяжение как связанное с ним, но только подвергнуть это понятие анализу, т.е. только осознать то многообразие, которое я мыслю в нем в любой момент, чтобы найти в нем этот предикат: следо-

вательно, это аналитическое суждение. С другой стороны, если я говорю: все тела тяжелые, то предикат – это нечто совершенно иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще.

Добавление такого предиката дает, таким образом, синтетическое суждение». Если мы объединим эти две классификации суждений, то сначала получим четырехчленное деление. Из него, однако, сразу же отпадает один член – аналитические суждения *a posteriori*, «ибо, как говорит Кант, было бы неправомерно основывать аналитическое суждение на опыте, так как для формулирования суждения я не должен выходить за пределы своего понятия, а потому не нуждаюсь в свидетельстве опыта». Таким образом, остается трехчленное деление суждений на аналитические (которые вообще априорны), синтетические *a posteriori* и синтетические *a priori*.

Если сравнить с этим делением те познания, на которые нацелена метафизика, то все они состоят из синтетических суждений «априори». Именно в том и состоит идея метафизики, что она является наукой, полностью возвышающейся над учением об опыте (см. выше), и ставит своей целью расширение знания. Она вовсе не занимается, как говорит Кант, простым делением и аналитическим объяснением априорных понятий, а расширяет наши априорные знания и настолько выходит за их пределы посредством синтетических априорных суждений, что сам опыт не может следовать за нами так далеко, например, в суждении, что мир должен иметь первое начало, и т.д., и поэтому метафизика, по крайней мере, в соответствии с ее целью, состоит исключительно из синтетических априорных суждений. Среди суждений, относящихся к метафизике, есть, конечно, очень много аналитических, но они не являются собственно метафизическими суждениями, а лишь представляют собой средства к ним. Так, например, поскольку понятие субстанции принадлежит метафизике, то и суждения, вытекающие из простого его деления, например, суждение: Субстанция есть то, что существует только как предмет; но из суждений, имеющих своим предметом понятие субстанции, метафизическими являются только синтетические, например, суждение: Все, что есть субстанция в вещах, является постоянным.

Теперь допущение, что могут существовать синтетические суждения *a priori*, причем не так, как все аналитические суждения являются *a priori*, так и все синтетические суждения являются априорными, чревато трудностями. Кант говорит об этом так: «Если я должен выйти за пределы понятия А, чтобы признать связанным с ним другое В, то что же это такое, на чем я основываюсь и посредством чего становится возможным синтез? Ведь у меня нет средства искать его в области опыта. Возьмем утверждение: все, что происходит, имеет свою причину. В понятии чего-то происходящего я действительно представляю себе бытие, которому предшествует время и т. д., и из этого можно сделать аналитические выводы. Но понятие причины лежит совершенно за пределами этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и поэтому вовсе не входит в это последнее понятие. Как же тогда я могу сказать нечто совершенно отличное от того, что происходит в целом, и признать понятие причины, хотя и не содержащееся в нем, тем не менее принадлежащим ему и даже необходимым? Что здесь является неизвестным = *x*, на что полагается рассудок, когда он полагает найти, помимо понятия А, чуждый ему предикат В, с которым он, тем не менее, полагает связь?»

Именно эта трудность заставляет предвзирать метафизику, которая стремится не к чему иному, как к синтетическим суждениям *a priori*, критикой чистого разума, так что реальная задача последнего содержится в вопросе: как возможны синтетические суждения *a priori*? «То, что метафизика до сих пор оставалась в таком колеблющемся состоянии неопределенности и противоречия, объясняется лишь тем, что эта задача, а возможно, и различие между аналитическими и синтетическими суждениями, не были рассмотрены ранее. Взлет и падение метафизики теперь зависит от решения этой задачи или от достаточного доказательства того, что возможность, которую она требует объяснить, на самом деле не существует». «Поэтому можно и нужно считать все предыдущие попытки догматического обоснования метафизики

несостоятельными». «Поэтому все метафизики торжественно и законно отстранены от своего дела до тех пор, пока они не дадут достаточного ответа на вопрос: как возможно синтетическое знание a priori?»

Того факта, что метафизика занимается синтетическими априорными суждениями и что их наличие является проблемой, еще не достаточно, по мнению Канта, чтобы обосновать необходимость решения этой проблемы, то есть подвергнуть чистый разум критике, прежде чем приступать к построению метафизики. Ибо, как он полагает, он может доказать, существует еще одна наука, чьи выводы являются синтетическими суждениями a priori и которая обрела обширное и неоспоримое владение и неуклонно прогрессирует, никогда не занимаясь вопросом о возможности синтетических суждений a priori: математика. Существует также ряд метафизических положений, которые, даже если они независимы от опыта, тем не менее признаются общим согласием опыта и поэтому могут рассматриваться как неоспоримое синтетическое априорное знание, хотя проблема относительно таковых еще не решена.

Это те положения, которые естествознание, являющееся не проблемной, а реально данной наукой, использует в качестве принципов и воплощение которых можно назвать чистой наукой о природе, например, положение о связи следствий с их причинами (все, что происходит, имеет свою причину), или положение о том, что при всех изменениях телесной природы количество материи остается неизменным, или что при любой связи движения следствие и противодействие должны всегда оставаться неизменными. То, что суждения математики и чистого естествознания являются априорными суждениями, следует из того, что мы должны признать их необходимость и строгую всеобщность. Ведь опыт может научить нас только тому, что нечто является фактическим, но никак не тому, что оно абсолютно необходимо, и опыт никогда не дает своему суждению истинной или строгой, а только предполагаемой или сравнительной общности, так что на самом деле оно должно означать: насколько мы до сих пор воспринимали, из того или иного правила не существует исключения. Если, следовательно, суждение мыслится одновременно с его необходимостью или в строгой всеобщности, т.е. так, что никакое исключение не допускается как возможное, то оно является a priori». Необходимость и всеобщность являются определенными характеристиками априорного знания и к тому же неразделимы. Синтетический характер суждений математики и чистого естествознания также легко распознать. Исключение составляют лишь некоторые математические принципы, которые, однако, служат лишь цепью метода, а не принципами, например, целое равно самому себе или целое больше своей части. Если, например, рассмотреть арифметическое выражение $7 + 5 = 12$, то окажется, что понятие суммы 7 и 5 содержит не что иное, как сведение обоих чисел к одному, при этом совершенно не задумываясь, что это за единое число, которое объединяет оба. Чтобы найти это число, нужно выйти за пределы понятий «семь» и «пять», используя визуализацию и постепенно добавляя на картинке от пяти до семи предметов, например точек, и таким образом увидеть, как появляется число двенадцать. Особенно если мы возьмем несколько большие числа, то очевидно, что, если мы будем крутить и переворачивать наши понятия как угодно, мы никогда не сможем найти сумму, просто дробя наши понятия. Что касается геометрических суждений, то возьмем, к примеру, принцип, согласно которому прямая линия между двумя точками является самой короткой. То, что это является синтетическим, поскольку понятие прямой линии не содержит в себе величины, а только качество, и поэтому понятие кратчайшей линии не может быть выведено из понятия прямой линии путем какого-либо деления, а может быть только объединено с ним для формирования суждения с помощью некой интуиции. Наконец, что касается суждений чистого естествознания, рассмотрим высказывание о том, что при всех изменениях в физическом мире количество материи остается неизменным. В понятии материи я думаю не о постоянстве, а лишь о ее присутствии в пространстве через выполнение одного и того же; таким образом, я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы

априорно мыслить нечто в дополнение к нему, чего я не мыслил в нем; следовательно, это суждение является не аналитическим, а синтетическим.

Зачем же метафизике нужна наука, определяющая возможность, принципы и объем всякого знания а priori и имеющая своей задачей объяснение возможности синтетических суждений а priori, если математика, которая также целиком занимается синтетическими суждениями а priori, не имеет такой потребности? И когда даже ряд метафизических положений (те, которые в совокупности составляют чистое естествознание) признаются с полной очевидностью и подтверждают себя во всем опыте, хотя никто до сих пор даже не заметил проблемы возможности синтетических суждений а priori? Отвечая на этот вопрос, Кант не ограничивается указанием на неудачу всех имевшихся до сих пор попыток создать метафизику, требующую всеобщего признания; он также проводит различие между знаниями, к которым стремится метафизика в той мере, в какой она хочет быть чем-то большим, чем чистое естествознание, в этом заключается причина, по которой метафизика, в отличие от математики и естествознания, должна дожидаться завершения критики разума, прежде чем начать свое предприятие, и которая объясняет, почему попытки метафизики до сих пор не увенчались успехом. Различие между математическим и метафизическим знанием (включая положения чистого естествознания) состоит, по его мнению, в том, что последнее, как и аналитическое, есть знание, выводимое из понятий, тогда как последнее есть знание, выводимое из построения понятий, т.е. из представления представлений, соответствующих понятиям, и притом из представления этих представлений чистым разумом, который ничего не берет из опыта. Математик, например, считает, что Например, если он хочет выяснить, как сумма углов треугольника может быть отнесена к прямому, то он не считает, что может достичь своей цели, просто рассматривая понятие треугольника как фигуры, заключенной в три прямые линии, а начинает с построения фигуры, соответствующей этому понятию треугольника, и проведения некоторых вспомогательных линий, и таким образом, через цепь умозаключений, всегда руководствуясь интуицией, приходит к совершенно правдоподобному и в то же время общему решению вопроса. Таким образом, математика имеет дело с предметами и знаниями лишь в той мере, в какой эти предметы и знания могут быть визуализированы. Из метафизических познаний те, которые составляют чистое естествознание, хотя и не могут быть соответствующим образом рассмотрены, например, понятия причины и субстанции, тем не менее имеют с математическими то общее, что они относятся к предметам восприятия (причем не чистого, а эмпирического восприятия). С другой стороны, в той мере, в какой метафизика стремится быть чем-то большим, чем чистое естествознание, в той мере, в какой ее усилия направлены на познание Бога, свободы, бессмертия (см. выше, с. 6), она выходит из области всевозможного опыта и ищет знания, выходящего за пределы мира чувств, где опыт не может дать ни ориентиров, ни поправок, как, например, когда легкий голубь в свободном полете, разделяя воздух, сопротивление которого он ощущает, приходит к мысли, что в безвоздушном пространстве ему будет гораздо легче. Именно эта особенность метафизики делает справедливой и разумной постановку вопроса о том, как разум может прийти ко всем этим познаниям «априори», каковы их объем, обоснованность и ценность.

Если начинание критики разума оправдывается для догматизма постановкой проблемы, составляющей возможность синтетических априорных суждений, и указанием на ту особенность метафизики, что искомое ею синтетическое априорное знание выходит за пределы мира чувств, то, по Канту, оно находит свое оправдание для скептицизма в доказательстве существования синтетических априорных суждений как непреложного достояния в двух науках, в математике и в естествознании. «Если бы в действительности не существовало, говорит Кант в Прологоменах, таких чистых синтетических априорных суждений, их следовало бы считать совершенно невозможными, с чем действительно столкнулся Давид Юм, хотя он и не ставил вопрос в таком общем виде, как это сделано здесь и должно быть сделано, если ответ должен

иметь решающее значение для всей метафизики. Ибо как это возможно, говорил этот пронизательный человек, чтобы, когда мне дано понятие, я мог выйти за его пределы и соединить с ним другое, которое вовсе не выводится из этого понятия, и притом так, как если бы это понятие обязательно принадлежало этому понятию? Только опыт может дать нам такие связи (так он заключал из той трудности, которую считал невозможной), а вся эта мнимая необходимость или, что бы это ни было, знание а priori, принимаемое за нее, есть не что иное, как долгая привычка находить что-либо истинным и, следовательно, считать субъективную необходимость объективной.» «Я охотно признаюсь, что воспоминание о Дэвиде Юме было тем самым, что впервые прервало мою догматическую дремоту много лет назад и придало моим исследованиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление. Я был далек от того, чтобы прислушиваться к его выводам, которые проистекали лишь из того, что он не представлял себе свою задачу в целом, а обрушивался лишь на ее часть, которая, не рассматривая целого, может не дать никакого сведения». В частности, скептицизм должен быть противопоставлен математике, поскольку, как показывает пример Юма, сомнение не стесняется отрицать значение реального знания для построений чистого естествознания до тех пор, пока его подходу не помогает математика. Ошибка Юма, как неоднократно отмечает Кант, заключалась в том, что он рассматривал математические высказывания как аналитические. «Ведь если бы он этого не сделал, то расширил бы свой вопрос о происхождении наших синтетических суждений далеко за пределы своего метафизического понятия причинности, а также распространил бы его на возможность математики а priori; ведь он должен был предположить, что она также является синтетической. Но тогда он ни в коем случае не мог основывать свои метафизические положения на простом опыте, потому что в противном случае он подверг бы опыту и аксиомы чистой математики, а для этого он был слишком пронизателен. Хорошая публика, в которой оказалась бы метафизика, предохранила бы ее от опасности позорного оскорбления, так как шутки, предназначенные для последней, должны были бы затронуть и первую, но он так не считал, да и не мог считать: таким образом, пронизательный человек был бы втянут в рассуждения, которые должны были бы стать похожими на те, которыми мы сейчас занимаемся.»

Он никогда бы не поддался на разрушающее всю чистую философию утверждение, что синтетическое суждение о связи следствий с их причинами «априори» совершенно невозможно и что все, что мы называем метафизикой, равносильно простому заблуждению. Если бы у него перед глазами была наша задача в ее общем виде, то он понял бы, что, согласно его аргументации, не может быть и чистой математики, поскольку она непременно содержит синтетические суждения а priori, и тогда здравый смысл, вероятно, уберег бы его от этого утверждения. " -Задача «Критики чистого разума» более подробно сформулирована Кантом в ответах на четыре вопроса. Поскольку существуют две науки, знание которых состоит из синтетических суждений «априори», – чистая математика и чистое естествознание, то общий вопрос, на который должна ответить «Критика чистого разума», – вопрос о том, как возможны синтетические суждения «априори», – содержит прежде всего два вопроса: как возможна чистая математика? и как возможно чистое естествознание? Как возможно чистое естествознание? Третий вопрос касается возможности такого синтетического знания а priori, которое, в отличие от математического и научного знания, выходит из области всевозможного опыта, мира чувств, поэтому, если называть вместе с Кантом олицетворением всех возможных синтетических знаний а priori из понятий метафизику, то метафизика, в той мере, в какой она хочет быть больше, чем чистое естествознание, или, если брать термин метафизика в более узком смысле, как это делает Кант в данном контексте, то возможность метафизики как таковой. Что касается метафизики в этом более узком смысле, то, поскольку она еще не стала реальностью, остается открытым вопрос о том, возможна ли она вообще. «Но в известном смысле, – говорит Кант, – такого рода знание также должно рассматриваться как данное, и метафизика, хотя и не как наука, тем не менее реальна как естественная диспозиция. Ибо человеческий разум неумо-

лимо, не будучи движим к этому простой тщеславной целью, движимый собственной потребностью, переходит к таким вопросам, на которые нельзя ответить никаким эмпирическим применением разума и, следовательно, заимствованными принципами, и поэтому во всех людях действительно была и всегда будет некоторая метафизика, как только разум расширяет себя в них до уровня спекуляции». Таким образом, вопрос о критике разума применительно к метафизике может быть сформулирован следующим образом: Как возможна метафизика как естественная диспозиция, т.е. как вопросы, которые чистый разум ставит перед собой и на которые он вынужден отвечать по мере сил в силу собственной необходимости, вытекают из природы всеобщего человеческого разума? К этим вопросам Кант добавляет четвертый: Как возможна метафизика как наука? Смысл его, по-видимому, таков: Каким путем следует идти, чтобы сделать метафизику действительной, если под ней понимать воплощение всех тех синтетических познаний» *prōiōi* из понятий, которые, согласно ответу на предыдущие вопросы, возможны, т.е. достижимы человеческим разумом?

Деление «Критики чистого разума» не выводится из этого деления вопроса, поставленного перед ней для ответа, но согласуется с ним. Кант сначала выделяет (в соответствии со своим делением формальной логики на общее элементарное учение и общее методологическое учение) две основные части: трансцендентальное элементарное учение и трансцендентальное методологическое учение. Если, по его словам, воплощение всего знания чистого и спекулятивного разума рассматривать как здание, о котором мы имеем в себе хотя бы представление, то элементарное учение намечает и определяет строительный материал, к какому зданию какой высоты и прочности он принадлежит; методологическое же учение не касается ни материала, ни плана; оно есть определение формальных условий целостной системы чистого разума.

Соответственно, из четырех приведенных вопросов первому придется отвечать на первые три, второму – на последний. Элементарное учение, которое по своему объему и значению значительно превосходит методологическое, Кант разделяет на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику. Первая исследует чувственность, т.е. способность приобретать представления через способ воздействия на нас предметов, т.е. представления, через которые нам даются предметы, одним словом, взгляды, чтобы выяснить, способны ли мы через них к синтетическим суждениям *a priori*; вторая с той же точки зрения рассматривает рассудок, способность, через которую мы мыслим предметы и из которой возникают понятия. Поскольку суждения математики приходят к своему синтезу с помощью наблюдения, а суждения чистого естествознания и метафизики – без него (см. выше), то самая трансцендентальная эстетика должна будет объяснить возможность математики, трансцендентальная логика – возможность чистого естествознания, а метафизика – возможность метафизики как естественной диспозиции. Трансцендентальная логика, в свою очередь, распадается на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Аналитика показывает, что рассудок, в той мере, в какой он является способностью образовывать понятия и выносить суждения, способен к определенным синтетическим познаниям *a priori* об предметах, данных чувственности, т.е. о тех вещах, которые могут быть для нас предметами опыта, о физических вещах; Диалектика показывает, что рассудок, поскольку он способен рассуждать, или, что то же самое, поскольку он есть рассудок, неизбежно имеет ложную видимость способности к синтетическому познанию» *prōiōi* о вещах, доступных опыту, как будто он способен познавать и то, что недоступно опыту, – сверхчувственное, и, разоблачая эту ложную видимость как таковую, он отвергает гиперфизическое использование чистого рассудка (чистого разума) как необоснованную презумпцию. Соответственно, из двух вопросов – о том, как возможно чистое естествознание и как возможна метафизика как естественная диспозиция, – первый относится к аналитике, другой – к диалектике. – Под общим для всех этих названий эпитетом «трансцендентальный» Кант поясняет: «Я называю так чистое естествознание и метафизику как естественную диспозицию.

Кант поясняет: «Я называю трансцендентальным всякое знание, которое имеет дело не с предметами, а с нашим способом познания предметов, в той мере, в какой это предполагается возможным» *a priori*» (пояснение, которое, кстати, не относится к многочисленным местам, где он использует это выражение). —

Из деления общего вопроса, на который призвана ответить «Критика чистого разума», и разделения работы в соответствии с ним уже видно, что Кант считает недостижимым знание того рода, к которому стремились прежние метафизики. Он отвергает ту часть прежней метафизики, которая имеет дело с понятиями, которые, по его выражению, никогда не даны ни в каком возможном опыте, например, понятия Бога, субстанциальной души, единого целого мира, и о которой он говорит, что она составляет существенный конец прежней метафизики, к которому все остальное служит только средством, и в ней заключается ядро и особенность этой науки. Он не считает возможными никакие другие синтетические познания *a priori*, кроме тех, которые относятся к той же области, что и познания *a posteriori*, к миру чувств или к природе, и поэтому может отличить будущую метафизику от того, что он называл чистым естествознанием, только тем, что она не будет простым набором пропозиций, которые предполагаются непосредственно определенными и используются как вспомогательные средства для эмпирического исследования, но все, что мы можем познать *v. priori* природы, выводится в систематическом единстве из природы человеческого разума, как это определяется критикой этого принципа, и тем самым доказывает его.

Этой точке зрения дается более подробное определение, в котором она относится к фундаментальной конституции «Критики» и которое поэтому придется изложить здесь, предваряя подробное изложение. Наша чувственность, или способность восприятия, говорит она, дает нам представления не о вещах самих по себе, а только о явлениях. Не только объекты внешнего чувства, тела, являются лишь видимостями, но и все, что мы воспринимаем внутренним чувством, способностью ума воздействовать на самого себя, воображать, мыслить, чувствовать, желать; не только пространство, но и время есть форма только видимости, а не вещей, каковы они сами по себе; пространство и время и все, что мы в них встречаем, не имеют, говоря словами Беркли, иного существования, кроме того, которое состоит в том, что они становятся воспринимаемыми. Если, следовательно, нашему разуму отказано в возможности познания за пределами мира чувств, то все знание, на которое он способен, имеет своим объектом лишь видимость; мы не можем знать ни малейшего о вещах, как они существуют сами по себе, независимо от наших представлений. В этом критика согласна с радикальным скептицизмом, утверждающим, что познание вещей как они есть невозможно; она отличается от него тем, что утверждает возможность познания мира видимостей, который тождественен миру чувств, и более тесно приписывает разуму способность априорного познания по отношению к этому миру.

С точки зрения Канта, существует самая тесная связь между учениями о том, что мир чувств – это феноменальный мир и что по отношению к нему возможно синтетическое априорное знание. Согласно Канту, мы можем иметь знание только о вещах самих по себе, о вещах, которые не зависят от нашего представления, о вещах, которые поэтому не могут быть ориентированы в соответствии с нашим представлением, но в соответствии с которыми наше представление должно было бы быть ориентировано, чтобы согласоваться с ними и быть знанием, если оно вообще возможно, только в силу того, что они даны нам в опыте, т.е. только знание *a posteriori*». Познание *a priori*, которое должно установить нечто о предметах до того, как они нам даны, возможно только в отношении вещей, которые ориентированы в соответствии с нашим способом представления, а это мыслимо только в отношении вещей, которые являются лишь явлением. Кант сравнивает изменение способа мышления в метафизике с тем, что мы признаем априорное знание о природе, а именно ее существование в пространстве и времени, применимость к ней математических истин и существование законов, составляющих

содержание положений, входящих в чистое естествознание, например, закона причинности. Он сравнивает это изменение образа мышления в метафизике с тем, которое Коперник произвел в астрономии. «До сих пор, – пишет он в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», – предполагалось, что все наше знание должно быть направлено на предметы; но все попытки открыть в них нечто а priori посредством понятий, благодаря которым наше знание могло бы быть расширено, при таком предположении ни к чему не приводили. Попробуем поэтому, не добьемся ли мы большего прогресса в решении задач метафизики, если предположим, что предметы должны быть ориентированы в соответствии с нашим знанием, что уже более соответствует требуемой возможности знания о них а priori, т.е. установления чего-либо об предметах до того, как они нам даны. С этим дело обстоит так же, как и с первой мыслью Коперника, который, не добившись успеха в объяснении «движения небес», когда он предположил, что все множество звезд вращается вокруг наблюдателя, попытался выяснить, не будет ли более успешным, если он допустит, что наблюдатель будет вращаться, а звезды останутся неподвижными».

Если критика считает, что она доказала, что нашему познанию доступен только чувственный мир явлений, то она не требует, чтобы мы полностью отказались от ответов на вопросы, касающиеся сверхчувственного, в особенности на вопросы о существовании Бога, бессмертии души и свободе воли. Нам остается, как сказано в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», после того как спекулятивному разуму будет отказано в прогрессе в области сверхчувственного, попытаться выяснить, нет ли в его практическом знании данных для выхода за пределы всего возможного опыта. Если, другими словами, мы не можем получить никакого действительного знания в отношении сверхчувственного, то остается выяснить, не дает ли разум, поскольку он является практической способностью, т.е. поскольку он дает нам правила для наших действий, не дает нам чего-то, что мы должны признать, а требует от нас веры, из которой можно сделать надежные выводы, чтобы ответить на те вопросы, ради которых метафизика до сих пор делала все свои допущения.

Этот вопрос Кант рассмотрел в «Критике практического разума». Если мы верим, показывает он, что должны повиноваться некоему закону, который может исходить только из чистого разума, – моральному закону, то, следовательно, мы должны верить и в свободу воли, в бытие Бога, в бессмертие души. Критика чистого разума, как он полагает, отнюдь не отрицает права этой веры, а устраняет препятствия, которые ставит на ее пути факультет знания, посредством даваемых им указаний на наше неизбежное незнание вещей самих по себе. «Пришлось, говорит он, упразднить знание, чтобы освободить место для веры, и догматизм метафизики, т.е. предрассудок исходить из нее без критики чистого разума, есть истинный источник всякого неверия, противоречащего морали, которая всегда очень догматична». «Только через критику разума можно отсечь корень материализма, фатализма, атеизма, вольнолюбивого неверия, энтузиазма и самого суеверия.» —

Критику чистого разума с основанной на ней метафизикой природы (метафизикой физической природы, поскольку о явлениях, составляющих мыслящую природу, а именно о тех, которые мы воспринимаем внутренним чувством, психических, ничего, по крайней мере, не может быть определено» priori», как это было бы необходимо для специальной науки) Кант обобщает под названием чистой теоретической философии или чистой натурфилософии. Он противопоставляет ее чистой (неэмпирической) практической или моральной философии, не сообщая, как предположение о возможности последней может быть согласовано с наиболее общим результатом «Критики чистого разума», согласно которому человеческий разум не способен ни на какое другое синтетическое чистое знание, кроме того, которое относится либо к математике, либо к метафизике физической природы. Теоретическая философия имеет дело с законами природы, практическая – с законами свободы; первая имеет дело со всем, что есть, вторая – с тем, что должно быть. Практическая философия также основывается на кри-

тике разума, именно практического разума, т.е. разума в той мере, в какой он является способностью определять волею и действие. Часть чистой моральной философии, основанной на критике практического разума, Кант называет метафизикой морали. Задача критики практического разума – исследовать не то, возможно ли и как возможно практическое знание в синтетических суждениях» *prōiōi*», метафизика морали, а то, существует ли чистый практический разум и чего он требует или по какому принципу определяет волю; она критикует не теоретический разум в отношении его использования для исследования того, что мы должны и чего не должны делать, а практический разум, обладает ли он такой способностью, как чистый разум.

Их наиболее общий вывод таков: чистый разум практичен; Если эмпирический разум в своем практическом применении говорит нам, что мы должны и чего не должны делать, чтобы реализовать цели, вытекающие из нашей естественной способности желать и заключенные в цели нашего собственного счастья, то чистый разум предписывает нам закон, который совершенно не принимает во внимание нашу эгоистическую, естественную способность желания и подчинение которому воли не может быть обусловлено ничем иным, кроме как уважением, которое вызывает в нас категорический императив действовать таким образом, чтобы практический принцип, которому соответствует действие, мог во все времена рассматриваться одновременно как принцип общего законодательства. Вера в обязательность этого закона – это та вера, которая, как уже говорилось, Кант считал возможным показать, что если она есть, то логически необходимо верить также в свободу воли, существование Бога и бессмертие души.

Критика чистого разума находится в отношении к метафизике природы в том смысле, что она является ее пропедевтическим «предварительным упражнением», а Критика практического разума находится в таком же отношении к метафизике нравов; Но, как добавляет Кант, метафизикой «можно назвать и всю чистую философию с эпитетом критики, чтобы подвести итог как исследованию всего, что может быть познано а *prōiōi*, так и изложению того, что составляет систему чистого философского знания такого рода, но которое отличается от всего эмпирического, а также от математического применения разума.»

Далее Кант приходит к выводу, что это разделение чистой философии (точнее, чистой материальной философии, выражение, которое будет вскоре разъяснено) является полным в отношении метафизики в строгом смысле слова, но требует дополнения в отношении критики разума. Ведь в рамках разума, или высшей способности познания (низшей способностью познания является восприятие или чувственность), следует различать три способности: понимание в более узком смысле слова, которое, хотя его сущность здесь не указывается, можно определить сначала как способность к понятиям, рассудок в более узком смысле слова, который можно определить сначала как способность к умозаключениям, и между ними, как промежуточное звено, способность к суждению. Теперь критика чистого разума показала в трансцендентальной аналитике, что понимание может достичь чего-то априорного, поскольку понимание – это способность, благодаря которой мы обладаем синтетическим знанием *prōiōi*, составляющим чистое естествознание; что, с другой стороны, претензия разума на то, что он может добавить к теоретическому чистому знанию понимания другой особый вид такого знания, а именно знание о сверхчувственном, является необоснованным предположением. Более того, в «Критике практического разума» было показано, что в практическом смысле разум в строгом смысле этого слова, а не рассудок, что-то делает, а именно дает закон воле. Таким образом, если в «Критике чистого разума» априорный принцип приписывается пониманию, а в «Критике практического разума» – рассудку, то власть суждения в обеих работах остается пустой.

Но есть основания по аналогии предположить, что и способность суждения содержит априорный принцип. Это предположение усиливается, если учесть, что все способности души можно проследить до трех, которые не могут быть далее выведены из общего основания: спо-

способности познания, способности желания и между ними, как промежуточное звено, способности удовольствия и неудовольствия, и что из трех высших способностей познания рассудок является априорным законом для способности познания (поскольку законы природы, которые рассудок признает априорно, могут быть также поняты как законы самого рассудка в его представлении и исследовании природы), а разум – для способности желания или воли. Ведь в соответствии с этим следует ожидать, что способность суждения, образующая промежуточное звено между рассудком и разумом, находится в родственных отношениях с чувствами удовольствия и неудовольствия, промежуточным звеном между способностью познания и способностью желания, в том смысле, что, хотя она не является априорным законом для последней, она, тем не менее, содержит принцип *a priori*, благодаря которому она заставляет вещи определенного рода быть предметами удовольствия и наслаждения для нас, тем самым определяя деятельность этой способности. Поэтому, помимо критики чистого разума (которую, собственно, и следует называть критикой теоретического или спекулятивного разума) и критики практического разума, должна существовать критика, рассматривающая разум (способность познания) с точки зрения его влияния как силы суждения на способность ощущения. Замечания Канта не дают никаких вразумительных сведений о том, почему за критикой суждения не следует метафизическая наука так же, как за критикой теоретического и практического разума.

По мнению Канта, три части «Критики разума» и две части «Метафизики» еще не составляют всей системы чистой философии. Целое, частью которого они являются, – это не чистая философия вообще, а чистая материальная философия, которая противопоставляется формальной философии, называемой логикой. Материальная философия, или метафизика, включая ее пропедевтику, критику разума, имеет дело с определенными предметами и законами, которым они подчиняются. Логика имеет дело лишь с формой рассудка и самого разума, с общими правилами мышления вообще, без различения предметов; она абстрагируется от всего содержания рассудочного познания и многообразия его предметов, от всякого отношения мысли к объекту и рассматривает, даже не заботясь о происхождении познания, лишь логическую форму в отношении познаний друг к другу, т.е. форму мысли вообще (чем она отличается от той части «Критики чистого разума», которая называется трансцендентальной логикой, так как в ней речь идет не о законах рассудка и разума вообще, а только о тех, которые касаются чистого использования этих способностей, и не абстрагируется от всего содержания знания, а концентрируется на определенном содержании, а именно на том, которое вытекает из самого рассудка и разума, и является, таким образом, наукой о происхождении, объеме и объективной истинности чистого знания о рассудке и разуме). Логика, как и критика разума и метафизика, относится к чистой философии. В ней, по словам Канта, нет эмпирических принципов, она является доказательным учением, и все в ней должно быть совершенно «априорно определенным». В своих работах он ничего не говорит о том, как она связана с различием между синтетическим и аналитическим знанием, должна ли она, как и материальная философия, состоять исключительно из синтетических суждений, достигается ли она полностью или частично путем простого деления понятий.

2. О суждениях критики

В связи с обоснованием и развитием идеи критики разума, изложенной выше, можно прежде всего усомниться в правильности того взгляда на метафизику, из которого она исходит. Действительно, метафизика до сих пор стремилась к знанию, которое нельзя извлечь из опыта, которое случайно для разума, и что в отличие от математики и чистого естествознания она не ограничивалась наукой о тех формах и законах предметов опыта, которые могут быть познаны *a priori*. И в этом тоже придется согласиться с Кантом, что это стремление к гиперфизическому знанию не было случайной aberrацией разума, а возникло из потребности в нем,

которая заложена в его природе, в отношении которой можно быть уверенным, что она заявит о себе и в будущем и с которой наука должна, следовательно, каким-то образом примириться. С другой стороны, нельзя отрицать, что метафизика, поднимаясь над случайным для человеческого разума характером того, что дано нам в опыте, а также над необходимыми абстрактными формами и законами того же самого, чтобы ответить на вопросы, связанные с понятием бытия, Он утверждает, что оно отворачивается от всего, что нам вообще дано, и придерживается только тех понятий, к которым разум приходит после того, как абстрагируется от всего данного, и которые поэтому могут относиться только к миру, абсолютно потустороннему и никак не совпадающему с данным миром. Во всяком случае, Картезий, Спиноза и Лейбниц не были такого мнения. По их мнению, метафизика отнюдь не абстрагируется от всего данного, а только от того, что случайно для нее в данном; и то, что оставляет после себя эта абстракция, есть, по их мнению, не просто формы и законы, а конкретное бытие-в-себе, а именно Я самосознания. В Я-сознании они видели источник врожденных идей, а к ним принадлежали метафизические понятия, в отношении которых они, следовательно, никогда бы не признали, что они не выведены из наблюдения и что разум, имея с ними дело, покидает данный мир.

Допустим, однако, что против описания метафизики Кантом ничего нельзя сказать, что эта наука действительно отказывается от всякого наблюдения, но из этого еще не следует, что ей должна предшествовать наука, определяющая a priori возможность, принципы и объем всякого знания. Если, как учит сам Кант, разум неумолимо, не будучи побуждаем к этому одной лишь суетой объективного знания, движимый своей собственной потребностью, идет к вопросам, на которые стремится ответить метафизика, – если эти вопросы возникают не из какого-либо инстинкта, направленного на познание, не из необоснованных предпосылок или предвзятых мнений, а из природы всеобщего человеческого разума, то метафизика, как и другие науки, имеет право без лишних слов взяться за решение своей задачи и продолжать работать над ней в соответствии с общими правилами научной процедуры до тех пор, пока не достигнет точки, дальше которой она может продвинуться только с помощью знания, которое должна дать другая наука, но которое еще не дано ей. Столь же мало, как и задача метафизики, из ее предыдущей судьбы можно извлечь доказательство того, что она должна начинать с исследования способности разума к знанию того рода, к которому она стремится. Если бы, в самом деле, что также можно оспорить, ее усилия до сих пор были простым нащупыванием, если бы ее предыдущие попытки действительно были совершенно безуспешными, если бы всякий, кто снова брался за ее план, должен был начинать все сначала, этого все равно было бы недостаточно, чтобы оправдать требование, чтобы все метафизики воздерживались от новых попыток, пока не будет проведена критика способности разума к метафизическому знанию.

Ведь, как отмечает сам Кант, математике и естествознанию удалось присоединиться к марширующей науке только после долгого периода спотыканий. Но и успех не доказал правоту Канта. Ведь никогда философия не была так лишена самообладания спокойно и уверенно продвигающейся вперед науки, как в период ее истории, начавшийся с «Критики»; никогда она не напоминала больше поле боя, на котором ни один боец не смог прочно закрепить за собой победу.

Точка зрения, согласно которой всем попыткам удовлетворить потребность в метафизическом знании должна предшествовать проверка способности разума к этому, «хотя эта потребность имеет свое основание в природе разума», подразумевает сомнение в том, что разум не должен впасть в ошибку в метафизической области, следуя своим собственным законам. Это сомнение проявляется уже в названии работы Канта: Ибо обозначение ее как критики – не отдельных продуктов разума, в которых участвуют другие способности, особенно воображение и память, а самого чистого разума, органа метафизического исследования, как поясняет Кант, или чистого рассудка, – предполагает, что не только продукты этого рассудка, но и он сам может быть ошибочным, как инструмент, предназначенный для наблюдения опре-

деленных явлений, который делает ложные утверждения в отношении части этих явлений. Именно такой была точка зрения Канта. По его мнению, разум обманывает нас так же, как и органы чувств. Чистый разум, заявляет он, в соответствии с некоторыми фундаментальными правилами и максимами его использования, является местом трансцендентальной видимости, которая отличается от логической видимости, т.е. видимости, возникающей просто от недостатка внимательности. Появление заблуждений, отличающееся от логического появления, т.е. появления, возникающего только из-за невнимания к логическому правилу, тем, что оно не исчезает, если оно уже вскрыто и его ничтожность ясно признана трансцендентальной критикой, – место естественной иллюзии, которой нельзя избежать, так же как мы можем избежать того, что море кажется нам в центре не выше, чем на берегу, или так же мало, как даже астроном может избежать того, что луна кажется ему не больше, чем на восходе, даже если он не обманывается этой видимостью. «Существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, не та, в которую по незнанию запутался какой-то неумеха или которую искусственно придумал какой-то софист, чтобы запутать разумных людей, но та, которая непрерывно привязана к человеческому разуму и даже после того, как мы разоблачим его слепоту, не перестанет обманывать его и постоянно толкать на сиюминутные aberrации, которые в любой момент необходимо исправить. «Если, таким образом, мнение о том, что наука о возможности, принципах и объеме всех априорных знаний необходима как пропедевтика метафизики, коренится в недоверии к разуму, если эта наука должна иметь более близкое значение критики чистого разума, то оправдано опасение, совместимо ли с этим заблуждением доверие, которое оказывают разуму, возлагая на него роль критика. Какую гарантию дают вообще утверждения разума, даже те, с помощью которых он судит о себе, если его надежность подвергается сомнению даже в тех результатах, к которым он пришел в результате деятельности, ничем не сдерживаемой и не нарушаемой? Если мы признаем за скептицизмом, что разум иногда обманывает в использовании правил, которые он сам себе задает, то как мы можем избавиться от ощущения, что он обманывает всегда, что он обманывает нас, подобно всемогущему лживому духу, выдуманному Картезиусом, даже там, где мы думаем, что понимаем что-то совершенно ясно?»

Требование основывать метафизику на критике разума наталкивается на возражение, что есть основания сомневаться в способности разума к самокритике не меньше, чем в способности к созданию обоснованной метафизики. Согласно Канту, критика чистого разума относится к чистой философии (см. с. 18 выше), и поэтому все ее пропозиции³ должны быть априорными представлениями. И очевидно, что иначе и быть не может, если она должна дать принципы метафизики и дать уверенность в том, что они априорны, что они не произвольные утверждения или простые убеждения, а реальное знание. Это была бы странная наука чистого разума, которая для прочности своего основания должна была бы опираться на опыт. Кроме того, выводы «Критики чистого разума», несомненно, синтетичны, если согласиться с Кантом в том, что нельзя расширить знание путем простого анализа понятий. Ведь никто не поверит, что возможность, принципы и объем всего знания могут быть определены a priori только путем уточнения некоторых понятий. Наконец, критика чистого разума имеет и то общее с метафизикой, что отличает ее от математики и чистого естествознания: она не имеет дела ни с понятиями, которые можно сконструировать, т.е. представить в чистом восприятии, ни с теми, которые, даже если им нельзя дать соответствующего восприятия, тем не менее относятся к объектами восприятия и опыта, поскольку предписывают законы, которым они должны соответствовать, чтобы вообще быть объектами опыта. Таким образом, критика чистого разума, как и метафизика, – это наука, выходящая из области всевозможного опыта и стремящаяся к пониманию, выходящему за пределы мира чувств, где опыт не может ни подсказать, ни исправить поло-

³ Конкретной «мысли», выраженной в предложении

жение. Поэтому если метафизика в силу этой особенности нуждается в критике разума как в своем фундаменте, то то же самое должно быть справедливо и для самой критики разума; критика разума, следовательно, должна быть завершена, прежде чем к ней можно будет приступить.

Наконец, следует отметить, что «Критика чистого разума» имеет своим результатом невозможность. Ведь она показывает, что, кроме математики, синтетическое знание а priori может быть только в естествознании, точнее, в учении о теле, поскольку учение о душе «никогда не может стать ничем иным, как историческим и, по возможности, систематическим естественным учением о внутреннем чувстве, т.е. естественным описанием души, но не наукой о душе, ни даже психологическим экспериментальным учением». Как этот результат отменяет возможность Критики чистого разума, так, кстати, и Критики практического разума и предполагающей ее Метафизики нравов, а также Критики способности суждения. И возможность логики также должна быть подвергнута сомнению с точки зрения Критики чистого разума. Ведь непредвзятому эксперту трудно будет убедить себя в том, что логика дает только аналитические предложения, как это, безусловно, предполагал Кант, что она является наукой, с помощью которой знание никак не расширяется, даже в той мере, в какой оно расширяется с помощью предложения, что один плюс один равно двум. Против Канта можно выдвинуть ту же критику, что и против Юма, а именно: он не понимал всего объема задачи объяснения возможности знания и определения его необходимых границ, а потому слишком узко очертил пределы способности познания, ибо он, вероятно, пришел бы к «другим» результатам, если бы ответил на вопросы: как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание? на вопросы: как возможна критика теоретического разума, как возможна критика практического разума, как возможна критика суждения, как возможна логика? или на тот, который обобщает эти вопросы: как возможна наука о разуме?

Разумеется, приведенные выше замечания не означают отрицания того, что задача разума состоит в том, чтобы сделать себя как познающего и как разум в целом предметом своего изучения. Не отрицается и то, что метафизика, призванная уточнять и развивать понятие бытия и отвечать на возникающие при этом вопросы, не может быть отделена от науки, предметом которой является разум; более того, метафизика и наука о разуме – это, возможно, одна и та же наука, только рассматриваемая с разных сторон. Они отрицают лишь адекватность той точки зрения, которую Кант принял для изучения разума, адекватность его учения как критики, которой разум должен быть подвергнут в отношении своей способности к метафизическому знанию, прежде чем ему будет позволено попытаться удовлетворить свою потребность в таком знании». —

Кроме того, спорным является и взгляд, которым «Критика чистого разума» определяет свою общую точку зрения, а также свойственный ей взгляд, согласно которому знание математики и чистого естествознания, как и то, к которому восходит метафизика, являются синтетическими априорными суждениями и что поэтому задача науки о возможности, принципах и объеме всякого априорного знания состоит в объяснении возможности таких суждений.

Против различия между аналитическими и синтетическими суждениями, которое встречается уже у Локка, Юма и Лейбница, возражений не больше, чем против различия между априорным и постиорным знанием. Следует также признать, что решение о том, является ли данное суждение аналитическим или синтетическим, не зависит от отношения этого суждения к судящему. Если было сказано, что одно и то же суждение может быть аналитическим для одного человека и синтетическим для другого, поскольку один человек уже включил преддицируемую детерминацию в понятие, образующее субъект (например, другой не включил), то это означает, что в данном случае речь идет об аналитическом суждении. Для начала следует отметить, что суждение называется аналитическим только тогда, когда предикат получается путем простого рассмотрения не всей совокупности признаков, которые судья мог ранее

исключить из содержания субъекта-понятия, а первоначального или составного содержания субъекта-понятия, которое образуется теми признаками представляемого объекта, по которым объект является для репрезентанта именно этим объектом и никаким другим, или по которым репрезентант отличает свой объект от всех других, из которых, следовательно, ни один не может быть опущен без преобразования понятия в более общее; во-вторых, если два человека говорят об одном и том же предмете, об одной и той же определенной вещи, то суждение одного может быть аналитическим, а другого – синтетическим, поскольку субъект-концепт одного может быть образован другими характеристиками, чем субъект-концепт другого (например, в пропозиции о субъекте другого). Например, в пропозиции о теле один может понимать под телом протяженную вещь, другой – тяжелую, или в пропозиции об эллипсе один может понимать под эллипсом фигуру, которую можно построить таким образом, другой – таким), но тогда аналитическое суждение одного и синтетическое суждение другого – это два разных суждения, именно разных в отношении их предметных понятий. Что касается другого различия – знания *a priori* и *a posteriori*, то можно представить себе, что одно и то же знание относится к первому виду для одного и ко второму для другого, ибо возможно, что нечто, познаваемое чистым разумом, например, пропозиция об углах, может быть познано чистым разумом. В – теорема о сумме углов треугольников), тем не менее, впервые познается опытом.

Но можно придать этому различию и независимый от отношения судьи к его познанию смысл, определив, что априорным следует называть всякое познание, которое может быть найдено чистым разумом. – Поэтому если здесь ставится под сомнение правильность проблемы «Критики чистого разума», то возражение направлено не против этих различий, а против их сочетания, поскольку последнее содержит предположение, что не априорные суждения, как полагали Лейбниц и Юм, совпадают с аналитическими, а апостериорные – с синтетическими, но что суждение, точнее, познание, т.е. истинное суждение, понятое с пониманием его истинности, может быть и синтетическим, и априорным.

Несостоятельность этого предположения вытекает из следующего соображения. Суждение называется истинным, если оно согласуется со своим предметом, т.е. если объект является таким, каким он мыслится в данном суждении. Отсюда следует, что к обоснованному решению об истинности или ложности суждения – если воздерживаться от сравнения его с другими суждениями, истинность которых уже установлена и с которыми оно находится в отношении следствия или противоречия, – нельзя прийти иначе, как сравнив его с его объектом, и что к истинному суждению приходят, прозревая его истинность, т.е. зная его истинность. Т.е. к знанию – не считая, опять-таки, выведения нового знания из старого путем рассуждения – нельзя прийти иначе, чем созерцая его объект. Ибо, хотя объект может быть просто видимостью и как таковой, как хотел бы Кант, регулироваться природой нашего восприятия, суждение о нем должно, тем не менее, регулироваться им, поскольку оно сформировано именно в соответствии с природой нашего восприятия. Здесь следует различать два случая.

Для того чтобы понять, действительно ли объект А обладает или действительно не обладает утверждаемой или отрицаемой им детерминацией В, то есть истинно или неистинно суждение о том, что А есть В или не есть В, достаточно либо использовать объект А для сравнения в той мере, в какой ищется в нем детерминация В самим его бытием. В, истинно или неистинно, достаточно либо использовать объект А для сравнения, иначе говоря, искать в нем детерминацию В, в той мере, в какой представляешь его себе через его простое понятие, предмет данного суждения, в силу конституирующего его содержания, и имеешь его как бы перед глазами, либо необходимо выйти за пределы того, что имеешь перед глазами объекта через его простое понятие. В первом случае суждение о том, что А есть В или не есть В, следует называть аналитическим, во втором – синтетическим, что, очевидно, совпадает по существу с кантовскими объяснениями этих обозначений, за исключением того, что согласно им аналитическими следует называть и те суждения, которые возникают из аналитических путем пре-

вращения утверждения в отрицание (например, тела не протяженны). Если утвердительные аналитические суждения ближе обозначить как тождественные, а отрицательные – как противоречивые, то из этого, как легко видеть, следует, что каждое тождественное суждение согласуется со своим объектом и поэтому истинно, а каждое противоречивое – не согласуется со своим объектом и поэтому неистинно, выводы из которых, как известно, первые носят название пропозиции тождества, а вторые – пропозиции противоречия. Утвердительные аналитические или тождественные суждения являются здесь априорным знанием, поскольку они истинны, и для того, чтобы убедиться в их истинности путем сравнения с объектом, не нужно выходить за их пределы, так как утверждаемая определенность обнаруживается в объекте, насколько он находится перед глазами через понятие субъекта. Из синтетических суждений те, которые вообще являются знанием (а это могут быть как утвердительные, так и отрицательные суждения), все являются апостериорными. Ведь для того, чтобы признать их истинность, необходимо при рассмотрении объекта выйти за пределы того, что представлено о нем в его понятии в силу его составного содержания, а это означает не что иное, как то, что необходимо рассматривать его в том состоянии, в котором он дан в опыте. Предположим также, что объект является простым явлением и что предиктируемая ему определенность обусловлена природой нашей способности восприятия, которая по тем или иным причинам, понятным или непонятным для нас, принуждена к определенности, составляющей понятие рассматриваемого объекта. В этом случае наблюдение воспринимаемого объекта, которое дало бы решение о том, что он (как вид) обладает предиктируемой определенностью и что, следовательно, данное суждение истинно, было бы опытом. Придана ли предикативная определенность объекту нашей способностью восприятия или какой-то другой силой, безразлично, поскольку это должно быть для нас фактом, или, что то же самое, поскольку мы должны ощутить, что это принадлежит ему, чтобы наше суждение могло носить название знания.

Поэтому синтетического знания а priori нет и быть не может. Лейбниц был совершенно прав, когда говорил, что нельзя считать изначально достоверным, не нуждающимся в доказательствах ничего другого, кроме фактов опыта и тождественных предложений, что опыт и закон тождества или противоречия являются единственными исходными принципами познания (см. т. I, с. 441).

Кантианец сейчас, конечно, сошлется на то, что именно Кант дал объяснение возможности синтетического знания а priori. Но можно в нескольких словах показать, что это отнюдь не так. Если допустить, что предложения чистой математики и чистого естествознания действительно являются синтетическим знанием а priori, то Кант и отдаленно не сумел объяснить, как они могут быть таковыми. Он полагает, как будет более подробно показано в следующем разделе, что возможность чистой математики объясняется тем, что представления о пространстве и времени, из которых первое является источником знания в геометрии, а второе – в арифметике, – это априорные представления, представления, которыми мы обладаем благодаря одной лишь способности восприятия и которые лежат готовыми в нашем сознании до всякого опыта. Однако невозможно понять, какое значение для рассудочного ума имеет то, является ли наше восприятие пространства, как и восприятие вторичных качеств, эффектом, который производят в нас вещи, или же оно изначально вытекает из природы нашей способности восприятия. Например, чтобы убедиться в истинности суждения о том, что прямая линия есть кратчайшее соединение ее конечных точек, мы должны сравнить то же самое, будь пространство чистым или эмпирическим восприятием, с его объектом, и если, как утверждает Кант, мы должны выйти за пределы объекта, как мы его представляем себе в силу одного лишь его понятия, то остается только посмотреть, как прямая линия в действительности представляет себя в дополнение к тому, что она есть линия и что она прямая, или, что то же самое, что наше восприятие в действительности приписывает прямой линии в дополнение к ее прямолинейности и линейности, а это означает не что иное, как то, что мы должны прибегнуть к помощи

опыта. Таким образом, если математические предложения являются синтетическими, то они апостериорны.

Кант не сделал практически никаких попыток показать, каким образом судящий разум по-разному относится к геометрическим сущностям при чистом представлении о пространстве, чем при эмпирическом. Он утверждает, что математические суждения не могут быть получены путем простого деления, поэтому они основаны на интуиции; кроме того, они априорны, поэтому интуиция, на которой они основаны, также априорна. Если мы теперь спросим, насколько этот характер представлений о пространстве и времени помогает исследованию свойств геометрических фигур и чисел, то единственным ответом, который можно найти в его трудах, будет следующая фраза в «Пролегоменах»: «Как эмпирическая интуиция дает нам возможность без труда синтетически расширять в опыте понятие, которое мы составляем об объекте интуиции, новыми предикатами, которые представляет сама интуиция, так и чистая интуиция будет делать то же самое, с той только разницей, что в последнем случае синтетическое суждение будет априорно определенным и аподиктическим, а в первом случае будет только *posteriori* и эмпирически определенным, так как в последнем случае содержится только то, что обнаруживается в случайном эмпирическом представлении, а в первом – то, что обязательно должно быть обнаружено в чистом, поскольку оно неразрывно связано как представление *a priori* с понятием, предшествующим всякому опыту или индивидуальному восприятию. «Очевидно, однако, что этот ответ совершенно недостаточен. Утверждение, что геометрические фигуры и числа обязательно обладают теми свойствами, которые синтетически выражаются ими для интеллекта, – это тоже то, что нужно было доказать. Они были бы необходимы для интеллекта только в том случае, если бы их отрицание влекло за собой противоречие, а этого, как предполагается, не происходит. О необходимости, с которой рассудок встречается в этих объектах те свойства, которые он синтетически выражает в цифрах и числах, можно говорить лишь в том же смысле, в каком мы можем сказать о каждом объекте опыта (как о внешности), что рассудок, который судит о нем, обязательно встречается в нем те свойства, в которых он представляется восприятию, в том смысле, что рассудок должен принять объект, о котором он хочет судить, таким, каким он ему дан. Канту удалось показать возможность того, что предложения, принадлежащие чистому естествознанию, являются одновременно синтетическими и априорными, не лучше, чем в случае с математическими предложениями. Эта возможность объясняется предположением, что предложения чистого естествознания имеют своим содержанием законы, которые являются условиями возможности опыта, т.е. которым должны соответствовать все вещи, которые могут быть для нас объектами опыта, поскольку иначе они не могли бы быть для нас объектами опыта.

В соответствии с этим положения чистого естествознания не являются сразу определенными; для каждого из них должно быть дано доказательство, показывающее, что оно выражает условие возможности опыта; пока одно из этих положений не доказано таким образом, оно еще не является знанием. При этом возможны два случая: либо доказательство основывается на фактах опыта (а именно опыта об опыте), либо оно осуществляется из простого понятия опыта или, что то же самое, объекта, который может быть опытен, путем расчленения этого понятия, показывая, что именно ему принадлежит, чтобы быть объектом опыта. Однако в первом случае доказываемая пропозиция не является знанием *a priori*, поскольку пропозиции, которые могут быть доказаны только путем вывода из эмпирических пропозиций, сами являются эмпирическими; во втором случае она не является синтетической, поскольку получается путем простого расчленения понятия, а именно понятия познаваемого объекта. В любом случае предложения чистого естествознания не являются синтетическим априорным знанием, если исходить из того, как Кант объясняет их возможность.

Как Кант не смог доказать существование этой возможности *a priori*, объяснив возможность синтетического знания *a priori*, так и не смог обеспечить это доказательство *a posteriori*,

а именно продемонстрировав такое знание. Очевидно также, что эта попытка не удалась с самого начала. Ведь хотя можно привести предложения, в отношении которых не вызывает сомнений, что они одновременно синтетические и априорные, все же остается доказать, что это не произвольные утверждения и даже не просто предложения веры, а реальные познания, истинные суждения, выработанные с пониманием их истинности, и это доказательство может быть дано, если не опровергнуть приведенные выше соображения, то такое доказательство может быть дано только путем доказательства данных суждений либо из фактов опыта, либо из простых понятий, т.е. путем получения эмпирического или аналитического знания *s rigoři* из приведенных синтетических утверждений. Если бы, например, пришлось признать, что закон причинности является синтетическим суждением *a rigoři*, то можно было бы с полным основанием объявить его, как и Юм, простым предложением веры, хотя, возможно, по уверенности не уступающим никакому знанию, пока его истинность не будет доказана либо фактами, либо простым сравнением идей, и тогда можно было бы обладать в одном случае эмпирическим, а в другом – аналитическим знанием о нем. Не иначе обстоит дело и с принципами математики. Вряд ли Юм последовал бы предпосылке Канта и, доказав, что математические предложения также синтетичны и не основаны на опыте, снял бы свое сомнение относительно закона причинности; По крайней мере, можно с тем же правом предположить, что здравый смысл, на который ссылается Кант, подсказал бы ему, что принципы математики, как и принцип причинности, – это пропозиции, которым мы не прочь довериться, но которые даны нам только инстинктом, дарованным нам благосклонной природой, и поэтому их нельзя знать, а можно только верить.

Однако попытка Канта доказать синтетическое априорное знание в пропозициях математики и чистого естествознания отнюдь не зависит от этого выхода. Ведь нет необходимости признавать, что эти предложения являются синтетическими. Что

Прежде всего, что касается арифметических предложений, то Лейбниц на примере $2 + 2 = 4$ убедительно показал, что они следуют из одних только определений числовых терминов, т.е. из аналитических суждений, и поэтому сами являются аналитическими (см. т. I, с. 442). Если 2 означает столько же, сколько $1 + 1$, 3 – сколько $2 + 1$, 4 – сколько $3 + 1$, то из $3 + 1 = 4$ следует сначала $2 + 1 + 1 = 4$ и далее $2 + 2 = 4$. Не так просто объяснить анализ, который приводит к геометрическим принципам, но можно убедиться простым наблюдением, что и здесь мы имеем дело с аналитическими суждениями. Возьмем, к примеру, утверждение Канта о том, что прямая линия между двумя точками является кратчайшей. Ясно, что свойство, приписываемое здесь прямой линии, обусловлено тем, что это прямая линия. То, что линия является кратчайшей, очевидно, не добавляется к тому, что она является линией и что она является прямой, как нечто новое в этом вопросе, как, например, к свойствам, составляющим понятие определенного вида растений, можно добавить запах или целебный блеск как свойство, общее для всех растений этого вида, но тождественное в этом вопросе с тем, что она является прямой или с чем-то, содержащимся в ней. Итак, через одно только понятие прямой линии, поскольку оно предшествует всем суждениям о ней, можно получить не косвенно, через нечто другое, к чему они относятся, а непосредственно и без остатка и так, как они есть сами по себе. Поэтому мы должны быть в состоянии обнаружить в прямой линии свойство, тождественное или каким-то образом содержащееся в прямолинейности, что она является кратчайшей между своими конечными точками, наблюдая ее в той мере, в какой мы имеем ее перед глазами через ее понятие, точно так же, как мы можем обнаружить два плюс два в четырех, т.е. три плюс один. А это означает не что иное, как то, что это свойство должно быть узнаваемо из простого понятия прямой линии, или что данная пропозиция, как только она выражает реальное познание (чего не происходит до тех пор, пока она считается истинной лишь в силу неосознаваемого ограничения способности восприятия), является аналитической. Действительно, для познания математических истин необходимо обладать способностью восприятия; предложение $2 + 2 = 4$, хотя

и может быть выведено из простых определений путем строгого умозаключения, также предполагает наличие способности восприятия, поскольку понятия числа получают свое содержание из восприятия, а для человека, не обладающего способностью восприятия, эти определения были бы не более чем комбинациями слов или знаков.

Но это вовсе не противоречит понятию аналитического суждения, как, видимо, полагает Кант. Поскольку последняя требует, чтобы предикат определялся путем простого рассмотрения

субъекта-понятия или, что то же самое, объекта, в той мере, в какой он представлен субъектом-понятием, он не запрещает брать предикат из представления об объекте вообще, а только из той части представления, посредством которой он проецируется за пределы субъекта-понятия. Если бы было установлено, что аналитическими следует называть только такие суждения, которые получаются без всякого участия способности восприятия, то пришлось бы сказать, что таких суждений нет и быть не может, ибо суждениями пришлось бы называть не только мысли, но и просто сочетания слов. – Наконец, что касается пропозиций, которые Кант называет чистым естествознанием, то достаточно вспомнить взгляд Лейбница на важнейшую из них – принцип причинности, чтобы показать, что в их синтетическом характере можно сомневаться. Лейбниц (см. т. I, с. 444), как и Спиноза до него, придерживался мнения, что отношение причины и следствия совпадает с отношением причины и следствия в адекватном познании, что поэтому необходимо уметь выводить познание каждого следствия из полного познания всей его причины, тогда как позднее Юм (см. т. I, с. 372f.), за которым в этом отношении последовал Кант, предположил, что следствие отлично от причины, от которой оно произведено чем-то совершенно непонятным для нас, а именно силой, и от всего, что в ней может быть, и что поэтому тот, кто полностью познал природу причины, еще не в состоянии указать, какого рода будет следствие. Лейбниц, однако, полагал, что он может вывести принцип достаточной причины из понятия истины, не делая никаких предпосылок. По его мнению, этот принцип означает не что иное, как то, что в каждом истинном суждении предикатное понятие должно содержаться в субъектном понятии (*praeiudicium inest in subiecto*), что подразумевается в том смысле, что должен существовать предикат объекта, который позиционируется субъектным понятием, должно существовать понятие, пусть даже недостижимое для человеческого разума, в котором этот предикат может быть найден, как, например, в понятии пива – два плюс два – или в понятии треугольника – все те свойства, которые геометрия приписывает треугольникам. Поэтому принцип достаточного основания, а вместе с ним и принцип причинности, является, по Лейбницу, аналитическим познанием, поскольку его можно распознать из простого понятия истины. Теперь, даже если он только намекнул на связь между этим принципом и этим понятием и, таким образом, не дал убедительного доказательства своей точки зрения, можно, тем не менее, придать ей по крайней мере такой же вес, как и мнению Юма, согласно которому принцип причинности есть и должен всегда оставаться простым положением веры, и мнению Канта, который видит в нем синтетическое познание *a priori*.

И если здесь нельзя признать, что синтетическое познание *a priori* возможно, то все же следует признать, что Кант, ставя перед собой задачу объяснить возможность такого познания, имел в виду реальную проблему, на которую обратил внимание еще Лейбниц (см. т. I, с. 441). Ведь даже для тех, кто рассматривает суждения, которые Кант считал одновременно синтетическими и априорными, как аналитические, их возможность требует объяснения. Они содержат, как справедливо заметил Кант, расширение знания, имеют предикат, который не лежит в субъекте-понятии так, что для того, чтобы найти его в нем, достаточно осознать детерминации, из которых состоит его конституирующее содержание, как это происходит, например, когда под квадратом понимают равносторонний и равносторонний четырехугольник и, размышляя об этом, говорят: «Все квадраты равносторонние». Но смысл аналитических суждений, по-видимому, состоит в том, что они делают понятным свой предмет-понятие, установ-

ливая его составное содержание или его часть; они, по выражению Канта, являются только объяснительными суждениями. Поэтому необходимо показать, каким образом аналитическое суждение все же может приписывать своему объекту определенность, в которой он еще не понят, если представить его через субъект-концепт этого суждения; короче говоря, что аналитическое суждение является суждением расширения.

Если на первый взгляд кажется столь же непонятным, что аналитическое суждение расширяет знание, как и то, что синтетическое суждение может быть априорным, то все же вопрос «Как возможны аналитические суждения о расширении?» имеет перед кантовским вопросом «Как возможны синтетические суждения априорные?» ту предпосылку, что он обладает надежной достоверностью. Помимо арифметических пропозиций, из которых столь же очевидно, что они аналитические, как и то, что они расширяют знание, это прежде всего пропозиции, которые гарантируют правильность его постановки. Ведь если бы аналитические суждения о расширении были невозможны, то невозможны были бы и строгие выводы. Ведь и каждое строгое умозаключение расширяет знание без помощи опыта, путем простого созерцания своих мыслей, т.е. аналитически, поэтому и существует общее мнение, что пропозиция тождества, или, что то же самое, противоречия, является единственным принципом всех строгих умозаключений. То, что обращение к умозаключениям здесь к месту, становится более определенным, если учесть, что истинность всякого строгого заключения совпадает с истинностью суждения, а именно гипотетического, в котором имеется связь посылок заключения с гипотезой, а заключения с тезисом, например, истинность заключения: гипотеза есть истинность заключения. Например, истинность заключения: «Все люди смертны, Казус – человек, следовательно, Казус смертен» с истинностью суждения: «Если все люди смертны и Казус – человек, то Казус смертен». Никто не станет отрицать, что это суждение должно быть аналитическим, если различие между аналитическими и синтетическими суждениями сформулировать таким образом, чтобы оно было легко применимо к гипотетическим суждениям; кстати, гипотетические суждения, полученные из строгих выводов, также могут быть преобразованы в категорические суждения, аналитический характер которых очевиден. Не менее бесспорно, что такое гипотетическое суждение, несмотря на свой аналитический характер, расширяет знания. Например, для того чтобы найти в гипотезе: «Все люди смертны, а Казус – человек» тезис: «Казус смертен», недостаточно разложить первую на составные части или осознать объединенные в ней мысли по отдельности. Подумав: «Все люди смертны» и «Казус – человек», человек еще не думает: «Казус – смертен», хотя эта мысль может быть получена из сочетания двух. Тот, кто не хочет отменить возможность продвижения в познании путем рассуждений, должен признать возможность аналитических суждений о расширении.

Решение проблемы вытекает (чтобы хотя бы в нескольких словах указать путь ее решения) из замечания, что два понятия, различающиеся по своему составному содержанию, не только (как, напр. понятия столицы прусского государства и крупнейшего города, расположенного на реке Шпрее) имеют один и тот же объект, но и могут выводить свои содержания из одной и той же природы общего для них объекта, причем различие между их содержаниями состоит лишь в том, что в том, что различие их содержаний состоит лишь в том, что их конституция представлена одним из них иначе, с другой стороны или с другой точки зрения, чем другим, – иначе говоря, из того замечания, что составное содержание одного понятия, А, может быть объективно или фактически тождественно с содержанием другого, В, или его части, и все же субъективно отличаться от него в своем понятии. Так, составные содержания понятий прямой линии, ведущей из точки а в точку b, и прямой линии, ведущей из точки b в точку а, объективно или фактически тождественны, поскольку в самой линии нет различия между той, что ведет из а в b, и той, что ведет из b в а, но субъективно или концептуально они различны.

Другими примерами являются понятия ряда, состоящего из трех плюс одна, и ряда, состоящего из двух плюс две точки, понятия трехгранной и треугольной фигуры, отношения размеров $a > b$ и $b < a$, отношения периметров двух понятий S и P , которые определяются суждениями: «Ни одно S не есть P » и: «Ни одно P не есть S » (а именно, что протяженность P не имеет ничего общего с протяженностью и что протяженность P не имеет ничего общего с протяженностью S), а также отношения протяженности, одно из которых определяется связкой суждений: «Все S есть M » и: «Все M есть P », а другое – суждением: «Все S есть P ». Если содержание концепта B отличается от содержания концепта A только субъективно, то для признания наличия у объекта концепта качества, составляющего содержание концепта B , необходимо (напр. что прямая, ведущая от a к d , ведет от B к A , что $3 + 1 = 2 + 2$, что все трехгранные фигуры являются треугольными, что если a больше b , то b меньше a , что если ни одно S не есть P , то ни одно P не есть S , что если все S есть M и все M есть P , то все S есть P), необходимо рассматривать этот объект только в той мере, в какой он представлен его понятием; Суждение, субъектом которого является понятие, а предикатом – конститутивное содержание понятия, является, таким образом, с одной стороны, аналитическим, а с другой – расширяющим знание, так как предикат нельзя найти, лишь осознав конститутивное содержание своего субъекта-понятия и разложив его на составные части. Можно было бы еще показать, что понятие, для того чтобы обеспечить возможность познания своего объекта таким образом, должно быть понятием чистого разума, врожденной идеей, согласно более старому обозначению, но это было бы слишком далеко. —

Как и предприятие критики разума как такового и более детальное определение ее задачи, ее самый общий результат не выдерживает проверки. Не только объекты восприятия, отличные от нашего «я», воспринимающего субъекта, тела, в том числе и наше собственное тело, вместе с охватывающим их пространством, должны быть, как учили еще Лейбниц и Беркли, простыми явлениями нашего сознания, лишенными действительного бытия, но и все, что мы воспринимаем относительно самого нашего «я», наше восприятие внешних объектов, восприятие собственных состояний и действий, воображение, мышление, чувство удовольствия и неудовольствия, желание, хотение, одним словом, все модусы нашего сознания, плюс время, в котором они одновременны или следуют друг за другом, и само наше сознание, т.е. все то, о чем Картезий говорил, что уверенность в его реальном существовании содержится в *ooiō sum*. Говорят, что посредством внутреннего чувства, т.е. способности воздействовать на себя, душа приходит к восприятию своих собственных состояний, так же как посредством внешнего чувства, т.е. способности воздействовать на вещи вне себя, она приходит к восприятию вещей.

И как внешнее чувство не может дать нам никакого знания о природе вещей, на которые оно воздействует, так и внутренним чувством мы должны воспринимать себя не такими, какие мы есть в себе, а только такими, какими мы себе кажемся; состояния, которые мы ощущаем и воспринимаем внутренним чувством, должны быть столь же чужды душе или «я», как вторичные качества – вещам, которые являются причиной наших внешних восприятий. Поэтому вещи сами по себе должны быть совершенно недоступны нашему восприятию или созерцанию; мир восприятия ни в коем случае не должен совпадать с миром вещей самих по себе, реально существующим миром. Легко показать, что эта доселе невиданная доктрина противоречит сама себе, предполагая часть того, что она отрицает. Во-первых, утверждение о том, что телесный мир есть лишь феномен нашего воспринимающего сознания, предполагает признание того, что он действительно кажется нам существующим, или, что то же самое, что мы действительно воспринимаем его, а не просто кажущееся восприятие, что, следовательно, наше внешнее восприятие есть не воображаемое нами восприятие, а реальное постижение, поведение не просто видимости, а вещи, существующей самой по себе.

Но эта уступка вновь аннулируется дальнейшим утверждением, что все, что мы воспринимаем внутренним чувством, также является лишь явлением, поскольку внешнее восприятие также предполагается принадлежащим к тому, что воспринимается внутренним чувством. Затем это противоречие повторяется применительно к внутреннему восприятию. Ведь если то, что воспринимается внутренним чувством (к которому, как отмечалось выше, относится и внешнее восприятие), есть, как и то, что воспринимается внешним, телесным миром, простое явление нашего сознания, то, о чем ничего нельзя сказать в мире вещей как таковом, то тем не менее оно реально как явление, или, что то же самое, само наше внутреннее восприятие, даже если то, что воспринимается внутренне, есть лишь видимость неизвестного существа, реальное поведение нашего «я» или нашей души, то, что имеет место в вещи в себе, а именно в нашей душе. Но именно к этому внутреннему восприятию относится и то, что мы, в свою очередь, познаем через внутреннее восприятие, и поэтому то, что верно в отношении всего, что воспринимается внутренне, верно и в отношении него: это всего лишь видимость; для глаза, который видит вещи такими, какие они есть на самом деле, внутреннего восприятия было бы так же мало, как и внешнего.

Противоречие заключается и в следующем результате «Критики»: вещи, существующие сами по себе, помимо их простого бытия, непространственности, несвоевременности и вообще отрицания всякой известной нам детерминированности по отношению к ним, также совершенно не поддаются высшему познанию, тогда как познание явлений возможно. Ведь для того чтобы мысль была знанием, она должна быть прежде всего истинной, а истинность мысли состоит в том, что то, что в ней мыслится, действительно существует или существует само по себе, а не только кажется существующим. Поэтому всякое познание относится к тому, что существует само по себе, и отрицать возможность познания того, что существует само по себе, значит отрицать возможность познания вообще. То, что можно назвать познанием того, что не существует, а только кажется существующим (к чему относится и то, что Кант называет являнием), имеет своим объектом не то, что только кажется существующим, а существующий субъект, для которого это явление существует, в отношении того, что ему кажется, и действительно кажется действительным, а не просто кажущимся, или, что то же самое, воображающий субъект, который действительно существует в отношении своего явления. Если, например, я признаю в отношении вещи, которую вижу в зеркале, что она изменяется определенным закономерным образом, то действительным объектом моего познания является не несуществующая вещь за зеркалем, а мое зрение: а если предположить, что весь мир тел есть простое явление, то действительным объектом естествознания является не мир тел, который только кажется существующим, а реально существующее сознание, в той мере, в какой оно есть восприятие тел. Однако познание явлений в этом смысле, согласно критицизму, невозможно, поскольку воспринимающий или, в более общем смысле, воображающий субъект рассматривается им как простое явление, так что то, что он называет познанием явлений, ни в коем случае не является познанием существующей вещи.

3. Трансцендентальная эстетика

Чувственность, которая является объектом трансцендентальной эстетики, см. выше, с. 15, – это, по объяснению Канта, способность приобретать представления посредством воздействия на нас предметов. Она составляет одну из ветвей человеческого познания, другую – рассудок, посредством которого мыслятся предметы и из которого возникают понятия. Возможно, как говорится во введении к «Критике чистого разума», эти два ствола происходят от общего, но неизвестного нам корня. Теперь представления, которые мы имеем о предметах в той мере, в какой они нам даны, или которые относятся непосредственно к их объектам, называются представлениями. Чувственность, таким образом, дает нам представления.

Кант сразу же связывает эти объяснения с утверждением, что по крайней мере один предмет не может быть дан нам, людям, иначе, чем воздействуя определенным образом на разум, т.е. через чувственность, которая, следовательно, тождественна способности восприятия. «Наша природа, – говорит он, – приводит к тому, что восприятие никогда не может быть иным, чем чувственным, т.е. оно содержит только способ воздействия на нас предметов». Далее Кант, как и Локк, выделяет два вида чувственности или два чувства – внешнее и внутреннее, и, соответственно, два способа видения – внешнее, соответствующее локковскому ощущению, и внутреннее, соответствующее локковской рефлексии. Внешнее чувство – это способность испытывать воздействие внешних вещей и тем самым приходить к представлениям о внешних предметах, находящихся в пространстве как единое целое. С помощью внутреннего чувства ум рассматривает себя или свое внутреннее состояние, а именно как нечто существующее во времени. Из душевных состояний, составляющих содержание внутреннего созерцания в учении Канта о внутреннем созерцании рассматривается только внешнее созерцание. «Представления внешних чувств, – поясняет он, – составляют тот фактический материал, которым мы занимаем наш ум». Она игнорирует не только проявления способностей созерцания и чувства, но и те действия, которые, помимо внешнего созерцания, исходят из способности познания, а именно внутреннее созерцание и мышление рассудка, о которых, если ничто не может быть дано нам иначе, чем через чувственное воздействие, мы можем получить сведения только благодаря тому, что разум, осуществляя их, воздействует сам на себя.

Однако, по мнению Канта, положение о том, что все идеи, которые непосредственно относятся к своему предмету или предмет которых нам дан, возникают из того, что предмет определенным образом воздействует на сознание, страдает исключением. Таково непосредственное сознание, которым мы обладаем в отношении нашего «я», в той мере, в какой оно вообще является «я». Через внутреннее чувство мы узнаем только о многообразных и меняющихся детерминациях нашего «я»: само «я» мы осознаем без помощи этой способности. Идея Я – это не чувственная, а интеллектуальная идея, идея разума. Но это, по мнению Канта, также совершенно пустое понятие. Это, поясняет он, простое сознание, сопровождающее все наши понятия: через него мы представляем себе не что иное, как трансцендентальный предмет мысли – X, о котором в отрыве от него мы не можем иметь ни малейшего понятия: В простом Я-сознании мы сознаем себя не такими, какими мы кажемся себе, и не такими, какими мы являемся в себе, а только такими, какими мы являемся; то же самое есть не что иное, как ощущение существования без малейшего понятия или даже представления о том, к чему принадлежит мышление как *accidens*». Однако, согласно другим высказываниям Канта, через интеллектуальное Я-сознание мы знаем не только о существовании, но и о способе сохранения нашего Я, поскольку он неоднократно отождествляет его с сознанием: Я мыслю: есть даже высказывание: «Я есть только сознание моего мышления». Другие высказывания включают в себя не только мышление, но и само бытие «я», которое мы можем ощутить только через внутреннее чувство. Однако в этом все описания я-сознания у Канта сходятся: это простое понятие, через которое нам не дано ничего многообразного. Поэтому он не желает называть его интуицией, хотя, согласно предыдущему определению этого термина, так следует называть всякую интуицию, которая непосредственно относится к своему предмету или предмет которой нам дан, как это имеет место в случае с «я». Таким образом, положение о том, что все восприятия являются чувственными, не ограничивается учением об я-сознании. Для того чтобы обладать интеллектуальным восприятием, мы должны были бы представлять себе многообразное посредством простого я-сознания. «Ум, в котором все многообразное было бы дано в одно и то же время через самосознание, смотрел бы на него; наш же может только мыслить и должен искать вид в чувствах». Как же самосознание и сознание, существующее во внешнем и внутреннем восприятии, могут объединиться в одно сознание, как, иначе говоря, рассудок, который порождает самосознание или, скорее, как поясняет Кант, сам является самосознанием, может осо-

знать то, что дано во внутреннем восприятии? которое, согласно сказанному выше, включает в себя и внутреннее созерцание как таковое, и внешнее созерцание вместе с его предметами – внешним миром явлений, и соотнести его как детерминацию с «я», «Критика чистого разума» не дает об этом ни малейшего представления; Правда, в ней высказывается мнение, что для того, чтобы составить представление об этом, необходимо знать общий корень, из которого, возможно, проистекают оба ствола – чувственность и рассудок (см. выше).

С другой стороны, положение о том, что предмет должен воздействовать на наше сознание, чтобы наше восприятие могло непосредственно с ним соотноситься или чтобы он был дан для нашего восприятия, требует ограничительного определения. Данные предметы созерцания, явления, как выясняет Кант, не сливаются в то, что дано нам через воздействие разума, что воспринимается через внутреннее или внешнее чувство; они включают в себя также определенный порядок воспринимаемого многообразия, или то, в чем все многообразие явлений видится в определенных пропорциях. Первое он называет материей, второе – формой явлений или восприятия. «Во внешности, – определяет он, – материей я называю то, что соответствует ощущению, а то, что делает возможным упорядочивание многообразия внешности в определенных пропорциях, я называю формой внешности». Формой всех явлений внешнего чувства является пространство, поскольку с помощью внешнего чувства мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, а эти предметы как единое целое в пространстве, в котором их форма, размер и отношение друг к другу определены или детерминированы. Формой внутреннего чувства или представления о себе является время, так как все, что относится к внутренним определениям, представлено в отношениях времени. Следует, однако, отметить, что время, несмотря на то, что его нельзя рассматривать внешне, как нельзя рассматривать пространство как нечто внутри нас, содержит в себе не только внутренние, но и внешние явления. Оно, по словам Канта, является формальным условием всех явлений вообще, в то время как пространство как условие относится только к внешним явлениям. И это объясняется тем, что внешнее созерцание относится к внутреннему состоянию сознания, т.е. воспринимается как происходящее во времени, и поэтому непосредственное состояние того, что видится внутренне, опосредованно является и таким состоянием того, что видится внешне.

Итак, если пространство и время не воспринимаются как формы явлений, т.е. если они не даны нам в силу того, что наш разум определенным образом воздействует на них, то они должны быть, как уже заметил Лейбниц (см. т. I, с. 439), непосредственным содержанием нашего восприятия, которым оно обладает через себя; они должны, как говорит Кант, предшествовать всем реальным впечатлениям в моем субъекте, через которые на меня воздействуют предметы. Так как то, говорится в «Критике чистого разума», в чем только ощущения могут организоваться и облечься в определенную форму, само не может быть ощущением, то материя всех явлений дана нам только *a posteriori*, форма же их должна лежать готовой для них в целом *a priori* в разуме и потому может рассматриваться отдельно от всех ощущений». Таким образом, идеи пространства и времени являются чистыми представлениями, представлениями *a priori*. То же самое следует и из того, что отношение определенных ощущений к чему-то, находящемуся в другом месте пространства, чем то, в котором я нахожусь, а также представление о них как о находящихся вне и рядом друг с другом, уже должно основываться на представлении о пространстве, которое, следовательно, не может быть унаследовано от отношений внешнего облика через опыт, но сам этот внешний опыт возможен в первую очередь только через воображаемое представление, и что точно так же одновременность или последовательность сами по себе не могли бы возникнуть, если бы представление о времени не было основано *a priori*. Третий вывод можно сделать из того, что никогда нельзя сформировать представление об отсутствии пространства, хотя вполне можно представить, что в нем не встречаются никакие предметы, и что точно так же нельзя даже раскопать само время, хотя вполне можно вывести явления из времени. Ибо такая необходимость представлений о пространстве и вре-

мени может быть объяснена только в том случае, если допустить, что пространство и время – это а priori условия способности созерцания». Наконец, как будет показано далее, из той особенности математических выражений, что они являются синтетическими суждениями а priori, можно сделать вывод о чистоте представлений о пространстве и времени, поскольку, если бы они были эмпирическими, то выводимые из них математические положения также должны были бы быть эмпирическими.

Из этого взгляда на происхождение идей пространства и времени Кант считает возможным сделать вывод о том, что пространство и время не есть ни то, что существует само по себе, ни то, что принадлежит вещам самим по себе в качестве определения, а есть не что иное, как субъективные условия созерцания (восприятия) или формы явлений, что, следовательно, предметы нашего созерцания или восприятия не являются простыми явлениями только в том, что мы воспринимаем их через то, как они на нас воздействуют, и что они, естественно, не имеют иного существования, кроме того, которое существует в их ощущении и восприятии. «Пространство, – говорит он, – не представляет собой никакого свойства некоторых вещей самих по себе или их отношения друг к другу, т.е. никакого их определения, которое примыкало бы к самим предметам и оставалось бы таковым, если абстрагироваться от всех субъективных условий восприятия. Ведь ни абсолютные, ни относительные определения не могут быть усмотрены до существования тех вещей, к которым они относятся, а значит, не а priori. Пространство есть не что иное, как форма всех явлений внешних чувств, т.е. то субъективное условие чувственности, при котором только и возможно для нас внешнее созерцание». «Поэтому говорить о пространстве, о протяженных существах и т. д. можно только с точки зрения человека. Если мы отойдем от субъективного состояния, при котором только и возможно внешнее восприятие, то идея пространства ничего не значит». «Время – это не то, что существует само по себе, не то, что принадлежит вещам

«Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или принадлежало бы вещам в качестве объективной детерминации и поэтому оставалось бы таковым, если абстрагироваться от всех субъективных условий его восприятия: ибо в первом случае это было бы нечто такое, что тем не менее было бы реальным без реального предмета. Что же касается второго, как детерминации или порядка, приложенного к самим вещам, то он не может быть предцирован предметам как их условие и рассматриваться а priori». «Таким образом, мы хотели сказать, что все наше созерцание есть не что иное, как представление явлений; что вещи, на которые мы смотрим, сами по себе не являются тем, ради чего мы на них смотрим, и их отношения сами по себе не являются такими, какими они нам представляются, и что если мы совсем упраздним наш субъект или даже субъективную конституцию чувств, то вся конституция, все отношения предметов в пространстве и времени, даже пространство и время, исчезнут и не смогут существовать как явления сами по себе, а только в нас. Что это может быть за предметы сами по себе и отдельно от всей этой восприимчивости нашей чувственности, нам остается совершенно неизвестным. Мы не знаем ничего, кроме нашего способа их восприятия, который свойственен только нам и который не обязательно принадлежит каждому существу, даже человеку». «То, чем могут быть предметы сами по себе, никогда не станет нам известно через самое просвещенное познание их внешнего вида, которое только нам и дано». – Кант считает возможным отвергнуть возражение о том, что, если даже захотеть отрицать все внешние явления, включая их изменения, то только изменение наших собственных представлений доказывает, что изменения реальны, а значит, поскольку изменения возможны только во времени, то и время тоже, с замечанием, что изменение наших представлений само по себе есть только представление. Можно, правда, сказать: мои идеи следуют одна за другой, но это означает лишь то, что мы осознаем их как временную последовательность, т.е. в соответствии с формой внутреннего чувства. Легко видеть, однако, что этим замечанием он сам вновь предполагает то, что отрицает.

Ибо сознание, которое мы имеем о наших идеях как стоящих в последовательности времени, само стоит в последовательности времени, и более того, оно использует для своего существования точно такой же отрезок времени, какой используют ряд идей, составляющих его предмет, и ряд внешних явлений, составляющих их предмет. Например, для того чтобы услышать песню, которая длится одну минуту, я должен слушать ее одну минуту, и сознание, которое я имею в связи с этим слушанием, простирается на ту же минуту. Таким образом, если сознание моих представлений как стоящих во временной последовательности реально, то реально и время. Кантианец мог бы теперь, конечно, отказаться от непоследовательно сделанной уступки, что человек действительно сознает свои идеи как последовательные, и заявить, что сознание, которое мы имеем о наших идеях, также является только явлением, и что если поэтому сказать: мое сознание последовательности идей само по себе протекает во времени, то это может означать только: я сознаю это сознание как такое, которое протекает во времени. Но тогда придется ответить, что это сознание сознания смены идей опять-таки требует той же продолжительности времени, что и сознание смены идей, и сама смена идей, и представляемые в ней внешние явления, что, например, для того чтобы сознавать сознание того, что я слышу песню, длящуюся одну минуту, тоже нужна одна минута, и что, следовательно, если сознание сознания смены идей реально, то реально и время. Если бы теперь также предпосылка, действительно непоследовательная для последователя учения о внутреннем чувстве, что сознание представления внешних явлений реально, была взята назад и заменена другой, что это сознание третьей ступени есть лишь видимость для сознания четвертой ступени, то из реальности этого сознания четвертой ступени, поскольку оно также должно быть во времени, можно было бы снова вывести реальность времени, и так далее до бесконечности. (См. выше, с. 37).

Если пространство и время – это не формы вещей самих по себе, а только явления, то, как подчеркивает трансцендентальная эстетика, понятие пространства имеет объективную силу по отношению ко всему, что может явиться нам внешне как предмет, а понятие времени – по отношению ко всем предметам, которые когда-либо могут быть нам даны. Ни один предмет не может быть дан нам в опыте, который не принадлежал бы к условию времени, и ни один предмет не может быть дан нам во внешнем опыте, который не принадлежал бы также к условию пространства. Эту объективную действительность пространства и времени Кант называет эмпирической реальностью, а их недействительность для вещей самих по себе или отсутствие у них абсолютной реальности – трансцендентальной идеальностью. Последняя, как он поясняет, состоит в том, что пространство и время, абстрагированные от субъективных условий чувственного восприятия, вообще не представляют собой ничего и не могут быть добавлены к предметам самим по себе ни как нечто сущее, ни как нечто присущее. – Более того, трансцендентальная эстетика предостерегает от постановки утверждаемой идеальности пространства и времени на один уровень с идеальностью ощущаемых (вторичных) качеств. Ведь если последнее справедливо рассматривать не как конституцию вещей, а лишь как модификации нашего предмета, то то, что, согласно учению об идеальности пространства и времени, само является лишь явлением, например, роза в эмпирическом смысле, которая представляется глазу красной, рассматривается как вещь сама по себе. Эмпирически различие проводится только таким образом, что то, что существенно приложимо к восприятию явления и действительно для каждого человеческого чувства, среди всех различных положений предмета по отношению к чувствам, называется предметом в себе, а то, что лишь случайно приложимо к восприятию, поскольку оно действительно не по отношению к чувственности вообще, а только к определенному положению или организации того или иного чувства, называется явлением предмета.

Кант вводит предположение о существовании вещей в себе без обоснования «я». Как уже говорилось (см. с. 40 и далее), по его мнению, нам дана одна вещь в себе, правда, только в соответствии с ее существованием, а не в соответствии с ее конституцией: наше собственное «я». Что касается тех, которые, как предполагается, лежат в основе явлений, воспринимаемых

нами вне себя, то он, по-видимому, не имел в виду, что умозаключение от следствия к причине может дать нам уверенность в их бытии, даже если они, по его мнению, несомненно, являются причинами наших внешних явлений и восприятий. При таком умозаключении, как он сам отмечает (в «Критике четвертого паралогизма рациональной психологии»), всегда оставалось бы сомнение в том, находится ли причина в нас или вне нас. Скорее, по всей видимости, он считал, что – не для органов чувств, а для рассудка, которое, как учит трансцендентальная логика, участвует в восприятии явления, поскольку оно впервые придает явлению в пространстве значение субстанциальных и деятельных вещей, – в самих внешних явлениях, подобных нашему собственному «я», вещи, лежащие в их основе, встречаются сами по себе в соответствии с их простым бытием, что их бытие, таким образом, непосредственно гарантировано нам опытом. Во всяком случае, в «Прологоменах» и во втором издании «Критики чистого разума» (с которым в точности согласны все последующие издания) он учит, что хотя все детерминанты явлений, первичные качества в не меньшей степени, чем вторичные, и те, которые представляются только рассудку в не меньшей степени, чем видимые, не представляют собой ничего, что можно было бы отнести к вещам самим по себе, но предметы, которые представляются нам в этих детерминациях, сами являются вещами, подобно тому как, если мы рассматриваем тела с эмпирической точки зрения, осязаемые (вторичные) качества сами по себе не принадлежат никакому телу, но тела, которые представляются нам в этих качествах, сами являются телами, – что, таким образом вещи сами по себе, являясь нам, скрывают свою реальную природу, но оставляют незамаскированным свое простое материальное бытие. «То, что, как сказано в Прологоменах, несмотря на реальное бытие внешних вещей, о ряде их предикатов можно сказать, что они принадлежат не самим этим вещам, а только их явлению, и не имеют собственного бытия, помимо нашего представления, – это то, что было общепринято и признано задолго до времени Локка, но более всего после него. Сюда же относятся теплота, цвет, вкус и т. д. Но что, помимо этих, по важным причинам я должен отнести к явлениям и другие качества тел, которые называются *primarias*, протяжение, место и пространство вообще, со всем, что к ним примыкает (непроницаемость или материальность, форма и пр.) как простые явления, нет ни малейшей причины, чтобы это было не так, и не более можно назвать идеалистом того, кто не признает цвета как качества, присущие предмету самому по себе, а только как модификации чувства зрения: Так и мое учение мало может быть названо идеалистическим только потому, что я нахожу, что еще больше, более того, все свойства, составляющие видимость тела, относятся только к его внешнему виду; ибо бытие вещи, которая появляется, тем самым не отменяется, как в реальном идеализме, а только показывается, что мы не можем знать ее вообще, как она есть сама по себе, посредством органов чувств.»

«Так как я, следовательно, оставляю вещам, которые мы представляем себе посредством органов чувств, их реальность и лишь ограничиваю наши чувственные восприятия этих вещей таким образом, что ни в одной части, даже в чистых восприятиях пространства и времени, они не представляют себе ничего большего, чем просто явление этих вещей, но никогда – природу самих этих вещей, то это не является последовательной иллюзией, которую я приписал природе...» ... То обстоятельство, что я сам дал этой своей теории название трансцендентального идеализма, не может служить основанием для того, чтобы кто-то путал ее с эмпирическим идеализмом Декарта (хотя это была только задача, из-за неразрешимости которой, по мнению Декарта, каждый был волен отрицать бытие физического мира, поскольку на нее никогда нельзя было дать достаточного ответа) или с мистическим и восторженным Беркли (против которого и других подобных причуд наша критика содержит настоящее противоядие). Ибо этот идеализм, как я его называл, касался не бытия вещей (сомнение в котором, однако, и составляет идеализм в относительном смысле), ибо мне никогда не приходило в голову сомневаться в нем, а лишь чувственного представления о вещах, к которым прежде всего относятся время и пространство, и о них, а значит, и обо всех явлениях вообще, я лишь показал, что они не явля-

ются вещами (а лишь видами представлений), как и не являются определениями, принадлежащими вещам самим по себе.» «Если мы рассматриваем предметы чувств, как это справедливо, как простые явления, то мы в то же время признаем, что они основаны на вещи самой по себе, хотя мы знаем не вещь саму по себе, а только ее явление, т.е. то, как на наши органы чувств воздействует это неизвестное нечто. Таким образом, интеллект, именно принимая явление, допускает и бытие вещей в себе». Отметим, что в «Критике онтологического доказательства» Кант заявляет о невозможности признания бытия предмета, лежащего вне поля опыта, хотя такое бытие и не может быть объявлено абсолютно невозможным; ведь если бы это было так, то бытие вещей в себе было бы сомнительным, если только сами предметы опыта были бы вещами в себе, «скрывающими свою истинную природу под покровом явления», но, по Канту, бытие вещей в себе не является сомнительным. Разумеется, совпадение вещи-в-себе с воспринимаемым нами предметом, который сам по себе не обладает ни одной из тех детерминаций, в которых мы воспринимаем его с помощью нашей способности созерцания (восприятия) и нашего рассудка, не означает, что каждое конкретное тело, которое предстает перед нами, само по себе своим бытием должно быть конкретной вещью-в-себе. Несомненно, Кант хотел сказать, что в основе совокупности внешних явлений лежит нечто, существующее само по себе указанным образом, не допуская, чтобы разделение этой совокупности на множество тел соответствовало разделению того, что существует само по себе». —

Из представленной таким образом теории способности созерцания, по мнению Канта, без дальнейших рассуждений вытекает решение задачи, прямо поставленной перед трансцендентальной эстетикой, а именно: ответ на вопрос, делает ли способность созерцания возможными синтетические суждения a priori и, возможно, какие именно. Как эмпирическая интуиция, считает он (см. выше с. 30), позволяет нам без труда синтетически расширять в опыте понятие, которое мы составляем об предмете интуиции, новыми предикатами, которые представляет сама интуиция, так и чистая интуиция будет делать то же самое; но синтетические суждения, которые делает возможными интуиция a priori, сами являются априорными.

Это математические прозрения, возможность которых, как полагает Кант, он таким образом объяснил. Из идеи пространства вытекают геометрические суждения, из идеи времени, помимо некоторых аксиом отношений времени (например, что время имеет только одно измерение, что различные времена не одновременны, а последовательны, а различные пространства не последовательны, а одновременны, что противоречивые предикаты, например, бытие в одном месте и небытие в том же месте, могут относиться к одному и тому же предмету, а именно последовательно), – пропозиции общей теории движения и арифметики. Согласно пролегоменам (в «Критике чистого разума» к арифметическому знанию в трансцендентальной эстетике не возвращаются), тот факт, что арифметика осуществляет синтез в своем знании посредством понятия времени, должен вытекать из замечания, что она осуществляет свои понятия числа путем последовательного сложения единиц во времени. Положения о том, что все явления, которые могут когда-либо произойти с нами, находятся во времени, а явления внешнего чувства – в пространстве (см. с. 45 выше), несомненно, должны быть отнесены к синтетическим познаниям, возможность которых опирается на чистые представления, в смысле Канта, – замечание, которое, как будет показано, имеет значение для сравнения трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики.

4. Первая часть трансцендентальной логики или трансцендентальной аналитики

Когда Кант говорит о чувственности, что она есть способность, посредством которой нам даются предметы, воспринимаемые затем рассудком, это утверждение неточно с точки зрения его собственного учения. Он отнюдь не считает, что при простом созерцании предметов, без

всякой помощи рассудка, предметы уже существуют для нас в таком виде, что мы можем о них что-то думать, и что деятельность рассудка, следовательно, начинается только с размышления о предметах, которые дает нам созерцание, сравнения и различения, выделения отдельных вещей и классов вещей из всей совокупности наблюдаемых явлений, образования понятий, вынесения суждений и выводов. Вернее, поскольку то, что существует для нас как предмет, существует для нас таким образом, что мы можем о нем думать, то правильнее было бы сказать, что рассудок нужен нам для того, чтобы предметы действительно существовали для нас в пространстве и времени, а не были просто множеством детерминант, еще не связанных с предметами, – цветов, звуков, запахов и т. п. Именно так Кант называет весь процесс восприятия, благодаря которому реальные предметы, используемые рассудком для вынесения суждений, существуют для нас. Если вместе с Кантом называть весь процесс восприятия реальными предметами в том виде, в каком они используются рассудком для вынесения суждений, то опыт не является достижением только способности восприятия, в нем уже участвует рассудок; опыт состоит в соединении восприятия с мышлением, которое предшествует мышлению о предметах, – суждающим мышлением: опыт, как говорит Кант, есть продукт чувств и рассудка. Соответственно, следует различать две стороны рассудка, одна из которых в связи со созерцанием образует переживание, т. е. необходима для того, чтобы предметы, относительно которых мы можем занять себя мышлением, вообще существовали для нас, а другая состоит в мышлении, относящемся к предметам, которые уже существуют для нас. Первое составляет актуальный предмет первой части трансцендентальной логики (см. выше, с. 15), трансцендентальной аналитики. Ибо если общее основание возможности синтетических суждений a priori следует искать в том, что предметы должны быть обращены в соответствии с нашей познавательной деятельностью (ср. выше с. 17 f.), то точное представление об этой возможности должно вытекать из исследования той части познавательной деятельности, посредством которой предметы, о которых что-то познается в синтетических суждениях a priori, сперва присутствуют для нас, т. е. из акта созерцания и акта познания. То есть о созерцании и о том мышлении, связь которого со созерцанием составляет переживание, поскольку мы, очевидно, можем говорить о том, что предметы ориентированы в соответствии с нашей познавательной деятельностью, только в отношении этой ее части. Другая интеллектуальная деятельность, мышление, имеющее дело с предметами, данными в опыте, относится скорее к науке, до сих пор именуемой исключительно логикой. В отношении различия между двумя видами рассудочной деятельности следует, однако, заметить, что Кант не допускает его четкой и ясной формулировки и не проводит его на протяжении всего времени с твердостью и определенностью. Это одна из главных причин той большой неясности и путаницы, от которой, по признанию даже горячих поклонников Канта, страдает трансцендентальная логика, но, разумеется, ее изложение не входит в задачу воспроизведения ее самого существенного содержания.

Поскольку материя явлений, данная в опыте, т. е. то, что соответствует в них ощущениям, полностью дана чувством, то то, что впервые представлено из них рассудком, может относиться только к форме, т. е. к тому, что позволяет упорядочить многообразие явлений в определенных пропорциях (см. выше, с. 48). Соответственно, если переживание есть нечто большее, чем созерцание, и содержит в себе деятельность рассудка, то пространство и время еще не составляют всей формы явлений. Помимо этих форм, которые явления имеют в той мере, в какой они видимы, существует еще форма или большинство форм, в которых они мыслятся интеллектом. После того как способность восприятия разделила многообразие, предоставляемое ей впечатлениями органов чувств, на чувственные формы пространства и времени, рассудок подвергает уже представленные в пространстве и времени явления дальнейшему, интеллектуальному формированию, и только в этом случае они становятся предметами нашей концептуализации, которая может породить мышление в понятиях и суждениях.

Форма, в которую рассудок облекает рассматриваемые им явления, может быть, как уже указывалось, кратко названа Кантом объективностью, или предметностью, или явлением (точнее: бытием-для-себя-вещью). Созерцание дает нам не предметы или вещи, а лишь определения в пространстве и времени, формы, цвета, звуки и т. д. Но предмету принадлежит, по мысли Канта, многообразие, и предметность состоит в очищении или соединении этого многообразия. «Рассудок, – поясняет он, – это, говоря в общем, способность к познанию. Она состоит в определенном отношении данных идей к объекту. Объект же есть то, в понятии которого объединяется многообразие данное в созерцании». Итак, это деятельность интеллекта, которая предшествует мышлению о предметах, мышлению в понятиях, суждениях и умозаклечениях, опыт, который связывает или объединяет рассматриваемое в пространстве и времени многообразие и тем самым делает из него предметы. «Многообразие идей, – говорит Кант, – может быть дано в восприятии, которое есть только чувственное восприятие, т.е. не что иное, как восприимчивость, и форма этого восприятия может лежать а priori в нашей способности представления, не будучи ничем иным, как способом воздействия на предмет. Но связь многообразного вообще никогда не может войти в нас через органы чувств и, следовательно, не может содержаться в то же время в чистой форме чувственного восприятия; ибо она есть акт спонтанности представления, а так как это, в отличие от чувственности, должно быть названо рассудком, то всякая связь есть..... есть акт рассудка, который мы обозначим общим термином *synthesis*, чтобы вместе с тем дать понять, что мы не можем представить себе что-либо соединенным в предмете, не соединив его предварительно сами, и что из всех понятий соединение есть единственное, которое не может быть дано предметами, а может быть осуществлено только самим субъектом, так как оно есть акт его самодеятельности». «Но понятие связи, – находит он далее, – несет в себе, кроме понятия многообразия и синтеза его, понятие единства его. Связь есть понятие синтетического единства многообразия. Понятие этого единства не может, следовательно, возникнуть из соединения; скорее, оно делает возможным понятие соединения, будучи добавлено к понятию многообразия».

Возникает вопрос, в чем состоит форма синтетического единства или предметности, т.е. в чем состоит то, посредством чего рассудок, добавляя к данному многообразию, превращает его в единый предмет. Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны, как утверждает Кант (правда, в форме, оставляющей желать лучшего в плане ясности и доказательности), начать с рассмотрения другой деятельности рассудка – суждения. Ведь в каждом суждении анализируется объективное единство данных идей, ибо даже если суждение синтетическое, то связь субъекта-идеи и предиката-идеи предшествует собственно акту суждения; в акте суждения мы лишь доводим эту связь как таковую до сознания, растворяем ее, анализируем, как мы это делаем, если суждение аналитическое, с субъектом-идеей, взятой самой по себе. Например, в суждении о том, что тело тяжелое, я мыслю не просто сосуществование того, что составляет содержание идеи тела, и того, что составляет содержание идеи тяжести в восприятии, как бы часто оно ни повторялось, а (в чем и состоит смысл соединительного союза) сосуществование этих двух содержаний идеи в одном и том же предмете, без различия состояния субъекта. И действительно, рассудок сам породил то объективное единство, которое он анализирует в суждении через синтез, ибо, как говорит Кант, там, где рассудок прежде ничего не соединял, там он может и разделить, поскольку оно могло быть дано воображению только через него как единое. В соответствии с этим вопрос состоит в том, что рассудок – не к какому-либо конкретному данному многообразию, в той мере, в какой оно является этим конкретным, а к данному многообразию вообще, обобщая его в понятии предмета, или вопрос, в чем состоит общая форма объективного синтетического единства, в чем состоит то, что рассудок разрешает – не в том или ином конкретном суждении, а в суждениях вообще, или в чем состоит то, что он разрешает в суждении – не в силу его конкретного содержания, а в силу его простой формы. Таким образом, форма суждения может служить трансцендентальным руководством

к раскрытию той формы, которую рассудок как способность опыта придает явлениям, делая из них предметы путем комбинирования многообразия, из которого они состоят.

Теперь, согласно Канту, в форме суждения следует различать четыре стороны, и в каждом конкретном суждении общая форма суждения переходит в одну из трех частных форм по отношению к каждой из четырех его сторон, так что всего существует двенадцать частных форм суждения. Если, как сказано в «Критике чистого разума», абстрагироваться от всего содержания суждения в целом и обратить внимание только на его понятийную форму, то окажется, что функция мысли в нем может быть подведена под четыре рубрики, каждая из которых содержит три момента между собой; их легко представить в виде следующей таблицы:

1.
Количество суждений (Общее – Частные – единичное (Индивидуальные)).
2.
Качество (Утвердительное – Отрицательное – Бесконечное).
3.
Отношение (Категорическое – Гипотетическое – Дизъюнктивное).
4.
Модальность (Проблематическая – Ассерторическая – Аподиктическая).

Из замечаний, которые Кант делает к этой таблице форм суждений, следует подчеркнуть следующее.

Под бесконечным суждением он понимает такое суждение, которое, будучи утвердительным по логической форме, имеет отрицающий предикат, например, душа – это бессмертное существо. Общая логика, замечает он, поскольку она абстрагируется от всего содержания предиката, справедливо включает эти суждения в число утвердительных, но трансцендентальная логика должна отличать их от последних, поскольку помещать объект в бесконечную сферу всех возможных вещей после изъятия из нее некоторой части, т.е. после ограничения, при котором он все же остается бесконечным, например, душу в сферу всех возможных вещей после изъятия из нее некоторой части, – это своеобразный акт мышления. Например, душа в сфере всех возможных вещей, которая ограничена исключением смертных существ и все же остается бесконечной.

Различие между членами деления по отношениям должно состоять в том, что в категорических суждениях отношение мысли – это отношение предиката к субъекту, в гипотетических суждениях (например, если существует совершенная справедливость, то упорно злой человек будет наказан) – отношение причины к следствию, в дизъюнктивных суждениях (например, в предложении, что мир существует либо по слепой случайности, либо по внутренней необходимости, либо по внешней причине) – отношение разделенного познания (в примере возможного познания). Например, в «пропозиции», что мир существует либо по слепой случайности, либо по внутренней необходимости, либо по внешней причине), что разделенного знания (на примере возможного знания о существовании мира вообще) и собранных членов деления между собой. Кант приписывает модальности суждений ту особенность, что она «ничего не вносит в содержание суждения», а лишь касается значения копулы по отношению к мышлению в целом. К проблемным относятся суждения, в которых утвердительное или отрицательное предполагается просто возможным (произвольным), к ассерторическим – действительным (реальным, истинным), к аподиктическим – необходимым.

Согласно установленному отношению формы суждения к форме опыта, заключающемуся в синтетическом единстве многообразия или предметности, данной в представлении, четырем сторонам этих четырех рубрик и двенадцати частным формам суждения должны соответствовать двенадцать определений, принадлежащих общей форме опыта, или двенадцать условий, при которых только и может быть понято нечто как предмет вообще. Кант называет последние категориями. Что касается их отношения к формам суждения, то он определяет

категории как понятия о предмете вообще, посредством которых его вид рассматривается как определенный по отношению к одной из логических форм суждения. Его таблица категорий выглядит следующим образом:

1. Категории количества. Единство (мера) Множественность (величина) Всеединство (целое);
2. Качество. Реальность- Отрицание- Ограничение;
3. Отношение. Причинность и сущность (*substantia et accidens*),
Причинность и зависимость (причина и следствие),
Общность (взаимодействие агента и страдальца);
4. Модальность. Возможность – невозможность Существование – не-существование
Необходимость – случайность.

Кант считал необходимым дать более подробное описание связи между отдельными категориями и формами суждения, с которыми он их сопоставляет, только в отношении одной из них – общности; в отношении остальных, по его мнению, она очевидна. Он также не добавил определений к отдельным категориям; он говорит, что сознательно их опускает, хотя хотел бы ими обладать. Точно так же он оставил читателю нелегкую задачу выяснить, как применимо объяснение к каждой категории, согласно которому они являются модусами синтетического единства многообразия и, следовательно, определениями, принадлежащими к форме предметности или вещности. Среди вопросов, на которые он не дал ответа, есть и такой: имеет ли каждое суждение в отношении количества, качества, отношения и модальности только одну из трех форм, рассматриваемых под этими названиями (так, например, общее суждение имеет только одну из трех форм предмета или вещи). Например, общее утвердительное категорическое проблемное суждение), т.е. $3 \times 3 \times 3 \times 3 = 81$, или, точнее, всегда ли форма предметности одна и та же, независимо от формы предмета, а двенадцать категорий – это, следовательно, двенадцать выделяемых в каждом предмете детерминаций, которые в совокупности и составляют его предметность.

Как бы ни был поставлен последний вопрос, Кант, во всяком случае, считал, что категории не входят аналитически в общую форму синтетического единства многообразия или предметности, а добавляются к ней синтетически, как более близкие определения, т.е. так, как, по его мнению, к прямолинейности линии добавляется свойство быть кратчайшим соединением двух точек. Его нельзя найти, расчленив общее понятие предмета или вещи вообще, а только выясняя способы, которыми наш интеллект осуществляет связь между множествами, или, что то же самое, логические функции суждения, реально присущие нашему интеллекту. И мы не в состоянии проследить происхождение категорий вне того факта, что рассудок (интеллект) действительно приспособлен к тому, чтобы так и никак иначе соединять идеи в суждение, а значит, так и никак иначе данное многообразие в единство объекта. «Но, согласно «Критике чистого разума», единство апперцепции может быть достигнуто *a priori* только посредством категорий, причем именно такого рода и числа категорий; не может быть приведено больше причин, чем те, почему мы имеем именно эти и никакие другие функции суждения, или почему время и пространство являются единственными формами нашего возможного созерцания. Поэтому для нас случайно, что наши суждения движутся именно в этих двенадцати формах и что именно этими двенадцатью способами, которые носят название категорий, мы объединяем данное многообразие в единство объекта. И даже если, как будет сказано далее, из этого расположения для интеллекта возникают некие синтетические познания *a priori*, т.е. познания безусловной всеобщности и необходимости об предметах опыта вообще, то для нашей проницательности все же случайно, что именно эти синтетические познания применимы *a priori* к предметам опыта вообще, а не другие вместо них.

Если нельзя объяснить, почему рассудок соединяет данное в созерцании многообразие именно в указанных двенадцати формах, то можно объяснить, почему он вообще его соеди-

няет. Причина этого кроется в первоначальной апперцепции, посредством которой возникает идея, которую я мыслю, которая должна сопровождать все мои идеи, ибо иначе они не были бы моими идеями в целом, не принадлежали бы мне последовательно. Оно заключается в том сознании нашего Я как субъекта наших идей, тождественного с самим собой во множественности наших идей, о котором уже было установлено в трансцендентальной эстетике (см. выше стр. 40), что мы не обязаны им внутреннему чувству, а обладаем им изначально. Ибо это изначальное самосознание связывает многообразные идеи, данные мне через способность созерцать, таким образом, что я сознаю их как принадлежащие мне самому, субъекту, единому и тождественному с самим собой в множественности и чередовании своих идей, и могу сопровождать их мыслью, которую я думаю. Эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, т.е. сознание, которое я купаю в своих представлениях через внутреннее чувство, еще не содержит этой связи или синтеза, ибо оно само по себе рассеяно и не связано с тождеством субъекта.

Отношение идей первой части трансцендентальной логики или трансцендентальной аналитики к тождеству субъекта происходит еще не путем сопровождения каждой идеи сознанием, а лишь путем прибавления одной к другой и осознания их синтеза, что является следствием моего изначальное самосознания, без которого я имел бы себя столь же многоцветным и различным, сколь много у меня идей, которые я осознаю. Но, как молчаливо предполагает Кант, синтез или суммирование всех представлений, данных мне наблюдением в едином сознании, которое я называю своим, есть то же самое, посредством чего данное многообразие представляется как объединенное в одном и том же предмете. Если все же спросить, в каком отношении находится рассудок к первоначальному самосознанию, являющемуся причиной синтеза данного многообразия и тем самым превращения рассматриваемых явлений в предметы опыта, то «Критика чистого разума» отвечает, что рассудок есть именно способность подводить многообразие данных идей под единство апперцепции, т.е. не что иное, как синтетическое единство апперцепции, т.е. единство данного многообразия в связи данного многообразия. Т.е. единство исходного самосознания, которое реализуется в соединении данного многообразия в предметы.

В разделе, посвященном трансцендентальной эстетике (с. 41), уже отмечалось, что в «Критике чистого разума» вообще не делается попытки объяснить, каким образом разрозненное и многоцветное сознание, существующее во внешних и внутренних созерцаниях, и рассудочное Я-сознание могут объединиться в одно сознание, или, что то же самое, как рассудок способен охватить многообразие чувственного созерцания и привести его в свою собственную форму предметности. Эта трудность, конечно, не осталась для нее незамеченной, но она примиряется с ней путем предположения, которое, разумеется, ничего не объясняет, о существовании некой способности, посредничающей между созерцанием и деятельностью рассудка, который сам по себе ничего не знает о созерцании и созерцаемых им явлениях. Она дает ему название продуктивного воображения.

Предполагается, что продуктивное воображение постигает увиденное многообразие, а синтез его по категориям также является его работой в определенном отношении, о котором, однако, имеются весьма смутные и зыбкие сведения. Говорят, в частности, что связующим звеном между многообразием чувственных восприятий является воображение, которое зависит от понимания единства своего интеллектуального синтеза и чувственности многообразия постижения. Как нет четкого разграничения способностей воображения от способностей рассудка, так нет и четкого определения того, в каком отношении оно находится к рассудку. Оно описывается как слепая, хотя и необходимая функция души, без которой мы вообще не имели бы никакого знания, но которую мы редко осознаем хотя бы однажды. Далее говорится, что оно относится к чувственности в силу субъективного состояния, при котором только оно может дать «соответствующее» представление о понятиях разума, тогда как его синтез

предполагается спонтанным; а несколькими строками далее трансцендентальный синтез воображения называется воздействием разума на чувственность. Также согласно третьему отрывку, где под именем трансцендентального синтеза воображения говорится о некоей деятельности, осуществляемой рассудком, и согласно четвертому, где воображение и рассудок объявляются именами одной и той же спонтанности, это будет сам рассудок.

Возможно, можно сказать, что продуктивное воображение – это сам рассудок, поскольку в результате необъяснимого контакта с чувственностью его первоначальная деятельность – синтез – направляется на чуждую ему самому по себе субстанцию и тем самым особым образом модифицируется. Отношение рассудка как продуктивного воображения к рассудку как таковому можно сравнить с отношением $\nu\omicron\upsilon\varsigma \lambda\alpha\theta\eta\tau\iota\chi\omicron\varsigma$ и $\nu\omicron\upsilon\varsigma \lambda\omicron\iota\eta\tau\iota\chi\omicron\varsigma$ в аристотелевской психологии.

Трудность, связанная с тем, как рассудок, хотя он и предполагается самостоятельной и самодостаточной способностью души, может брать материал для своей деятельности из чувственного созерцания, вновь возникает в иной форме в «Критике чистого разума». Поскольку категории представляют собой нечто чисто интеллектуальное, абсолютно не чувственное, ничего такого, с чем можно было бы когда-либо столкнуться в любом виде восприятия, нечто само по себе, то есть совершенно не похожее на видимые нами явления, нам необходимо объяснение того, как они могут придать синтетическое единство видимым нами явлениям и таким образом стать формами чувственных вещей. Кант дает этой проблеме такое выражение (причем называет не только рассудочные формы предметов опыта, но и понятия, которыми эти формы мыслятся, например, не только саму причинность, но и выведенное из тех же категорий понятие): как возможно подведение эмпирических представлений под какую-либо категорию или применение этой категории к явлениям? выражение, однако, явно неточное, поскольку под эти понятия или к ним применяются не эмпирические представления, не похожие на категории, а предметы опыта, уже сформированные в соответствии с категориями. Следующий ответ на поставленный вопрос состоит в том, что должно существовать третье, которое, с одной стороны, тождественно категории, а с другой – явлению, и которое делает возможным применение первых ко вторым, – посредствующее понятие, которое, с одной стороны, интеллектуально, а с другой – чувственно, и которое может быть только продуктом воображения, приводящего интеллект в связь с чувственностью. Эти опосредующие представления Кант называет схемами чистых понятий рассудка (т.е. категориями), а процесс познания с помощью этих схем, это «скрытое в глубинах человеческой души искусство, истинные операции которого мы едва ли когда-нибудь сможем отринуть от природы и выставить их перед глазами», – схематизмом чистого понимания. Далее он утверждает, что обнаружил эти схемы в некоторых временных детерминациях. После нескольких бессвязных и очень неясных замечаний о схемах и схематизме вообще и о совпадении схем с трансцендентальными временными определениями он переходит, заметив, что не хочет останавливаться на сухом и скучном расчленении того, что требуется для трансцендентальных схем чистых понятий рассудка, к «изложению их в соответствии с порядком категорий и в связи с ними». Часть этого изложения, касающаяся схем категорий количества и качества, должна быть здесь пропущена из-за ее непонятности. В качестве схемы субстанции дается постоянство реального во времени; в качестве схемы причинности – последовательность многообразного в той мере, в какой она подчиняется правилу; в качестве схемы общности или взаимности – совпадение определений одной из субстанций, находящихся в данном отношении, с определениями других по общему правилу. Схема возможности – это согласование синтеза различных идей с условиями времени вообще, «согласно которым, например, противоположности в вещи не могут быть одновременно, а только последовательно) как определение идеи вещи в любой момент времени, актуальности – существования в определенное время, необходимости – существования предмета во все времена.

В качестве сущностного содержания учения о схематизме можно высказать следующую мысль. Категории сами по себе есть нечто чисто интеллектуальное; чтобы мыслить их чисто для себя, необходимо абстрагироваться от всего, что познается наблюдением, даже от пространства и времени; субстанция, например, в чистом понятии не означает ни того, что заполняет пространство, ни того, что сохраняется в чередовании своих состояний, но (как поясняет Кант) лишь того, что может мыслиться только как субъект, никогда как простой предикат, а чистое понятие причинности не содержит идеи последовательности явлений. Однако, будучи такими чисто интеллектуальными формами, категории не могут связывать себя с чувственными явлениями. Для того чтобы мыслить их как формы по отношению к чувственным явлениям и тем самым сделать их объектами опыта, рассудок должен предварительно соединить их как бы с тем, что обязательно содержится во всех чувственных явлениях; он должен предварительно облечь чисто интеллектуальные формы в чувственную одежду, специально приспособленную к каждой отдельной форме. Теперь то, что интеллект заимствует таким образом из чувственности для дополнения интеллектуальных форм, материал, так сказать, для одежды, в которую они должны быть одеты, – это время. Добавляя к категории отношение ко времени, причем особое отношение, соответствующее ее особому значению, мы получаем форму, которая все еще остается интеллектуальной, но имеет непосредственное отношение к миру чувств и поэтому способна вбирать в себя многообразие, данное в восприятии. Так, например, чисто интеллектуальная субстанциональность заменяется постоянством того, что в чередовании своих состояний может быть понято только как субъект и никогда как простой предикат; чисто интеллектуальная причинность заменяется последовательностью двух явлений в соответствии с правилом. Категории, составляющие форму объекта вообще, превращаются в детерминации, составляющие форму только одного объекта чувственного опыта – объекта, существующего во времени.

Из учения Канта о мысли, составляющей опыт в связи со зрением, сразу же следует, что эта мысль, как и зрение, имеет через себя определенное содержание, т.е. чистое содержание или содержание *in se*, а именно категории. Рассудок не находит эти интеллектуальные формы в том, что дано нам через восприятие, а добавляет их от себя к тому, что дано через восприятие, подобно тому, как способность восприятия добавляет пространство и время к тому, что дано ей через ощущение. Если, следовательно, выведенное понятие, содержание которого *in se* лежит в способности познания, называется чистым понятием или понятием *in se*, то во всяком случае существует два вида таких понятий: понятия пространства и времени, выводимые из способности восприятия в соответствии с их содержанием, вместе с теми, которые могут быть из них выведены, и понятия категорий, выводимые из понимания как способности опыта, вместе с теми, которые могут быть из них выведены, – чистые понятия чувств (выражение, которое Кант, однако, не использует) и чистые понятия понимания.

Но не только понятия, но и априорные суждения. Первая часть трансцендентальной логики или трансцендентальной аналитики. Априорные суждения – это именно те суждения, посредством которых объекты опыта вообще подведены под чистые понятия рассудка, или, точнее, под те понятия, которые возникают из чистых понятий рассудка путем добавления их схем, то есть имеют объекты опыта вообще в качестве субъекта, а категорию, дополненную их схемой, в качестве предиката. И эти суждения также синдетичны, поскольку категории не входят аналитически в общую форму синтетического единства многообразия или предметности, а добавляются синтетически как более близкие определения (см. выше с. 55.).

Эти синтетические суждения *in se*, принципы чистого рассудка, как их называет Кант, вытекают из категорий так же, как из чистых представлений вытекают положения о том, что все явления внутреннего чувства находятся во времени и все, что может когда-либо произойти с внешним чувством, находится во времени и пространстве (см. выше с. 49), тогда как не существует познаний, находящихся в таком же отношении к категориям, в каком математические познания находятся к пространству и времени.

Однако, хотя соответствие всех явлений формам созерцания самоочевидно, Кант все же требует доказательства истинности пропозиций, с помощью которых явления подведены под категории, доказательства, иначе говоря, авторитета или законного права рассудка относить эти понятия а priori к явлениям, трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка. «Мы выше, – говорится в «Критике чистого разума», – смогли без особого труда показать на примере понятий пространства и времени, как они, будучи познанными а priori, должны, тем не менее, обязательно относиться к предметам и делать возможным синтетическое познание их, независимое от всяких доказательств. Ибо поскольку только посредством таких чистых форм чувственности предмет может явиться нам, т.е. стать предметом эмпирического восприятия, то пространство и время – это чистые восприятия, содержащие в себе условие возможности объектов как явлений а priori... Категории же эмпирического состояния вовсе не представляют нам условий, при которых объекты даны в представлении; следовательно, объекты могут являться нам, не обязательно обращаясь к функциям эмпирического состояния, которые, таким образом, содержали бы условия последнего а priori. Отсюда возникает трудность, с которой мы не сталкивались в области чувственности, а именно: каким образом субъективные условия мышления должны обладать объективной действительностью, т.е. обеспечивать условия для возможности всякого познания предметов: ведь и без функций рассудка в созерцании могут быть даны видимости. Возьмем, к примеру, понятие причины, которое означает синтез особого рода, поскольку по правилу постулируется нечто совершенно иное. Непонятно а priori, почему явление должно содержать что-либо подобное... и поэтому а priori сомнительно, не является ли такое понятие пустым и не содержит ли оно повсюду среди явлений какой-либо предмет. Отсюда ясно, что предметы чувственного восприятия должны соответствовать формальным условиям чувственности, лежащим а priori в сознании, так как иначе они не были бы для нас предметами; но что они должны соответствовать и условиям, которые рассудок требует для синтетического постижения мысли, вывод не так прост.

Ведь явления в лучшем случае могли бы быть так составлены, что рассудок вообще не находил бы их в соответствии с условиями своего единства, и все было бы в таком беспорядке, что, например, в порядке явлений не было бы ничего, что давало бы правило синтеза и, следовательно, соответствовало бы понятию причины и следствия, так что это понятие было бы совершенно пустым, бессодержательным и лишенным смысла.» «Категории – это понятия, которые априорно предписывают законы явлениям, а значит, и природе как совокупности всех явлений, и теперь возникает вопрос, поскольку они не выводятся из природы и строятся по ее образцу (ибо в противном случае они были бы просто эмпирическими), как следует понимать, что природа должна строиться по их образцу, т.е. как они могут определять связь многообразия природы а priori, не выводя ее из нее.»

Задача трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка состоит, очевидно, в том, чтобы показать, что все явления, данные нам в наблюдении, обязательно не только наблюдаются нами, но и переживаются, ибо из наблюдаемого явления, которое не просто является таковым, но и предметом опыта, само собой вытекает, что оно соответствует категориям, поскольку опытом называется только то представление о явлениях, которое возникает благодаря тому, что рассудок связывает данное многообразие в соответствии с категориями. То, что все предметы опыта соответствуют категориям, которые являются условиями возможности опыта, так же самоочевидно, как то, что все рассматриваемые явления соответствуют условиям пространства и времени; но для того чтобы получить это доказательство, необходимо доказать, что все рассматриваемые явления также соответствуют законам, предписанным категориями для предметов опыта, а для этого необходимо доказать, что все рассматриваемые явления соответствуют законам, предписанным категориями для предметов опыта.

Для этого необходимо показать, что мы не можем наблюдать что-либо без того, чтобы наш рассудок не сделал это предметом опыта. Последнее легко вытекает из уже данного

(см. с. 56) ответа на вопрос о том, почему рассудок связывает данное многообразие. Ибо поскольку, согласно этому, душевное состояние есть не что иное, как изначальное самосознание, поскольку оно связывает данное многообразие с его единством и тождеством, или, что то же самое, с единством и тождеством самого себя, а опыт есть не что иное, как это отношение данного многообразия к единству самосознания, то явление, о котором я имел бы только представление, но не переживание, было бы действительно явлением для моего ума, но не для меня, т.е. для самосознания, содержащегося в многообразии. Т.е. для субъекта его, единого и тождественного во множественности и в смене моих позиций, – не я смотрел бы на эту видимость, она вообще не принадлежала бы сознанию, которое я называю своим. Следовательно, все, что есть для моего созерцания, есть и предмет моего опыта, а значит, соответствует тем законам, которые категории предписывают как условия возможности опыта для всех предметов опыта.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.