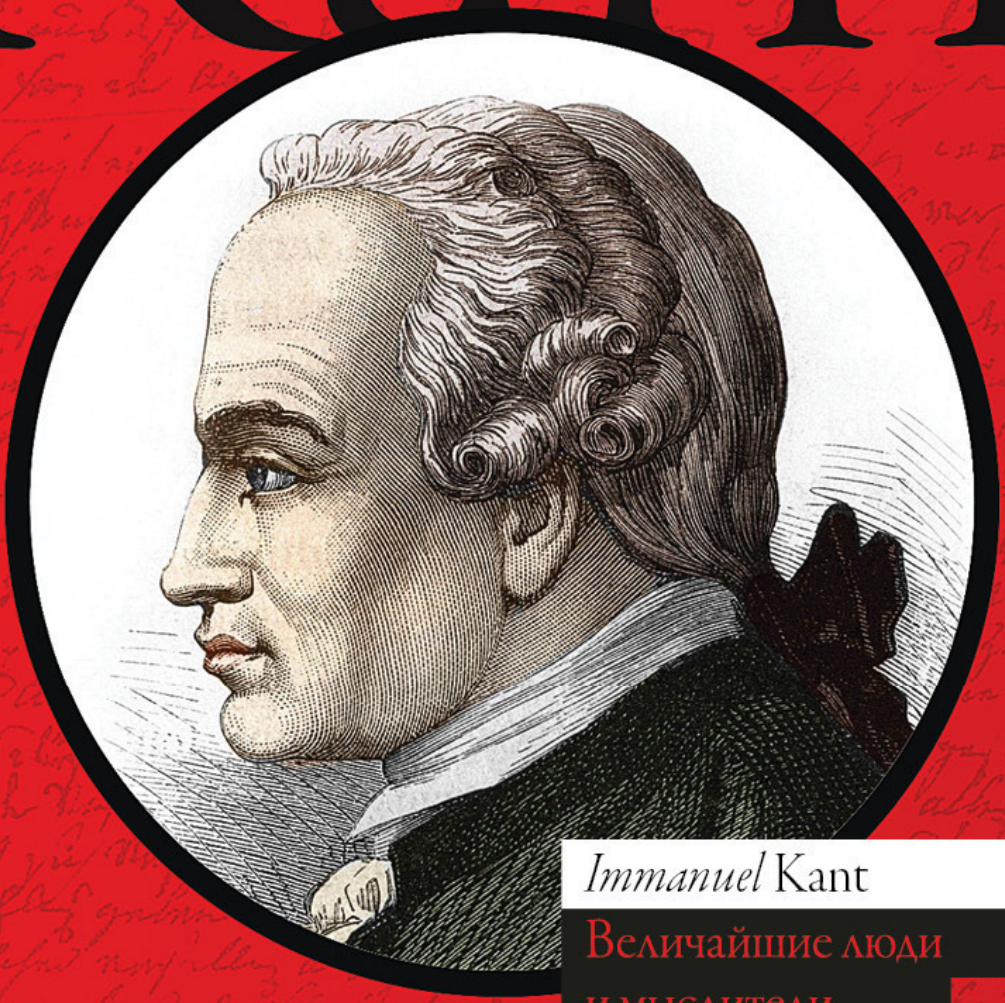
Кант

Иммануил



Immanuel Kant

Величайшие люди и мыслители

Критика чистого разума

Вне нас мы не можем созерцать время…

Величайшие люди и мыслители

Иммануил Кант

Критика чистого разума

«АСТ»

1781

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

Кант И.

Критика чистого разума / И. Кант — «АСТ», 1781 — (Величайшие люди и мыслители)

ISBN 978-5-17-107836-2

«Критика чистого разума» – философский труд И. Канта, впервые опубликованный в 1781 г. и оказавший значительное влияние на развитие европейской и русской мысли XIX и XX вв. Ключевой вопрос «Критики», исследование познавательной возможности разума, как никогда актуален в век интернет-технологий в нашем стремительно меняющемся мире. Исследуя тайны разума, Кант пришел к выводу, что все наши представления о мире возможны только в категориях пространства и времени. Оставалось только понять, чем именно являются пространство и время. Это чисто объективные реалии или плод человеческого воображения?

УДК 1(091)(430)
ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-17-107836-2

© Кант И., 1781
© АСТ, 1781

Содержание

Введение 6
Иммануил Кант 9
I. Трансцендентальное учение о началах 9
Часть первая 9
Глава первая 9
Глава вторая 12
Часть вторая 16
II. О чистом разуме как источнике трансцендентальной видимости 20
Книга первая 20
Раздел первый 20
Раздел второй 23
Конец ознакомительного фрагмента. 25

Иммануил Кант
Критика чистого разума

© К. А. Кедров, введение, составление, 2018
© ООО «Издательство АСТ», 2018

Введение

Ни одно из открытий Канта не является устаревшим. Исследуя тайны разума, он пришел к выводу, что все наши представления о мире возможны только в категориях пространства и времени. Оставалось только понять, чем именно являются пространство и время. Это чисто объективные реалии или плод человеческого воображения? Именно этот вопрос заставил философа усомниться в достоверности как субъективного, так и объективного знания. Само разграничение на субъект и объект уже вызывает сомнение. Ведь и в первом и во втором случае присутствует и реальный опыт, и игра воображения. Вот почему Канту понадобились два новых понятия: чистый разум и разум практический. Выяснилось, что и область чистой игры мысли, и область строго научного, проверяемого опытом знания в равной мере не свободны от противоречий внутри собственных утверждений. Здесь открывается прямая дорога и к диалектике Гегеля, и к теоремам о неполноте и противоречивости любых формальных языков Курта Гёделя. Если высказывание верно, оно не полно; если высказывание полно, оно не верно.

Открытие Канта – разум, сам себя исследующий и критикующий, – это тоже прямая дорога к лингвистической философии Витгенштейна. Не только мы говорим языком, но и язык говорит нами.

Исследуя противоречия чистого разума, или так называемые антиномии, Кант находит смысловые первоатомы мысли. Мир вечен – мир не вечен; мир бесконечен – мир конечен; всё закономерно и детерминировано – всё случайно и хаотично. Из размышлений над этими противоречиями выросла физика и космогония XX века. Размышления о природе времени и пространства привели Альберта Эйнштейна к открытию СТО (специальной теории относительности) и к ОТО (общей теории относительности). Оказалось, что практический разум великого Ньютона, несмотря на грандиозные космологические и физические открытия этого гения, всё же обманулся из-за доверия к считавшимся незыблемыми понятиям чистого разума – абсолютного пространства и абсолютного времени.

Антиномия необходимости и случайности легла в основу квантовой физики и привела к открытию принципа дополнительности Нильса Бора и принципа неопределённости Вернера Гейзенберга.

Утверждение Гегеля, что истина это не конечный вывод, а само движение, сам процесс познания, тоже проистекает из кантовских антиномий и кантовского принципа – разум, критикующий себя во всех своих выводах и в самом процессе познания. Критика чистого разума распахнула процесс познания в бесконечность. Был открыт своего рода вечный двигатель мысли.

Кант поставил жирную точку на иллюзиях эпохи Просвещения, которые можно назвать слепой верой в разум. Дело в том, что и сегодня не существует дефиниции разума. Часто разум путают с логикой Аристотеля. Но логика логикой, а истина может быть и вне логики. Важнейший критерий истинности в логике – не противоречивость. Но Кант именно это свойство истинности поставил под сомнение. Он доказал в рамках самой логики, что любые построения разума упираются в извечные противоречия. Таким образом, чистый разум – разум, оперирующий логикой и интуицией, не обладает монополией на истину и нуждается в научном подтверждении на основе опыта. Но опыт тоже никогда не бывает чистым и полностью объективным. И в самой постановке эксперимента, и в его истолковании чистый разум задействован в полной мере. Доказав противоречивость любого разума, Кант вовсе не отверг разум как таковой. Он просто изобрел новый метод познания – разум, сам себя критикующий.

Истина в истолковании Канта перестает быть догмой или каноном. Она обретается в самом процессе познания. Гегель довершит эту идею Канта, провозгласив, что истина не конечный вывод, а сам процесс постижения.

Проще говоря, Кант открыл в области мысли и логики новую, ранее неизвестную координату – движение. Оказывается, мысль и разум это не то, что дано однажды и навсегда, а то, что постоянно себя критикует, ставит под сомнение, открывает новое. Речь здесь идет об эволюции и развитии как мысли, так и разума, каким бы изначально чистым и совершенным он ни был. На вопрос: есть ли предел в развитии и совершенствовании разума – Кант не дает прямого ответа, но чётко очерчивает границы нашего постижения мира. Мы не можем выйти за пределы модели, включающей такие фундаментальные понятия, как пространство и время. Кант не знал, что само время и само пространство возникли 13 миллиардов 400 миллионов лет назад, но именно размышления над философией Канта привели науку XX века к этому неожиданному открытию.

Вернемся к одному из главных открытий Канта. Все наши представления о мире так или иначе ограничены категориями пространства и времени. Во времена Канта это было абсолютное время и абсолютное пространство Ньютона. Теперь, когда выяснилось, что ни того, ни другого в природе не существует, блестяще подтвердилась правота Канта об ограниченности чистого разума, который может выстраивать такие гениальные модели мира, как физика Ньютона, и при этом заблуждаться в течение столетий. Теперь, когда стало ясно, что время и пространство не вечны и не абсолютны, а относительны и зависят от скорости света, возникает вопрос – а не являются ли эти понятия тормозом на пути познания. Строго говоря, с точки зрения физики нет ни времени, ни пространства, а есть то, что Эйнштейн называл пространственно-временной континуум, а гениальный русский филолог Михаил Бахтин обозначил термином хронотоп (хронос – время, топос – пространство).

Однако все наши житейские представления по-прежнему зиждутся на ньютоновской, по сути дела неверной картине мира. Мы по-прежнему представляем некое бесконечно протяженное время и отдельно от него якобы существующее пространство. Хронотоп – реальность, которую мы так и не научились моделировать в своей психике. Чисто кантовская коллизия – мы как бы уперлись в некую стенку из пуленепробиваемого стекла. Следующим поколениям предстоит построить для себя модель мира, которая будет соответствовать открытиям физики и космологии XX века. Сегодня же, как это ни странно, мы всё ещё психологически обитаем не во вселенной Эйнштейна, а во вселенной Ньютона. Отстаем на целые столетия.

Что касается кантовских антиномий о вечности и не вечности, о бесконечности и ограниченности, о необходимости и случайности, они активнейшим образом задействованы и в современной физике, и в современной космологии. Например, выяснилось, что хронотоп ограничен и не бесконечен, однако за этой небесконечностью мира космолог Стивен Хокинг увидел модель, где времени нет, но существует изначальное пространство, то, что в обыденной жизни мы назвали бы вечность. И опять же, что такое это вневременное пространство, мы не знаем и даже не можем пока представить. Снова прав Кант – дальнейшие открытия ждут нас за пределами привычных моделей времени и пространства.

Самое замечательное, что Кант дает нам представление о вещах, которые в принципе не могут быть обозначены, поскольку их смысл и сущность неисчерпаемы. Здесь и чистый, и практический разум должны потесниться, уступая место искусству и образу. Это лучше других сформулировал поклонник и переводчик Канта русский поэт Афанасий Фет: «… не знаю сам, что буду, / петь – но только песня зреет».

Согласно Канту субъективный мир человека бесконечен, как мироздание: «Под каждым могильным камнем погребена вселенная». Здесь заложен фундамент нового гуманизма, основанный на уважении к личности каждого человека независимо от его общественного положения и сословного происхождения. Для философа это не было отвлечённым построением или несбыточной мечтой. Знаменитые обеды Канта, на которые приглашались представители всех сословий и самых разных профессий, иллюстрировали этот несбыточный, но прекрасный проект философа. Подняв каждую личность на высоту мироздания, Кант дал человечеству пусть

не достижимый, но правильный ориентир – идеал. Эту мысль Канта блистательно переформулировал Пушкин: «Цель искусства идеал, а не нравоучение». «Поклонник Канта и поэт» Ленский пел в своих стихах и «нечто, и туманну даль» именно потому, что глубоко усвоил мысль Канта о бесконечности и неуловимости человеческих чувств. После Канта внутренний мир человека приобрел вселенскую ценность и значимость. И до сегодняшнего дня это открытие не только не утратило свою ценность, но, наоборот, стало ещё более значимым. Чем более притесняема и ущемляема личность, тем ценнее и важнее открытие Канта. Личность есть вещь в себе, и общество не в праве посягать на её вселенскую бесконечную сущность.

Константин Кедров, доктор философских наук

Иммануил Кант
Критика чистого разума
Перевод Н. Лосского

I. Трансцендентальное учение о началах

Часть первая
Трансцендентальная эстетика
‹…›

Глава первая
О пространстве

§ 2. Метафизическое истолкование этого понятия

Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешний вид, величина и отношение друг к другу. Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, так что все, что принадлежит к внутренним определениям, представляется во временных отношениях. Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же как не можем созерцать пространство внутри нас. Что же такое пространство и время? Есть ли они действительные сущности, или они суть лишь определения или отношения вещей, однако такие, которые сами по себе были бы присущи вещам, если бы даже вещи и не созерцались? Или же они суть определения или отношения, присущие одной только форме созерцания и, стало быть, субъективной природе нашей души, без которой эти предикаты не могли бы приписываться ни одной вещи? Чтобы решить эти вопросы, истолкуем сначала понятие пространства. Под *истолкованием* же (expositio) я разумею отчетливое (хотя и не подробное) представление о том, что принадлежит к понятию; я называю истолкование *метафизическим,* если оно содержит то, благодаря чему понятие показывается как *данное* a priori.

> 1. Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть дано для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня (т. е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять себе их как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве.

2. Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя себе представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому, пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений.

3. Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание. В самом деле, представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем. Пространство в существе своем едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие о пространствах вообще основываются исключительно на ограничениях. Отсюда следует, что в основе всех понятий о пространстве лежит априорное (не эмпирическое) созерцание. Точно так же все геометрические основоположения, например, что в треугольнике сумма двух сторон больше третьей стороны, всегда выводятся из созерцания, и притом a priori, с аподиктической достоверностью, а вовсе не из общих понятий о линии и треугольнике.

4. Пространство представляется как бесконечная *данная* величина. Всякое понятие, правда, надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему *подчинены* (unter sich enthält); однако ни одно понятие как таковое нельзя мыслить так, будто оно содержит *в себе* (in sich enthielte) бесконечное множество представлений. Тем не менее пространство мыслится именно таким образом (так как все части бесконечного пространства существуют одновременно). Стало быть, первоначальное представление о пространстве есть априорное *созерцание,* а не *понятие*.

§ 3. Трансцендентальное истолкование понятия о пространстве

Под трансцендентальным *истолкованием* я разумею объяснение понятия как принципа, из которого можно усмотреть возможность других априорных синтетических знаний. Для этой цели требуется: 1) чтобы такие знания действительно вытекали из данного понятия; 2) чтобы эти знания были возможны только при допущении некоторого данного способа объяснения этого понятия.

Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее a priori. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть первоначально созерцанием, так как из одного только понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем это в геометрии (Введение, V). Но это созерцание должно находиться в нас a priori, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим созерцанием. В самом деле, все геометрические положения имеют аподиктический характер, т. е. связаны с сознанием их необходимости, например, положение, что пространство имеет только

три измерения; но такие положения не могут быть эмпирическими, или суждениями, исходящими из опыта, а также не могут быть выведены из подобных суждений (Введение, II).

Каким же образом может быть присуще нашей душе внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено a priori? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если оно находится только в субъекте как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать *непосредственное представление* о них, т. е. созерцание, следовательно, лишь как форма внешнего *чувства* вообще.

Итак, лишь наше объяснение делает понятной *возможность геометрии* как априорного синтетического знания. Всякий другой способ объяснения, не дающий этого, хотя бы он внешне и был несколько сходен с нашим, можно точнее всего отличить от нашего по этому признаку.

Выводы из вышеизложенных понятий

a) Пространство вовсе не представляет свойства каких-либо вещей самих по себе, а также не представляет оно их в их отношении друг к другу, иными словами, оно не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания. В самом деле, ни абсолютные, ни относительные определения нельзя созерцать раньше существования вещей, которым они присущи, т. е. нельзя созерцать их a priori.

b) Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания. Так как восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов необходимо предшествует всякому созерцанию этих объектов, то отсюда понятно, каким образом форма всех явлений может быть дана в душе раньше всех действительных восприятий, следовательно, a priori; понятно и то, каким образом она, как чистое созерцание, в котором должны быть определены все предметы, может до всякого опыта содержать принципы их отношений друг к другу.

Стало быть, только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы чувственности. Постоянная форма этой восприимчивости, называемая нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас; эта форма, если отвлечься от этих предметов, есть чистое созерцание, называемое пространством. Так как частные условия чувственности мы можем сделать лишь условием возможности явлений вещей, но не условием возможности самих вещей, то имеем полное право сказать, что пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются. В самом деле, мы не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли эти существа тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание и общезначимы для нас.

Если мы присоединим ограничение суждения к понятию субъекта, то наше суждение станет безусловно значимым. Суждение: *все вещи находятся друг подле друга в пространстве* – имеет силу, когда эти вещи берутся ограниченно, как предметы нашего чувственного созерцания. Если я присоединю это условие к понятию и скажу: *все вещи как внешние явления находятся друг подле друга в пространстве,* то это правило получит общую значимость без всякого ограничения. Итак, наши истолкования показывают нам *реальность* (т. е. объективную значимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет, но в то же время показывают *идеальность* пространства в отношении вещей, если они рассматриваются разумом сами по себе, т. е. безотносительно к свойствам нашей чувственности. Следовательно, мы сохраняем *эмпирическую реальность* пространства (в отношении всякого возможного внешнего опыта), хотя признаем *трансцендентальную идеальность* его, т. е. что пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих по себе.

Но следует также сказать, что, кроме пространства, нет ни одного другого субъективного и относящегося к чему-то внешнему представления, которое могло бы считаться a priori объективным. В самом деле, ни из одного такого представления – в отличие от созерцания в пространстве (§ 3) – нельзя вывести априорные синтетические положения. Поэтому им, строго говоря, нельзя приписывать никакой идеальности, хотя они сходны с представлением о пространстве в том, что принадлежат только к субъективным свойствам данного вида чувственности, например зрения, слуха, осязания, через ощущения цвета, звука и теплоты; однако, будучи только ощущениями, а не созерцанием, они сами по себе не дают знания ни о каком объекте и меньше всего дают априорное знание.

Цель этого замечания состоит лишь в том, чтобы предостеречь от попыток пояснить утверждаемую нами идеальность пространства совсем неподходящими примерами, так как, например, цвета, вкусы и т. п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как изменения нашего субъекта, которые даже могут быть различными у разных людей. В этом случае то, что само первоначально есть лишь явление, например роза, считается в эмпирическом смысле вещью в себе, которая, однако, в отношении цвета всякому глазу может являться различно. Наоборот, трансцендентальное понятие явлений в пространстве есть критическое напоминание о том, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе и что пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а что предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает.

Глава вторая
О времени

§ 4. Метафизическое истолкование понятия времени

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. Только при этом условии можно представить себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в различное время (последовательно).

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано a priori. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя.

3. На этой априорной необходимости основывается также возможность аподиктических основоположений об отношениях времени или аксиом о времени вообще. Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно). Эти основоположения нельзя получить из опыта, так как опыт не дал бы ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности. На основании опыта мы могли бы только сказать: так свидетельствует обыкновенное восприятие, но не могли бы утверждать, что так должно быть. Эти основоположения имеют значение правил, по которым вообще возможен опыт; они наставляют нас до опыта, а не посредством опыта.

4. Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени. Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание. К тому же положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо общего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится в созерцании времени и в представлении о нем.

5. Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного, лежащего в основе времени. Поэтому первоначальное представление о *времени* должно быть дано как неограниченное. Но если части предмета и всякую величину его можно представить определенными лишь путем ограничения, то представление в целом не может быть дано через понятия (так как понятия содержат только подчиненные представления): в основе понятий должно лежать непосредственное созерцание.

§ 5. Трансцендентальное истолкование понятия времени

По этому вопросу я могу сослаться на пункт 3 параграфа о метафизическом истолковании, куда я ради краткости поместил то, что имеет, собственно, трансцендентальный характер. Здесь я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени, а именно *друг после друга,* два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи. Таким образом, наше

понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которые излагает общее учение о движении, а оно довольно плодотворно.

§ 6. Выводы из этих понятий

a) Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей. В самом деле, в первом случае оно было бы чем-то таким, что могло бы быть действительным даже без действительного предмета. Во втором же случае, будучи определением или порядком, присущим самим вещам, оно не могло бы предшествовать предметам как их условие и не могло бы познаваться a priori и быть созерцаемым a priori посредством синтетических положений. Напротив, априорное знание и созерцание вполне возможны, если время есть не что иное, как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания. В таком случае эту форму внутреннего созерцания можно представить раньше предметов, стало быть, a priori.

b) Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. В самом деле, время не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; напротив, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии. Именно потому, что это внутреннее созерцание не имеет никакой внешней формы, мы стараемся устранить и этот недостаток с помощью аналогий и представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда как части времени существуют друг после друга. Отсюда ясно также, что представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания.

c) Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями.

Другое дело время. Так как все представления все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе как определения нашей души к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а именно времени, то время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений. Если я могу сказать a priori, что все внешние явления находятся в пространстве и a priori определены согласно отношениям пространства, то, опираясь на принцип внутреннего чувства, я могу сказать в совершенно общей форме, что все явления вообще, т. е. все предметы чувств, существуют во времени и необходимо находятся в отношениях времени.

Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем самих себя и посредством этого созерцания охватываем способностью представления также все внешние созерца-

ния, стало быть, если мы возьмем предметы так, как они могут существовать сами по себе, то время есть ничто. Оно имеет объективную значимость только в отношении явлений, потому что именно явления суть вещи, которые мы принимаем за *предметы наших чувств,* но оно уже не объективно, если отвлечься от чувственной природы нашего созерцания, т. е. от свойственного нам способа представления, и говорить о *вещах вообще.* Итак, время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно. Мы не можем сказать, что все вещи находятся во времени, потому что в понятии вещи вообще мы отвлекаемся от всех видов созерцания вещи, между тем как созерцание есть то именно условие, при котором время входит в представления о предметах. Но если это условие присоединено к понятию вещи и если мы скажем, что все вещи как явления (как предметы чувственного созерцания) находятся во времени, то это основоположение обладает объективной истинностью и априорной всеобщностью.

Таким образом, наши утверждения показывают *эмпирическую реальность* времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания. Такие свойства, присущие вещам самим по себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит *трансцендентальная идеальность* времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство. Однако эту идеальность, как и идеальность пространства, нельзя приравнивать к обману чувств, так как при обмане чувств мы предполагаем, что само явление, которому приписываются эти предикаты, обладает объективной реальностью, между тем как здесь эта объективная реальность совершенно отпадает, за исключением того случая, когда она имеет только эмпирический характер, т. е. поскольку сам предмет рассматривается только как явление. Замечания об этом можно найти выше, в первом разделе.

‹…›

Часть вторая
Трансцендентальная логика
‹…›
Отдел второй
Трансцендентальная диалектика
‹…›

А. О разуме вообще

Всякое наше знание начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления. Я должен теперь дать дефиницию этой высшей способности познания и чувствую себя в несколько затруднительном положении. Как и рассудок, разум имеет чисто формальное, т. е. логическое, применение, когда он отвлекается от всякого содержания познания, но он имеет также и реальное применение, так как он сам заключает в себе источник определенных понятий и основоположений, которые он не заимствует ни из чувств, ни из рассудка. Способность разума в первом смысле, конечно, давно уже разъяснена логикой как способность делать опосредствованные выводы (в отличие от непосредственных выводов, consequentiis immediatis), но отсюда еще нельзя усмотреть способность разума во втором смысле, способность его производить понятия. Так как здесь имеет место деление разума на логическую и трансцендентальную способность, то мы должны искать высшее понятие этого источника познания, охватывающее оба понятия. Но по аналогии с рассудочными понятиями мы можем ожидать, что логическое понятие содержит в себе также ключ к трансцендентальному понятию и что таблица функций рассудочных понятий даст вместе с тем родословную понятий разума.

В первой части своей трансцендентальной логики мы определяли рассудок как способность давать правила; здесь мы отличаем разум от рассудка тем, что называем разум *способностью давать принципы.*

Термин *принцип* имеет двоякий смысл и обычно обозначает лишь такое знание, которое можно применить как принцип, хотя само по себе и по своему происхождению оно вовсе не принцип. Всякое общее положение, хотя бы оно было заимствовано даже из опыта (путем индукции), может служить большей посылкой в умозаключении; но это еще не означает, что оно само есть принцип. Математические аксиомы (например, между двумя точками можно провести только одну прямую линию) относятся даже к числу общих априорных знаний и потому в отношении случаев, которые можно подвести под них, справедливо называются принципами. Однако это еще не дает мне права утверждать, что я познаю это свойство прямых линий вообще и само по себе из принципов, так как [в действительности] оно познается только в чистом созерцании.

Поэтому я назову познанием из принципов лишь такое знание, в котором я познаю частное в общем посредством понятий. Таким образом, всякое умозаключение есть форма вывода знания из принципа, так как бóльшая посылка дает всегда понятие, благодаря которому все, что подводится под его условие, познается из него согласно принципу. Так как всякое общее знание может служить большей посылкой в умозаключении и так как рассудок a priori доставляет подобные общие положения, то они, если иметь в виду их возможное применение, также могут называться принципами.

Однако если рассматривать эти основоположения чистого рассудка сами по себе по их происхождению, то они оказываются вовсе не познаниями из понятий. В самом деле, они даже не были бы возможны a priori, если бы мы не прибегали к помощи чистого созерцания (в математике) или условий возможного опыта вообще. [Например], утверждение, что все происходящее имеет причину, вовсе нельзя вывести из понятия происходящего вообще; скорее наоборот, это основоположение показывает, каким образом впервые можно приобрести определенное эмпирическое понятие о происходящем.

Итак, рассудок вовсе не может доставить синтетические знания из понятий, но именно такие знания я называю принципами в абсолютном смысле слова, тогда как общие положения вообще можно назвать относительными принципами.

Давно уже высказывается пожелание, которое, быть может, когда-нибудь исполнится, – чтобы вместо бесконечного разнообразия гражданских законов были найдены их принципы, так как только в разрешении этой задачи и состоит секрет упрощения законодательства. Но законы этого рода суть лишь ограничения нашей свободы условиями, при которых она вполне согласуется с самой собой; стало быть, они направлены на то, что полностью составляет наше собственное творение и причиной чего можем быть мы сами посредством этих понятий. Однако требование объяснить, каким образом предметы сами по себе, природа вещей подчиняются принципу и должны определяться одними лишь понятиями, представляется если не невозможным, то по крайней мере очень нелепым. Как бы дело ни обстояло здесь в действительности (исследование этого вопроса еще предстоит нам), во всяком случае отсюда ясно, что познание из принципов (самих по себе) есть нечто совершенно иное, чем познание чистого рассудка, которое, правда, также может предшествовать другим знаниям в виде принципа, но само по себе (поскольку оно имеет синтетический характер) не основывается на одном лишь мышлении и не заключает в себе общего согласно понятиям.

Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий a priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком.

Таково общее понятие о способности разума, насколько можно разъяснить его, совершенно не прибегая к примерам (которые будут даны в дальнейшем).

B. О логическом применении разума

Обычно проводят различие между тем, что познается непосредственно, и тем, что выводят лишь посредством умозаключения. То, что в фигуре, ограниченной тремя прямыми линиями, имеется три угла, познается непосредственно; но то, что сумма этих углов равна двум прямым, выведено лишь посредством умозаключения. Так как мы постоянно нуждаемся в умозаключениях и потому совершенно привыкли к ним, то в конце концов мы перестаем замечать это различие и, как, например, в случае так называемого обмана чувств, считаем непосредственно воспринятым то, что в действительности выведено лишь путем умозаключения. В каждом умозаключении есть основное положение, затем положение, вытекающее из него, т. е. вывод, и, наконец, заключение (Consequenz), которое неизбежно связывает истинность вывода с истинностью основного положения. Если выведенное суждение содержится в основном положении таким образом, что может быть выведено из него без помощи третьего представления, то заключение называется непосредственным (consequentia immediata); я предпочел бы назвать его рассудочным заключением. Если же кроме знания, положенного в основу, для получения вывода необходимо еще другое суждение, то такое заключение называется умозаключением.

В суждении *все люди смертны уже содержатся* суждения *некоторые люди смертны, некоторые смертные суть люди, ничто не смертное не есть человек,* и потому все эти суждения суть непосредственные выводы из первого положения. Положение же *все ученые смертны* не содержится в данном положении (так как понятие *ученый* вовсе не входит в него) и может быть выведено из него лишь с помощью посредствующего суждения.

Во всяком умозаключении я мыслю с помощью *рассудка* прежде всего *правило* (major). Во-вторых, с помощью *способности суждения* я *подвожу* некоторое знание под условие правила (minor). Наконец, *разумом* я a priori *определяю* свое знание посредством предиката правила (conclusio). Отношение между знанием и его условием, выражаемое большей посылкой как правилом, определяет собой различные виды умозаключений. Следовательно, видов умозаключений, как и видов суждений, может быть именно три, поскольку они отличаются друг от друга по способу, каким они выражают отношение знания в рассудке; эти виды суть *категорические, гипотетические* и *разделительные* умозаключения.

Если, как это нередко случается, вывод задан как суждение, чтобы посмотреть, не вытекает ли он из уже данных суждений, посредством которых мыслится совершенно иной предмет, то я ищу в рассудке утверждение этого вывода, а именно не находится ли оно в рассудке при определенных условиях согласно общему правилу. Если я нахожу такое условие и если объект вывода можно подвести под данное условие, то вывод вытекает из правила, *действительного также и для других предметов познания.* Отсюда видно, что при построении умозаключений разум стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий) и таким образом достигнуть высшего их единства.

C. О чистом применении разума

Можно ли изолировать разум, и если можно, то представляет ли он собой самостоятельный источник понятий и суждений, которые возникают исключительно из него и через которые он имеет отношение к предметам, или же разум есть только подчиненная способность придавать данным знаниям некоторую, а именно логическую, форму, способность, благодаря которой рассудочные знания подчиняются друг другу, а низшие правила – высшим правилам (условие которых охватывает условие первых), насколько этого можно достигнуть путем сравнения их, – вот вопрос, которым мы пока должны заниматься. Многообразие правил и единство принципов в самом деле требуются разумом для того, чтобы привести рассудок в полное согласие с самим собой, подобно тому как рассудок подводит многообразное [содержание] созерцания под понятия и тем самым придает многообразию связность. Однако такое основоположение не предписывает объектам никакого закона и не содержит в себе основания возможности вообще познавать и определять объекты как таковые. Оно только субъективный закон управления тем, чем располагает наш рассудок, закон, требующий, чтобы мы путем сравнения рассудочных понятий сводили общее применение их к возможно меньшему числу их, но это не дает нам права придавать указанному правилу также объективную значимость и требовать от самих предметов такого согласия, которое было бы удобно нашему рассудку и содействовало бы его расширению. Короче говоря, вопрос состоит в следующем: содержит ли разум a priori, сам по себе, т. е. чистый разум, синтетические основоположения и правила и каковы могут быть эти принципы?

Формальный и логический образ действия разума в умозаключениях уже в достаточной степени указывает, на каком основании будет покоиться его трансцендентальный принцип в синтетическом познании посредством чистого разума.

Во-первых, умозаключение направлено не на созерцания, чтобы подводить их под правила (как это делает рассудок посредством своих категорий), а на понятия и суждения. Следовательно, если чистый разум и направлен на предметы, то все же он не имеет непосредствен-

ного отношения к ним и к созерцанию их, а относится только к рассудку и его суждениям, которые уже прямо обращаются к чувствам и их созерцаниям, чтобы определять их предмет. Следовательно, достигаемое разумом единство не есть единство возможного опыта, а существенно отличается от последнего как единства, достигаемого рассудком. Основоположение, согласно которому все, что происходит, имеет причину, вовсе не есть положение, познаваемое и предписываемое разумом. Оно делает возможным единство опыта и ничего не заимствует из разума, который без этого отношения к возможному опыту, исходя из одних лишь понятий, не мог бы предписать такого синтетического единства.

Во-вторых, разум в своем логическом применении ищет общее условие своего суждения (вывода), и само умозаключение есть не что иное, как суждение, построенное путем подведения его условия под общее правило (бóльшая посылка). Так как это правило в свою очередь становится предметом такой же деятельности разума и потому должно искать условия для условия (посредством просиллогизма), восходя настолько, насколько это возможно, то отсюда ясно, что собственное основоположение разума вообще (в его логическом применении) состоит в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания.

Но это логическое правило может сделаться принципом *чистого разума* только при допущении, что если дано обусловленное, то вместе с тем дан (т. е. содержится в предмете и его связях) и весь ряд подчиненных друг другу условий, который поэтому сам безусловен.

Но такое основоположение чистого разума совершенно очевидно имеет *синтетический* характер, так как обусловленное аналитически относится к какому-нибудь условию, но вовсе не к безусловному. Из этого основоположения должны возникать также различные синтетические положения, совершенно неизвестные чистому рассудку, так как он имеет дело только с предметами возможного опыта, знание и синтез которых всегда обусловлены. Если безусловное действительно существует, то его можно особо рассматривать с точки зрения всех определений, которые отличают его от всего обусловленного, поэтому оно должно дать материал для некоторых априорных синтетических положений.

Однако основоположения, вытекающие из этого высшего принципа чистого разума, должны быть *трансцендентными* в отношении всех явлений, т. е. эмпирическое применение этого принципа никогда не может быть адекватным ему. Следовательно, этот принцип совершенно отличается от всех основоположений рассудка (применение которых полностью *имманентно,* так как предметом их служит только возможность опыта). В трансцендентальной диалектике перед нами стоит задача разрешить следующие вопросы: имеет ли основоположение, согласно которому ряд условий (в синтезе явлений или же мышления, направленного на вещи вообще) простирается до безусловного, объективную истинность или нет и какие следствия вытекают из него для эмпирического применения рассудка? Или, быть может, такого объективно значимого основоположения разума вовсе нет, а есть только логическое предписание – восходя ко все более отдаленным (höhern) условиям, приближаться к полноте их и тем самым вносить в наше познание высшее возможное для нас единство, достигаемое разумом? Не принимается ли эта потребность разума по недоразумению за трансцендентальное основоположение чистого разума, который слишком поспешно постулирует в самих предметах такую беспредельную полноту ряда условий? Какие недоразумения и иллюзии могут в последнем случае проникать в умозаключения, которые заимствуют свою бóльшую посылку из чистого разума (и эта посылка, быть может, представляет собой скорее petitio, чем постулат) и восходят от опыта к его условиям? Эти вопросы мы будем решать, исходя из источников трансцендентальной диалектики, глубоко скрытых в человеческом разуме. Мы разделим эту диалектику на два главных раздела: в первом из них мы исследуем *трансцендентные понятия* чистого разума, а во втором – трансцендентные и *диалектические умозаключения* чистого разума.

II. О чистом разуме как источнике трансцендентальной видимости

Книга первая
О понятиях чистого разума

Каковы бы ни были обстоятельства, при которых возможны понятия из чистого разума, во всяком случае они получаются не одной лишь рефлексией, а путем умозаключений. Рассудочные понятия мыслятся также a priori до опыта и для целей его, но они не содержат в себе ничего, кроме единства рефлексии о явлениях, поскольку они необходимо должны принадлежать к одному возможному эмпирическому сознанию. Только благодаря им становится возможным знание и определение предмета. Следовательно, они прежде всего дают материал для умозаключений, и им не предшествуют никакие априорные понятия о предметах, из которых можно было бы вывести их путем умозаключений. Объективная же реальность их основывается исключительно на том, что они составляют интеллектуальную форму всякого опыта, и потому их применение всегда может быть указано в опыте.

Самый термин *понятие разума* уже указывает на то, что такие понятия не дают ограничивать себя сферой опыта, так как они относятся к такому знанию, в котором всякое эмпирическое знание составляет лишь часть (быть может, это знание есть возможный опыт или его эмпирический синтез, взятые в целом) и к которому не может подняться никакой действительный опыт, хотя он и входит всегда в него. Понятия разума служат для *концептуального познания* (zum Begreifen), подобно тому как рассудочные понятия – для *понимания* (zum Verstehen) (восприятий). Если понятия разума содержат в себе безусловное, то они касаются чего-то такого, чему подчинен весь опыт, но что само никогда не бывает предметом опыта; это есть нечто такое, к чему приводит разум в своих заключениях из опыта и соответственно чему он оценивает и измеряет степень своего эмпирического применения, но что само никогда не входит в эмпирический синтез как его составная часть. Если, несмотря на это, такие понятия имеют объективную значимость, то они могут называться conceptus ratiocinati (правильно выведенные понятия); если же они не имеют объективной значимости, то они возникают по крайней мере благодаря видимости выведения и могут называться conceptus ratiocinantes (умствующие понятия). Однако так как этот вопрос должен быть решен прежде всего в разделе о диалектических выводах чистого разума, то мы еще не можем принимать его во внимание, но предварительно, подобно тому как мы назвали чистые рассудочные понятия категориями, мы обозначим новым термином также и понятия чистого разума, а именно назовем их трансцендентальными идеями, и приступим теперь к объяснению и обоснованию этого названия.

Раздел первый
Об идеях вообще

Несмотря на большое богатство нашего языка, мыслящий человек нередко затрудняется найти термин, точно соответствующий его понятию, и потому этот термин не может сделаться действительно понятным не только другим, но даже и ему самому. Изобретать новые слова – значит притязать на законодательство в языке, что редко увенчивается успехом. Прежде чем прибегнуть к этому крайнему средству, полезно обратиться к мертвым языкам и к языку науки, дабы поискать, нет ли в них такого понятия вместе с соответствующим ему термином, и если бы даже старое употребление термина сделалось сомнительным из-за неосмотрительности его

творцов, все же лучше закрепить главный его смысл (хотя бы и оставалось неизвестным, употреблялся ли термин первоначально точь-в-точь в таком значении), чем испортить дело тем, что останешься непонятым.

Поэтому если для определенного понятия имеется только одно слово в уже установившемся значении, точно соответствующее этому понятию, отличение которого от других, близких ему понятий имеет большое значение, то не следует быть расточительным и для разнообразия применять его синонимически взамен других слов, а следует старательно сохранять за ним его собственное значение; иначе легко может случиться, что термин перестанет привлекать к себе внимание, затеряется в куче других терминов с совершенно иными значениями и утратится сама мысль, сохранить которую мог бы только этот термин.

Платон пользовался термином *идея* так, что, очевидно, подразумевал под ним нечто не только никогда не заимствуемое из чувств, но, поскольку в опыте нет ничего совпадающего с идеями, даже далеко превосходящее понятия рассудка, которыми занимался Аристотель. У Платона идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории. По мнению Платона, идеи вытекают из высшего разума и отсюда становятся достоянием человеческого разума, который, однако, утратил теперь свое первоначальное состояние и вынужден лишь с трудом восстанавливать путем воспоминаний (которые называются философией) свои старые, теперь весьма потускневшие идеи. Я не собираюсь заниматься здесь исследованием литературы, чтобы установить точный смысл термина *идея у* этого великого философа. Замечу только, что нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями.

Платон ясно видел, что наша познавательная способность ощущает гораздо более высокую потребность, чем разбирать явления по складам согласно синтетическому единству, чтобы узреть в них опыт; он видел, что наш разум естественно уносится в область знаний так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не есть химеры.

Платон находил идеи преимущественно во всем практическом[1], т. е. в том, что основывается на свободе, которая в свою очередь подчинена знаниям, составляющим истинный продукт разума. Черпать понятия добродетели из опыта, принимать за образец источника знания (как это действительно сделали многие) то, что в лучшем случае может служить разве лишь примером несовершенного объяснения, – значит превращать добродетель в какую-то изменчивую в зависимости от времени и обстоятельств, не подчиненную никаким правилам, двусмысленную нелепость. Между тем всякий знает, что, когда ему кого-нибудь представляют как образец добродетели, подлинник, с которым он сравнивает мнимый образец и единственно по которому он его оценивает, он всегда находит только в своей собственной голове. Этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами (доказательством того, что требования, предъявляемые понятиями разума, до известной степени исполнимы), но вовсе не прообразами. Из того, что человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержит в себе чистая идея добродетели, вовсе не следует, будто эта идея есть химера. В самом деле, несмотря на это, всякое суждение о моральном достоинстве или моральной негодности возможно только при посредстве этой идеи; стало быть, она необходимо лежит в основе всякого приближения к моральному совершенству, на

[1] Он распространял, правда, свое понятие [идеи] также на спекулятивные знания, если только они были чисты и априорны, и даже на математику, хотя она имеет свои объекты лишь в *возможном* опыте. В этом отношении я не могу следовать за ним, точно так же как не могу согласиться с его мистической дедукцией идей и с преувеличениями, которые привели его как бы к гипостазированию идей; впрочем, возвышенный язык, которым он при этом пользовался, вполне допускает более спокойное и более соответствующее природе вещей изложение.

каком бы отдалении от него ни держали нас препятствия, заложенные в человеческой природе и неопределимые по своей степени.

Платоновская республика вошла в пословицу как якобы разительный пример несбыточного совершенства, возможного только в уме досужего мыслителя. Брукер считает смешным утверждение философа, что государь не может управлять хорошо, если он не причастен идеям. Между тем было бы гораздо лучше проследить эту мысль внимательнее и осветить ее новыми исследованиями (там, где великий философ оставил нас без своих указаний), а не отмахнуться от нее как от бесполезной под жалким и вредным предлогом того, что она неосуществима. Государственный строй, основанный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных* (я не говорю о величайшем счастье, так как оно должно явиться само собой), есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только конституции государства, но и всякого отдельного закона; при этом нужно прежде всего отвлечься от имеющихся препятствий, которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы, а возникают скорее из-за пренебрежения к истинным идеям при составлении законов. В самом деле, нет ничего более вредного и менее достойного философа, чем невежественные ссылки на мнимопротиворечащий опыт, которого вовсе и не было бы, если бы законодательные учреждения были созданы в свое время согласно идеям, а не сообразно грубым понятиям, которые разрушили все благие намерения именно потому, что были заимствованы из опыта. Чем в большем соответствии с этой идеей находились бы законодательство и управление, тем более редкими, без всякого сомнения, сделались бы наказания, и вполне разумно утверждать (как это делает Платон), что при совершенном строе они вовсе не были бы нужны. Хотя этого совершенного строя никогда не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот maximum в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству. В самом деле, какова та высшая ступень, на которой человечество вынуждено будет остановиться, и, следовательно, как велика та пропасть, которая необходимо должна остаться между идеей и ее осуществлением, – этого никто не должен и не может определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу.

Впрочем, не только в области нравственности, где человеческий разум обнаруживает истинную причинность и где идеи становятся действующими причинами (поступков и их объектов), но и в отношении самой природы Платон справедливо усматривает явные признаки происхождения ее из идей. Растение, животное, правильное устройство мироздания (и, вероятно, всего естественного порядка) ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям; и, хотя ни одно живое существо в условиях своего существования как особи не совпадает с идеей самого совершенного в его виде (точно так же как человек не совпадает с идеей человечества, хотя и носит ее в своей собственной душе как прообраз своих поступков), тем не менее эти идеи определены в высшем разуме каждая в отдельности, неизменно и полностью и составляют первоначальные причины вещей, и единственно лишь совокупность связи вещей во Вселенной адекватна идее. Если устранить гиперболическое в способе выражения [Платона], то нельзя не признать, что полет мысли философа, возвысившегося от четкого наблюдения физического в миропорядке к архитектонической связи его согласно целям, т. е. идеям, заслуживает уважения и подражания; что же касается принципов нравственности, законодательства и религии, где только идея (добра) делает возможным опыт, хотя они и не могут быть полностью выражены в нем, то в этой области Платон имеет совершенно особую заслугу, которую не признают только потому, что его учение оценивают исходя из тех эмпирических правил, значимость которых как принципов именно и должен был отрицать опыт. В самом деле, что касается природы, то именно опыт дает нам правила и служит источником истины; в отношении же нравственных законов опыт (увы!) есть источник видимости, и, устанавливая законы

того, что *должно делать,* было бы в высшей степени предосудительно заимствовать их из того, что *делается,* или ограничиваться этим.

Вместо всех этих рассуждений, надлежащее развитие которых действительно составляет истинное достоинство философии, мы займемся здесь не столь блестящей, но все же не бесполезной работой: будем выравнивать и укреплять почву для этого величественного здания нравственности, так как разум, тщетно копавшийся в этой почве в надежде найти сокровища, изрыл ее, как крот, подземными ходами, которые угрожают прочности самого здания. Мы должны теперь обстоятельно ознакомиться с трансцендентальным применением чистого разума, с его принципами и идеями, чтобы иметь возможность в надлежащей мере определить влияние и ценность чистого разума. Но прежде чем закончить эти предварительные замечания, я прошу тех, кому дорога философия (а таковых на словах больше, чем на самом деле), если это и последующие соображения будут признаны убедительными, взять под свою защиту термин *идея* в его первоначальном значении, чтобы он не смешивался более с другими терминами, которыми обычно без всякого разбора обозначают всевозможные виды представлений, и чтобы наука не страдала от этого. Ведь у нас нет недостатка в обозначениях, вполне соответствующих каждому виду представлений, так что нам вовсе нет надобности вторгаться в чужие владения. Вот их градация. *Представление* вообще (repraesentatio) есть род. Ему подчинено сознательное представление (perceptio). *Ощущение* (sensatio) есть *перцепция,* имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть *познание* (cognitio). Познание есть или *созерцание,* или *понятие* (intuitus vel conceptus). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным, а понятие имеет отношение к предмету опосредствованно, при посредстве признака, который может быть общим для нескольких вещей. Понятие бывает или *эмпирическим,* или *чистым;* чистое понятие, поскольку оно имеет свое начало исключительно в рассудке (а не в чистом образе чувственности), называется notio. Понятие, состоящее из notiones и выходящее за пределы возможного опыта, есть *идея,* или понятие разума. Для тех, кто привык к такому различению, невыносимо, когда представление о красном называют идеей. На самом деле это представление не есть даже notio (рассудочное понятие).

Раздел второй
О трансцендентальных идеях

Трансцендентальная аналитика дала нам пример того, как одна лишь логическая форма нашего знания может быть источником чистых априорных понятий, которые до всякого опыта дают представления о предметах или, вернее, указывают синтетическое единство, причем именно это единство делает возможным эмпирическое знание о предметах. Форма суждений (превращенная в понятие о синтезе созерцаний) дает нам категории, направляющие применение рассудка в опыте. Точно так же мы можем ожидать, что форма умозаключений, если применить ее к синтетическому единству созерцаний сообразно категориям, окажется источником особых априорных понятий, которые мы можем назвать чистыми понятиями разума, или *трансцендентальными идеями,* и которые будут определять согласно принципам применения рассудка в совокупности всего опыта.

Функция разума, когда он делает выводы, состоит во всеобщности знания согласно понятиям, и само умозаключение есть суждение, a priori определяемое во всем объеме своего условия. Суждение *Кай смертен* могло бы быть почерпнуто мной из опыта с помощью одного лишь рассудка. Но я ищу понятие, содержащее в себе условие, при котором дается предикат (утверждение вообще) этого суждения (в данном случае понятие человека), и, после того как я подвожу понятие под это условие, взятое во всем его объеме (все люди смертны), я определяю сообразно этому знание о моем предмете (Кай смертен).

Таким образом, в выводе умозаключения мы ограничиваем предикат определенным предметом, после того как мыслили его сначала в большей посылке во всем его объеме при определенном условии. Эта полнота объема в отношении к такому условию называется *всеобщностью* (universalitas). В синтезе созерцаний ей соответствует *целокупность* (universitas), или *тотальность,* условий. Следовательно, трансцендентальное понятие разума есть не что иное, как понятие *целокупности условий* для данного обусловленного. Но так как только *безусловное* делает возможной целокупность условий и, наоборот, целокупность условий всегда сама безусловна, то отсюда следует, что чистое понятие разума вообще может быть объяснено через понятие безусловного, поскольку оно содержит в себе основание синтеза обусловленного.

Сколько есть видов отношения, которые рассудок представляет себе посредством категорий, столько же должно быть и чистых понятий разума. Иными словами, мы должны искать, **во-первых,** безусловное *категорического* синтеза в *субъекте*, **во-вторых**, безусловное *гипотетического* синтеза членов ряда и, **в-третьих,** безусловное *разделительного* синтеза частей в *системе.*

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.