

Т.Г. Румянцева

НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ: от Канта до Гегеля



Для студентов учреждений высшего образования

Татьяна Румянцева

**Немецкий идеализм:
от Канта до Гегеля**

«Высшая школа»

2015

УДК 1(430)"17/18"(075.8)
ББК 87.3 (4Гем)я73

Румянцева Т. Г.

Немецкий идеализм: от Канта до Гегеля /
Т. Г. Румянцева — «Вышэйшая школа», 2015

Опираясь на достижения современной историко-философской науки, автор раскрывает основное содержание идей немецкого идеализма конца XVIII – первой трети XIX в., а также определяет место и значение этой интеллектуальной традиции в истории мировой философии и культуры. Представлены важнейшие труды И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. И. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля и других мыслителей. Для студентов учреждений высшего образования.

УДК 1(430)"17/18"(075.8)
ББК 87.3 (4Гем)я73

© Румянцева Т. Г., 2015
© Вышэйшая школа, 2015

Содержание

Предисловие	6
Введение	9
Немецкий идеализм конца XVIII – первой трети XIX в. Его место, роль и значение в истории мировой философии и культуры	9
Тема 1. Имануил Кант (1724–1804). Развитие творческих взглядов мыслителя. Докритический период	15
1.1. Место Канта в традиции немецкого идеализма	15
1.2. Основные периоды творчества мыслителя: докритический, предкритический, критический и посткритический	17
1.3. Разработка натурфилософской и естественнонаучной проблематики в ранних работах Канта. Сущность космогонической гипотезы и ее роль в обосновании новой, немеханистической картины мира	19
1.4. Проблемы метафизики в докритический период творчества Канта и начало формирования критической методологии	23
Тема 2. «Критика чистого разума» Канта: структура, основные задачи и историческое значение работы. Кантовская концепция научного знания	25
2.1. Основной смысл дискуссий в европейской философии о месте «Критики чистого разума» в кантианском наследии	25
2.2. Сравнительный анализ первого и второго изданий работы «Критика чистого разума». Стил, структура и краткая история ее переводов на русский язык	27
2.3. Обоснование нового типа метафизики в «Критике чистого разума». Историческое значение работы	31
2.4. Кантовская концепция научного знания	34
Тема 3. Учение о чувственности и ее априорных формах. Трансцендентальная эстетика Канта	37
3.1. Чувственность и ее основные элементы. Цель и задачи трансцендентальной эстетики	37
3.2. Пространство и время как априорные формы чувственности. Метафизическое и трансцендентальное истолкование пространства и времени	39
3.3. Кант о непознаваемости вещей в себе. Итоги трансцендентальной эстетики	41
Тема 4. Учение о рассудке. Трансцендентальная аналитика Канта	43
4.1. Понятие о рассудке в философии Канта и основные пути его определения	43
4.2. Обоснование трансцендентальной логики и ее отличие от логики формальной. Цель и задачи трансцендентальной аналитики. Проблема синтеза и его основные этапы	45
4.3. Путь к открытию чистых понятий рассудка, или метафизическая дедукция категорий	47
4.4. Трансцендентальная дедукция: ее назначение и итоги	49
Конец ознакомительного фрагмента.	51

Татьяна Румянцева

Немецкий идеализм: от Канта до Гегеля

© Румянцева Т. Г., 2015

© Оформление. УП «Издательство “Вышэйшая школа”», 2015

Предисловие

Одной из задач современной историко-философской науки является пересмотр ряда традиционных стереотипов в понимании их места, сути и значения как отдельных знаковых персоналий, так и целых этапов в развитии европейской философской мысли. Это в значительной мере относится и к трудам немецкой классической философии (особенно учитывая то значение, которое ей отводилось в качестве одного из теоретических источников марксистско-ленинской философии и марксизма в целом). В последнее время в России и за рубежом все чаще рассматриваются работы, суть, значение и сама правомерность применения которых, утвердившиеся еще с советских времен, переосмысливаются. Отечественная философская мысль не должна оставаться в стороне от результатов новейших и актуальных ныне исследований, особенно когда речь заходит о подготовке учебной литературы для студентов-философов, призванных в своей будущей профессиональной деятельности осуществлять мировоззренческую и общекультурную подготовку специалистов учреждений высшего образования нашей страны. Те знания, с которыми они придут в аудиторию, должны соответствовать современному уровню развития философской науки. Это и явилось главным побудительным мотивом подготовки данного учебного пособия, призванного соответствовать последним достижениям историко-философского знания. Оно выполнено на основе многолетнего чтения автором курса лекций по «Немецкой классической философии», переименованного ныне в курс под названием «Немецкий идеализм: от Канта до Гегеля». Были использованы результаты научно-исследовательской работы по данной тематике, многочисленные материалы, подготовленные и собранные автором как участником международных конференций, кантовских и гегелевских конгрессов, кантовских чтений на родине философа в Калининграде, а также тексты, опубликованные в российском журнале «Кантовский сборник» и на сайте kant-online.ru Института им. И. Канта при Балтийском федеральном университете.

При написании пособия в той или иной мере были учтены и использованы материалы прежних научных и учебных изданий автора, посвященные немецкой философской традиции XVIII – XIX вв. Так, еще в 1999 г. был опубликован первый в отечественной философии глоссарий по немецкой трансцендентально-критической философии, в котором раскрывалось содержание основополагающих понятий и главных работ ее основных представителей – И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля [64]. В 2004 г. к 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Канта вышла работа, в которой подробно анализируются главные труды и основополагающие идеи немецкого мыслителя [22]. В 2008 г. опубликован курс лекций «Немецкая трансцендентально-критическая философия (середина XVIII – первая треть XIX в.)» [65]. И наконец, в 2014 г. вышло пособие под названием «Г. Гегель: от “Феноменологии духа” к “Энциклопедии философских наук”», посвященное переосмыслению основного содержания, места и значения первой крупной гегелевской работы («истинного истока и тайны» его философии) «Феноменология духа». Здесь же показаны особый системный статус и системная функция «Феноменологии духа» в учении Гегеля, выявлены наиболее актуальные и имеющие современное звучание идеи этой работы, ее классические и новейшие интерпретации [71].

Бурное развитие современного историко-философского знания и таких его отраслей, как кантоведение и гегелеведение, ставит в качестве фундаментальной задачу обобщения всех полученных в данной области результатов. Кантоведение выдвигается сегодня на самые передовые рубежи в мировой философской науке. В свете этих достижений требуется создание новых обобщающих работ системного характера, в том числе и учебных пособий нового типа, широко освещающих суть и значение учения Канта и его ближайших последователей.

В данном пособии по курсу «Немецкий идеализм: от Канта до Гегеля», изучаемому на философском отделении факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, рассматривается один из наиболее сложных и значимых периодов в развитии западноевропейской философской мысли, представленной Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и другими мыслителями. Важность и актуальность обращения к этой ставшей уже канонической философской эпохе продиктованы не только чисто учебными целями, но и необходимостью профессионально-академического усвоения этого поистине «золотого пласта» европейской интеллектуальной традиции. Не отрицая факта автономной целостности и самодостаточности данной философской эпохи, ее вневременной значимости и ценности, мы должны в то же время считать необходимым ее осмысление и для понимания общекультурной и общеполитической ситуации, сложившейся в новейшей философии последней трети XX – начале XXI в. Эпатируя антикантовскими и антигегелевскими настроениями, заявляя о резком разрыве с философской классикой, эта традиция, тем не менее, оказывается генетически тесно связанной с классикой, так как именно ее парадигмы во многом определили облик большинства направлений современной западной философии.

С учетом того что многие идеалы и ценности, веками составлявшие ядро «европейского человечества» (вера в разум, прогресс, свобода и достоинство личности, гуманизм и т. д.) и обеспечивавшие социокультурное единство и целостность западного мира, были наработаны и закреплены в европейской ментальности именно философской классикой, высшим достижением которой и стала немецкая философия конца XVIII – первой трети XIX в., следует признать очевидной невозможность постижения вне рамок этой традиции европейских социокультурных реалий, в том числе и ряда информационных новаций и технологий.

При подготовке данной работы автор учитывал, что в рамках немецкого идеализма конца XVIII – первой трети XIX в. был сформирован качественно новый облик философии, характеризующейся высокой степенью обобщенности и рассчитанной на узкий круг хорошо подготовленных читателей. Здесь были созданы чрезвычайно трудные для усвоения специальные философские произведения, изобилующие крайне абстрактными концептами; некоторые из них вообще впервые вводились в научный оборот, другие же претерпевали радикальную трансформацию, приобретая необычный и даже одиозный характер. Все это потребовало экспликации основополагающих идей и терминов данного направления в философии, разъяснения их смысла и основного содержания, что и было сделано автором в данном пособии.

Изучение дисциплины «Немецкий идеализм: от Канта до Гегеля» предполагает:

- а) выявление специфики немецкого идеализма конца XVIII – первой трети XIX в. как высшего и завершающего звена в развитии новоевропейского рационализма и философской классики;
- б) анализ этапов в творчестве основополагающих представителей данной эпохи развития философии в Германии: Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля;
- в) определение сущности и основного содержания главных работ и фундаментальных понятий немецких мыслителей, анализ классических и новейших интерпретаций их идей;
- г) обоснование значения, места и роли немецкого идеализма XVIII – первой трети XIX в. в истории западноевропейской философии и духовной культуры.

Преимущественное внимание при изложении материала учебного пособия было уделено рассмотрению главных идей и работ, репрезентирующих основное содержание *теоретической философии немецких мыслителей*. Этическая, эстетическая и политическая проблематика освещается в соответствующих курсах по этике, эстетике, социальной философии и политологии, также изучаемых на философских отделениях университетов, что, впрочем, не означает отсутствия авторского внимания и к этим вопросам, просто излагае-

мым в тексте пособия менее подробно. Автор посчитал также приоритетными изложение и анализ идей Канта и Гегеля как мыслителей, идеи которых оказали наибольшее воздействие на последующую философскую традицию, а также в связи с их наибольшей вовлеченностью в современный философский дискурс.

Введение

Немецкий идеализм конца XVIII – первой трети XIX в. Его место, роль и значение в истории мировой философии и культуры

Прежде чем перейти к выявлению специфических особенностей данной философской традиции, следует хотя бы вкратце охарактеризовать ряд новых подходов к ее пониманию и трактовке в современной философской литературе. Это тем более важно, что сложившиеся вокруг немецкой классической философии еще в советские времена стереотипы и штампы и сегодня продолжают воспроизводиться уже в новейших учебных пособиях.

1. Первый из них касается самого *названия данной традиции*, т. е. ее своего рода идентификационной метки. По словам российской исследовательницы М. Ф. Быковой, само «выражение «немецкая классическая философия», становится весьма проблематичным и требует уточнения» [40, с. 212–213]. Впервые данное словосочетание ввел в научный оборот Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886). Затем оно перекочевало почти во все учебники истории философии и стало образцовым для учебных курсов, основательно закрепившись и в советской литературе. В немецкую классическую философию Энгельс включал, однако, не только идеалистические системы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, но и материалистическое учение Фейербаха. Именно он, по словам того же Энгельса, существенно превзошел всех своих предшественников, став своего рода «посредствующим звеном» между философией Гегеля и теорией классиков марксизма. В таком (энгельсовском) понимании немецкая классическая философия читается и сегодня, воспроизводя имманентно заложенное в нем идеологически ангажированное толкование самого ее значения в качестве непосредственного теоретического источника марксистско-ленинской философии. Таким образом, это отнюдь не нейтральный описательный термин, а термин, который несет серьезную идейную нагрузку.

Однако он не везде использовался одинаково успешно [40]. Например, в немецкоязычной и англоязычной традициях многие десятилетия было принято говорить не о классической немецкой философии, а о немецком идеализме или метафизическом идеализме. Как в современной Германии, так и в России, где особенно интенсивно ведутся исследования данного этапа развития философской мысли, почти единодушно признают, что введенный марксизмом термин «немецкая классическая философия» крайне неудачен еще и потому, что сами представители данной традиции никогда так себя не называли. Более того, при таком подходе из нее выпадают важные фигуры, во многом определявшие интеллектуальный климат первой четверти XIX в. в Германии и других европейских странах. В нее не попадают многие непревзойденные классики немецкой мысли – Лейбниц, Якоби, Ф. Шлейермахер, наконец, Гёте и Шиллер, Шопенгауэр и др. Следует признать, что наиболее адекватным и отвечающим современному уровню развития философской науки термином для обозначения данного этапа в развитии западноевропейской мысли является «немецкий идеализм второй половины XVIII – первой трети XIX в.». Именно под таким названием и читается сегодня данный курс студентам-философам в Белорусском государственном университете.

Нельзя, однако, не упомянуть в этом контексте справедливое замечание уже упоминаемой ранее М. Ф. Быковой, которая отмечает, что ассоциирование немецкой классики с идеализмом вызывает ряд серьезных проблем, связанных с укоренившимся в отечественной философской литературе негативным отношением к самому термину «идеализм» [40, с.

215]. Его пренебрежительно-негативное истолкование и употребление без учета исторического и интеллектуального контекста ведут к значительным заблуждениям и упрощениям, граничащим с ошибочными интерпретациями немецкой философской классики в целом и немецкого идеализма в частности.

2. Мифом, от которого также следует отказаться и который, тем не менее, по-прежнему сегодня часто воспроизводится, является тезис о том, что в немецкой философии начиная со дня смерти Лейбница (1716) и до публикации первого издания кантовской «Критики чистого разума» (1781) якобы вообще был провал и поэтому Канту пришлось создавать свое учение чуть ли не на пустом месте. Однако новейшие исследования [44] показывают, что середина XVIII в. в Германии была чрезвычайно интеллектуально насыщенной эпохой, а кантовская метафизика явилась ответом на длившуюся в стране в течение нескольких десятилетий дискуссию о статусе, роли и возможности этой метафизики. Без этой дискуссии понять действительно новый облик кантовской философии вряд ли представляется возможным. Другое дело, что имена ряда виднейших представителей данной эпохи, таких как Ф. Якоби, И. Г. Гердер, И. Гаман, И. Ламберт, М. Мендельсон, Т. Аббт, Я. Тетенс и др., почти не фигурируют в отечественной историко-философской литературе, особенно учебной. И это несмотря на то что многие из них еще задолго до Канта сформулировали целый ряд положений, приписываемых исключительно этому философу: идея об активности сознания, о субъективности пространства и времени, а также вопросы, касающиеся различения методов математики и философии, трактовки каузальности и трансцендентальной видимости. Все это, впрочем, вовсе не умаляет заслуг великого кенигсбергского мыслителя, сумевшего органично и новаторски переплавить многие идеи в единую систему и совершить легендарный «коперниканский переворот».

3. Неправомерна и попытка представить создателей философских систем (Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля) как единственно значимых ключевых фигур, аккумулировавших в своем творчестве все мыслительное содержание данной эпохи, рассматривая при этом всех остальных немецких философов XVIII в. не более чем как исторический фон [62, с. 208]. Для более адекватного понимания феномена немецкого идеализма следует отказаться от сосредоточения на достижениях только отдельных («базовых») лиц и перейти к рассмотрению сложных связей внутри довольно обширного интеллектуального сообщества тогдашней Германии. Кстати говоря, в современной России много уже сделано в этом направлении: осуществляются высокопрофессиональные переводы оригинальных текстов мало известных ранее авторов, издаются серьезные работы, в которых подробно анализируется их творчество [40, с. 208].

4. Следует упомянуть также и особенно упорно воспроизводимое в отечественных учебниках по философии, как, впрочем, и в отечественной философской литературе в целом, представление о *цельности и внутренней завершенности немецкого идеализма данной эпохи*. Речь идет и об установке на усмотрение *имманентной логики*, или, по словам П. В. Резвых, «прямой генеалогической преемственности» между созданными Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем концепциями [62, с. 209]. Приступив в самом начале 90-х гг. к работе над курсом «Немецкая классическая философия», автор также использовал эту схему, опираясь на имевшиеся тогда исследования известных советских авторов. Однако знакомство с новейшими научными разработками последних десятилетий, а также участие в многочисленных международных формах позволяет автору утверждать, что такая схема представляется сегодня слишком упрощенной и не соответствует действительному положению дел [40, с. 209], о чем более подробно будет отмечено при рассмотрении места Канта в традиции немецкого идеализма.

5. Во многом благодаря классикам марксизма в нашей философии прижилось и такое представление, что немецкую классику следует рассматривать исключительно как интел-

лектуальный эквивалент *Великой французской революции* или, как тогда писали, «немецкую теорию французской революции». Не отрицая наличия определенной связи между революционным характером тогдашней европейской истории и немецкой классической мыслью, следует тем не менее помнить, что главная книга Канта – «Критика чистого разума» (1781), в которой были фактически разработаны все основополагающие принципы его трансцендентально-критической философии, вышла в свет задолго до событий Великой французской революции (1789–1799). Не следует также забывать о том, как неоднозначно относились к этой революции и сам Кант, и его великие последователи. Достаточно вспомнить «Феноменологию духа» – эту раннюю работу Гегеля, в которой он, несмотря на юношеское преклонение перед революцией во Франции, не пожалел красок для описания «ужасных, роковых злослучий сознания после того, как его захватило упоение абсолютной свободы и ощущение общности воли». Исследования последних лет показывают, что немецкую философию этой эпохи следует рассматривать скорее как имманентный продукт внутреннего развития, как итог мощных интеллектуальных движений, разворачивавшихся в духовной жизни самой Германии, дальнейшим развитием ряда тех новых идей, которые были высказаны предшественниками Канта.

Характеризуя немецкий идеализм конца XVIII – первой трети XIX в., следует отметить, что это грандиозный этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли, представленный именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и их многочисленными сторонниками и оппонентами. Он представляет собой целую эпоху в развитии западноевропейской культуры и философии, хронологически охватывая чуть менее столетия интенсивных и чрезвычайно напряженных по своим результатам и важных по степени последующего воздействия интеллектуальных поисков. Это своего рода каноническая философская эпоха, сконцентрировавшая в себе потенциал всей западноевропейской метафизики от Платона до философии XVIII в. и потому навсегда внесенная в классический ареал человеческой мысли.

Немецкий идеализм конца XVIII – первой трети XIX в. представляет собой итог двухтысячелетней предшествующей философской традиции; высшее, завершающее звено в развитии новоевропейского философского рационализма и философской классики, которой присущи претензии на систематическую целостность и завершенность, убежденность в естественной упорядоченности мироустройства, наличие в нем гармонии и порядков, доступных рациональному постижению. В то же время это и тот исток, с которым оказывается генетически связана современная западная философия последней трети XIX – XX и XXI вв., ибо именно парадигмальные установки немецкой классики во многом предопределили облик большинства направлений, школ и течений неклассической и постнеклассической философии.

Интересующая нас философская традиция представлена целой плеядой гениальных личностей и оригинальных мыслителей, каждый из которых – это звезда первой величины и совершенно особый философский мир. При всем разнообразии развиваемых здесь идей и концепций попытаемся все же выделить и некоторые общие, присущие данной философской традиции черты.

Прежде всего следует отметить, что каждый философ после Канта, начиная выработку собственной концепции, во многом опирался на идеи своих предшественников. Так, трудно представить себе учение Фихте без его тесной связи с идеями Канта, хотя философия Фихте серьезнейшим образом отличается от учения великого кенигсбергца. Более того, судить о ней, игнорируя идеи К. Л. Рейнгольда, Г. Э. Шульце (Энесидема), С. Маймона, Ф. Г. Якоби и др., не представляется возможным. Точно так же обстоит дело и с учением Шеллинга, мало понятным без предварительного уяснения его органической связи с предшествующими ему идеями его учителя Фихте. Хотя опять же – у Шеллинга решаемые его предшественником задачи приобретают чуть ли не противоположное значение. Еще сложнее обстоит дело с уче-

нием Гегеля, которое не может быть непосредственно дедуцируемо из философии его предшественников, однако и он формулировал многие свои идеи и задачи, опираясь на взгляды Канта, Фихте и особенно раннего Шеллинга. Таким образом, при всем богатстве, уникальности и разнообразии идей и учений перечисленных выше немецких мыслителей можно все же выделить ряд существенных принципов, которых они придерживались на протяжении данного этапа развития.

Сходное понимание роли самой философии в обществе.

Все немецкие мыслители, по словам Н. В. Мотрошиловой [53, с. 304], веряли философии высочайшую духовную миссию – быть критической совестью культуры, осуществлять критическую рефлексию по отношению ко всем сферам человеческой жизнедеятельности. Неслучайно Гегель писал, что «философия есть современная ей эпоха, постигнутая в мышлении». Некоторые новейшие философы, особенно представитель американского неопрагматизма и оракул западного «популярно-демократического» понимания философии Р. Рорти, оспаривают сегодня эту претензию, считая, что Гегель и Кант «вообще воспринимали философию слишком серьезно» и что на деле она являет собой «только один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры». Однако эту точку зрения разделяют далеко не все представители современной европейской философии. Так, М. Фуко, восхищаясь Кантом и во многом разделяя его понимание роли и значения философии, полагал, что ее задача состоит в том, чтобы «диагностировать наши актуальные становления, пронизывающие эпоху как нечто межвечное, несвоевременное, актуальное». Немецким мыслителям второй половины XVIII – первой трети XIX в. во многом удалось «диагностировать» актуальные становления своей эпохи, сформулировать и закрепить в сознании людей идею о высочайшей культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии. В этом плане данная традиция и по сей день остается недостижимым идеалом, задающим высочайшую планку в стремлении дать завершающее осмысление этого мира в концептах.

Формирование качественно нового облика самой философии в виде разветвленной, тщательно разработанной в категориально-понятийном плане, специальной системы дисциплин, части которой тесно увязаны в единое целостное образование и характеризуются высочайшей абстрагированностью и обобщенностью.

В этом плане созданные в рамках немецкого идеализма учения крайне сложны для понимания и усвоения. Сами его представители объясняли эту особенность своих творений чрезвычайной сложностью рассматриваемых в них проблем, новой терминологией, необычной не только для широкой читательской публики, но и для философов вообще. Неслучайно Гегель писал, что «о нас идет слава как о глубоких, но часто неясных мыслителях», а Кант, характеризуя свою «Критику чистого разума», отмечал в предисловии к «Пролегоменам», что «книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна». Произведения данных философов никогда не были рассчитаны на широкий круг читателя. Это скорее специальные философские тексты, изобилующие крайне абстрактными дедукциями и невероятно сложными для понимания концептами: некоторые из них обозначаются из ряда вон выходящими и шокирующими словами: архаизмы, неологизмы, головокружительные этимологические изыскания, демонстрирующие, по словам Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «характерно философский род атлетизма».

Разработка диалектического метода, который открыл грандиозные возможности для применения к исследованию всех областей человеческой жизни: природы, общества, человека, познания, науки, культуры, нравственности и т. д.

Идеи диалектики красной нитью проходят через всю немецкую классику, обогащаясь и развиваясь от одного философского учения к другому. Наивысшую форму диалектического метода мы находим в философии Гегеля. Однако истоки диалектики, развиваемой в качественно иной по сравнению с гегелевской и порой в более интересной, чем у того,

форме, лежат в рассуждениях Канта, создавшего грандиозную антитетику чистого разума, или учение об антиномиях. Сегодня кантовскую трактовку диалектики стали все чаще противопоставлять тем ее версиям, которых придерживалось большинство его последователей. При этом отмечается, что для Канта она была не более чем «логикой видимости», а само наличие противоречий в разуме полагалось им как то, что должно с необходимостью быть устранено, тогда как для Фихте противоречия станут движущей силой и источником всякого развития вообще. Сама же диалектика в послекантовской мысли все больше приобретает характер глобального универсального метода. Интересно, что в этом контексте сегодня все чаще упоминается имя не Гегеля, а именно Фихте, которому приписывают роль основоположника всей традиции собственно немецкого идеализма XVIII – XIX вв. и разработчика ряда существенно новых диалектических ходов в философии [58, с. 178, 184]. Имеется в виду, в частности, метод дедукции, который впоследствии назовут спекулятивным, или диалектическим, методом (хотя это далеко не одно и то же).

Наличие ряда общих принципов в трактовке социально-философской и философско-исторической проблематики.

Несмотря на достаточно существенный разброс мнений в подходах и трактовках развития истории, всех философов этой традиции объединяет так или иначе гносеологический и социологический оптимизм. История рассматривается здесь как разумный процесс, который может быть исследован путем приложения к нему рациональных средств и критериев, т. е. с помощью арсенала научно-теоретических методов, позволяющих выявить логику его развития. Все немецкие философы-классики стремились обнаружить и выявить в истории некие регулярности, закономерности, которые указывали бы на так называемую истинную природу человека. На ее основе предполагалось затем выстроить соответствующие политико-правовые институты, которые бы не искажали эту природу.

Наряду с признанием положения о закономерном характере исторического процесса другим центральным мотивом немецкой философии этой эпохи стала выдвинутая еще просветительской мыслью идея о *прогрессе человечества* в ходе его истории. Прогресс мыслился здесь как поступательное движение, осуществляемое «согласно определенному плану природы» (Кант) или как «прогресс в осознании свободы», подчиненный логике развития абсолютного духа и направленный в сторону постоянного совершенствования человеческого рода (Гегель). Утверждения о едином субъекте исторического развития, а также попытки наделить историю универсальной конечной целью, а тем самым и имманентным смыслом, придав ей, таким образом, телеологический, одномерно-линейный характер, нашли свое окончательное воплощение в гегелевской концепции философии истории. В связи с этим следует акцентировать приверженность всех немецких классиков принципам свободы и гуманизма при рассмотрении человека и истории, что предполагало глубокий анализ тех трудностей, которые стояли на пути их воплощения в жизнь. Неслучайно именно обоснование этой свободы и поиски основополагающих вневременных основ человеческого существования станут для Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля конечной целью всех философских поисков.

Немецкий идеализм конца XVIII – первой трети XIX в. часто называют еще и *трансцендентально-критической философией* [65], потому что он обогатил человеческую мысль принципиально новым способом философствования, взяв в качестве особого, исходного его пункта сосредоточение всех интеллектуальных интересов в основном на гносеологической проблематике. В отличие от предшествующей философии, начинавшей с вопроса о том, *что* такое предмет, Кант – философ, с которого во многом берет отсчет данная философская традиция, – ставит вопрос о том, *как* происходит и *как* вообще возможно познание о предмете, каковы виды и специфические закономерности этого познания. Отталкиваясь в своих рассуждениях от рассмотрения познавательного процесса и установления границ его компетен-

ции, немецкие философы попытались всему и вся дать именно познавательную оценку. Само слово *трансцендентальное*, с помощью которого квалифицировали свою философию Кант, Фихте, ранний Шеллинг и ряд их современников, и означает исследование не предметов, а видов их познания, причем исследование этого познания а priori – до опыта, т. е. до того, как наш познавательный инструмент будет пущен в ход.

Исследуя диапазон познавательных сил разума, немецкие философы превращают его одновременно и в своего рода трибунал, все и вся ставящий перед своим судом, поэтому немецкая философия данного периода – это еще и *критическая* философия. Следует заметить, что из понимания философии как критики проистекают многие основополагающие установки современного философствования. Вряд ли будет преувеличением сказать, что именно от Канта ведет свое начало тот новый способ, своего рода новый этос, который вот уже на протяжении двух последних столетий стал достаточно важным и наиболее действенным и конструктивным способом философствования. Это идея немецкого мыслителя о том, что философия должна быть критической, или критикой в самом широком смысле этого слова – критическим вопрошанием о настоящем, когда философ не только перестает покоряться действительности, но и конструирует новые ценности, утверждая законодательный характер своей науки. Так будет понимать задачи философии и Ницше, который станет радикальным продолжателем критического дела Канта и его идеи понимания философии как законодательной философии. Идеи о единстве критической идеи и философии придерживаются и многие философы XX – XXI вв. В терминах кантианского словаря это критическое вопрошание о настоящем, о нас самих и есть попытка ответить на вечные вопросы о том, что мы можем знать, что мы должны делать, на что можем надеяться. Имеем ли мы сегодня мужество пользоваться собственным разумом? А ведь только с этого момента и только в этом случае главной установкой и главным способом существования философии становится критика, которая должна быть также и *утверждающей*, затрагивающей любое притязание на истину, познание и нравственность. Критическая функция философии означает преодоление настоящего, всего устоявшегося в нем, «переоценку всех ценностей» (хотя, разумеется, не в смысле их разрушения или отрицания, пусть даже и в мысли). Как отмечал виднейший французский философ конца XX в. Делез, суть критической работы философии состоит «в отыскании сил, приводящих в действие присвоение мира в качестве видимого, познаваемого, уже в самой своей явленности несущего некую ценность».

Таким образом, немецкий идеализм конца XVIII – первой трети XIX в. ни в коей мере не следует рассматривать только как совокупность теорий или пусть даже гениальных учений, созданных более двухсот лет назад и остающихся по-прежнему чрезвычайно важной составляющей постоянно прирастающего философского и общекультурного знания и сегодня. Один из доминирующих векторов последующего развития философии, многое из того, что и сегодня есть в ней «глубокого и истинного», является, по словам М. К. Мамардашвили, во многом лишь «осознанием действительных идей классической философии».

Осуществленный Кантом «коперниканский поворот» в философии, показавший, что все в мире в конечном счете обусловлено нашей познавательной способностью, радикально изменил статус философии, возводя ее в ранг фундаментальной неэмпирической, «базисной дисциплины», высшей формы авторефлексии культуры, осуществляющей анализ предельных оснований познания и деятельности людей и дающей рекомендации по совершенствованию налично-сущего эмпирического состояния. Более того, именно философия должна была теперь определять когнитивный статус всех других форм дискурса, придавая всем им, будь то наука, мораль или искусство, статус легитимности.

Тема 1. Имануил Кант (1724–1804). Развитие творческих взглядов мыслителя. Докритический период

1.1. Место Канта в традиции немецкого идеализма

В новейшей философской литературе все чаще звучит сегодня мысль о том, что Канта не следует, как это традиционно считалось, рассматривать в качестве основоположника немецкого классического идеализма и той исторической формы диалектики, с которой эта философская традиция обычно ассоциируется [58; 39]. Несмотря на то что последователи Канта при построении собственных философских учений действительно во многом отталкивались от его идей и придерживались ряда общих с ним и довольно существенных принципов, его все же *нельзя* ставить в один ряд с Фихте, Шеллингом и Гегелем. Для аргументации данного тезиса следует обозначить особый характер кантовского идеализма, который существенно отличается от взглядов вышеперечисленных философов. Достаточно показать, что сформулированный им «проект “реформы метафизики” был впоследствии отвергнут так называемыми немецкими идеалистами, которые в свою очередь осуществили “перерождение метафизики” на диалектической основе» [58, с. 178], поэтому «сегодня влияние Канта уже никак не связано с учениями, которые создавались под впечатлением его системы в конце XVIII в.» [39, с. 427]. Однако все это не означает, что в историческом рассмотрении мы можем игнорировать сформированную Кантом традицию, которая обозначается как «немецкий классический идеализм», т. е. совокупность философских учений самого Канта, а также Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Важно отметить, что кантовская реформа старой спекулятивной метафизики «сверхчувственного» и в самом деле предполагала радикальный разрыв со всеми ее схоластическими версиями и ориентацию на опыт и науку, в то время как в теоретических построениях его последователей мы обнаруживаем претензии на сверхопытное познание трансцендентного. Это становится возможным благодаря качественно иной по сравнению с Кантом трактовкой природы самого разума, который из обычной человеческой способности возводится в ранг субстанциальной основы мира. В соответствии с этим мы имеем (начиная уже с Фихте) дело с принципиально иной разновидностью, или формой, идеализма. На смену трансцендентально-критическому идеализму Канта, который никогда не отвергал ни объективного существования мира вне нас, ни чувственного познания, приходит «подлинный» (в чистом виде) идеализм Фихте и Шеллинга, которые начинают с устранения вещи в себе в ее кантовском значении. Суть же идеализма Канта состоит в том, что мы *не создаем* вещи, что они всегда *даны* нам в чувственном восприятии; от нашей же познавательной способности зависит только то, *как* они нам даны и *как* предметы нам являются. Любой предмет познания обязательно должен подчиняться всеобщим формам чувственности и рассудка как условиям возможности опыта относительно этого предмета. Только изучив эти всеобщие формы, мы сможем узнать что-то и о самом предмете возможного опыта. Но речь здесь идет только о *форме* нашего познания предмета, а не о его содержании, поэтому Кант всегда очень резко выступал против Фихте, позиционировавшего свое учение как «правильно понятую и единственно возможную форму» философии его великого предшественника.

Что же касается *диалектики* Канта (и прежде всего его учения об антиномиях чистого разума), ее ни в коей мере не следует рассматривать как источник марксистской и тем более гегелевской диалектики. Самому этому термину, как уже отмечалось во введении, он при-

давал исключительно негативный характер, трактуя диалектику как «логику видимости», а раздел «Критики чистого разума», озаглавленный Кантом «Трансцендентальная диалектика», представляет собой, по его же мнению, исследование именно иллюзий, в которые попадает разум при отсутствии у него дисциплины, предписанной критикой. По существу, здесь, в своей диалектике, Кант отвечает на вопрос о том, чего *не может* разум, хотя и хочет.

Несмотря на то что в ранних своих работах Гегель высоко отзывался о кантовских антиномиях, он всегда был в принципе против того способа их решения, который выдвинул Кант. Последний полагал, что наличие противоречий в разуме – это большая для него *опасность* и если их не разрешить, тот разрушит себя, впадая в столь ненавистный великому кенигсбергцу скептицизм. «Диалектическая» программа Канта и предполагала спасти целостность разума, преодолев наличие в нем противоречивой двойственности. Что же касается его последователей (опять же начиная уже с Фихте), то для них именно противоречие становится движущей силой развития, а сам процесс познания превращается, по сути, в переход от одного противоречия к другому путем их обнаружения и разрешения. В этом плане сегодня все чаще звучит все еще кажущаяся «крамольной» мысль о том, что подлинным основоположником немецкого классического идеализма конца XVIII в. следует считать вовсе не Канта, а Фихте, заслугой которого стала разработка целого ряда системообразующих принципов, впоследствии развитых и усовершенствованных Шеллингом и Гегелем. Следует отметить, что все сказанное выше ни в коей мере не принижает места и роли Канта в традиции немецкого идеализма, а, наоборот, лишний раз акцентирует уникальность его учения, благодаря которому философия обрела дух основательности и критической рефлексии.

1.2. Основные периоды творчества мыслителя: докритический, предкритический, критический и посткритический

Иммануил Кант родился в Кенигсберге, с которым была связана вся его жизнь. Там он окончил старейший в Пруссии университет (Альбертина) (1745), стал доцентом (1755–1770), профессором (1770–1801), ректором (1786 и 1788), там же он и похоронен. Философ оставил после себя огромное наследие. Судя по Полному академическому собранию сочинений Канта, издание которого было начато в Германии еще в 1900 г., оно занимает 29 томов: девять томов, опубликованных при жизни, фактически дублируются в изданном в России восьмитомном собрании сочинений (1994); четыре тома занимает эпистолярное наследие, насыщенное в том числе и философскими сюжетами; десять томов – это рукописные наброски по математике, физике, химии, физической географии, антропологии, логике, метафизике и философии морали, где два тома (21-й, 22-й) занимает последнее и незаконченное Кантом произведение *Opus postumum*, вокруг которого до сегодняшнего дня ведутся многочисленные споры и дискуссии; и, наконец, шесть завершающих томов – это лекционное наследие, главным образом тексты по логике, антропологии, физической географии, метафизике, философии морали и рациональной теологии. На русском языке, как уже отмечалось, опубликованы его шеститомное собрание сочинений (1963), восьмитомное (1994) и сочинения на немецком и русском языках в четырех томах (2006).

В интеллектуальной биографии Канта традиционно выделяли два периода – докритический и критический. Однако в последние годы в кантоведении принято более дробное деление его творчества, когда наряду с двумя вышеотмеченными различают еще предкритический и посткритический периоды. Хронологически это выглядит следующим образом. Первый из них – *докритический период* охватывает время с 1746 г. – даты написания первой, еще студенческой работы философа «Мысли об истинной оценке живых сил» и до конца 1760-х. Свое название он получил и потому, что по времени предшествует так называемому критическому периоду, но не только. Он и в содержательном плане в значительной мере отличается от критического, хотя многие кантоведы предостерегают сегодня против резкого их отделения друг от друга, в чем будет возможность убедиться при последующем (более подробном) их рассмотрении. Сам Кант говорил, что тогда он еще «не пробудился от догматического сна», оставаясь в лоне догматической метафизики, мало заботящейся о том, как разум дошел до тех знаний и понятий, которыми он пользуется. В сочинениях докритического периода еще не выработан характерный для последующего времени критический метод, а в центре философских интересов стоят натурфилософские и естественнонаучные вопросы – возникновение мироздания, причины землетрясений и ветров, старение Земли и др. Работы этих лет (главная из них – «Всеобщая естественная история и теория неба», 1755) проникнуты гносеологическим оптимизмом, верой в способность постигнуть то, что обычно представлялось недоступным познанию. Эпиграфом к творчеству этого периода могли бы стать слова самого же Канта: «Дайте мне только материю, и я построю вам из нее целый мир...».

Что касается *предкритического периода*, хронологически охватывающего 1770–1780 гг., то его часто именуют «периодом молчания» Канта. За эти годы он действительно не опубликовал ни одной работы, хотя оставил огромное количество набросков, без которых была бы невозможна его «Критика чистого разума». Кстати, ряд этих материалов был впервые опубликован на русском языке в книге: И. Кант «Из рукописного наследия» (2000).

Философия *критического периода* обычно датируется 1770 г., когда была написана последняя (четвертая) диссертация Канта «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира», считающаяся переходной от докритического к критическому периоду. Критическая философия Канта включает в себя три его «Критики» – «Критика чистого разума» (1781, 1787), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790) – и целый ряд менее крупных работ, в том числе «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783), «Основоположение к метафизике нравов» (1785), «Метафизические начала естествознания» (1786), «Религия в пределах только разума» (1793), «Метафизика нравов» (1797), а также трактаты и статьи, включая знаменитые «Спор факультетов» (1798), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) и др. Именно эти работы критического периода и в такой последовательности представлены в немецко-русском издании сочинений философа. Данный период называется критическим, потому что во всех сочинениях Кант исходит из требования, согласно которому каждое философское исследование должно основываться на критике или критическом исследовании нашей познавательной способности и тех границ, дальше которых не может простирается само знание. Метод проверки этой способности и есть критический метод, суть которого не в познании предметов и их свойств, а в исследовании самого познания и его видов – априорных условий возможности самого этого познания. Основное содержание идей Канта этого периода будет подробно раскрыто в последующих темах.

И наконец, *посткритический период* связывают с уже упоминаемым ранее последним текстом Канта *Opus postumum* (1796–1803), который он хотя и называл своим главным сочинением, таковым вряд ли может считаться, что объясняется незаконченностью произведения, а также состоянием здоровья Канта в эти последние годы его жизни. Здесь он обозначил две основные идеи: переход от метафизики к физике, еще ранее намеченный в «Метафизических началах естествознания», и идею трансцендентальной философии как метафизики и как завершенной системы. По словам профессора С. А. Чернова, который осуществил перевод *Opus postumum* на русский язык и снабдил текст подробными комментариями по поводу его основного содержания, истории создания и исторических судеб, «история рукописи продолжается» и сегодня.

1.3. Разработка натурфилософской и естественнонаучной проблематики в ранних работах Канта. Сущность космогонической гипотезы и ее роль в обосновании новой, немеханистической картины мира

Развитие Канта-философа начинается с разработки проблем естествознания и натурфилософии. Глубокое изучение им основных принципов естествознания стало своеобразной точкой роста для его философии. В лице Канта философия как бы откликнулась на все то новое, что рождалось в современной ему науке. Во многом благодаря этому он стал создателем философии нового типа и совершил целый ряд поворотных открытий уже в докритический период творчества. Так, с 1755 по 1756 г. для получения сначала должности доцента, а затем и профессора (которую он получит только в 1770!) Кант защитил три диссертации – «Об огне», «Физическая монадология», «Новое освещение первых принципов метафизического познания», – в которых исследует установленный Лейбницем принцип достаточного основания, переосмысливает его спиритуалистическую монадологию, пытается переосмыслить тогдашнее понимание пространства, вступает в спор о континуальности и дискретности материи и т. д.

Теоретической основой натурфилософии Канта стали механистические принципы, разработанные И. Ньютоном. Однако философ не собирается во всем следовать Ньютону; некоторые из его положений, особенно об абсолютности пространства, кажутся Канту попросту нелепыми. Уже в первой, еще студенческой работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) он ставит ряд вопросов, при решении которых далеко выходит за рамки ньютоновской механистической методологии и демонстрирует смелость и дерзость новатора. Прежде всего он решает чрезвычайно важный для всякого начинающего мыслителя вопрос о том, может ли он посягнуть на критику великих авторитетов, в частности вмешаться в спор картезианцев и лейбницианцев, выясняя правоту каждой из сторон. Философ проявил необычайную смелость и дерзость, продемонстрировав доверие к собственным творческим силам и вынося на суд разума многочисленные предрассудки, накопившиеся в естествознании того времени. В Германии XVIII в. много спорили по вопросу о мере сил, причем в основе спора лежал более общий вопрос – сохранять ли лейбницево понятие силы, которое отвергал Ньютон, считая, что оно противоречит современному естествознанию и возрождает основанное на аристотелевских взглядах средневековое понятие о субстанции. Спор, по сути, шел по вопросу об источниках движения. «Все философы до Лейбница, – пишет Кант, – придерживались мнения, что силу телу всецело сообщают извне, ею оно не обладает, когда оно находится в покое... Лейбниц же первый учил, что в теле имеется некая сущностная сила, которой оно обладает еще до протяжения» [1, т. 1, с. 63]. Кант спрашивает, есть ли в самих телах какая-то внутренняя, притом живая сила, существующая помимо внешних сил? Он ссылается на Лейбница, который страстно искал в мире импульсы внутреннего движения, считая, что тела движутся, с одной стороны, по законам механики, а с другой – изначально «заряжены» внутренним импульсом. Так через метафизику, чисто умозрительным путем Лейбниц пытался внедрить мысль о невозможности свести все в мире только к механике и ее принципам, что следует искать и другие типы закономерности в природе.

Канту импонировали эти идеи Лейбница, направленные против сообщения движения извне, но он переосмысливает и Лейбница, особенно его понимание силы как проявле-

ния внутренней психической активности. Он разрабатывает ряд чрезвычайно продуктивных идей, связанных со становлением новой немеханистической картины мира, согласно которой мир видится теперь живым и динамичным. Кант считает необходимым сделать таким и объяснение этого мира как в науке, так и в философии. Из чисто физической области спор постепенно перемещался в область методологии, изучения основных принципов исследования природы. Многие исследователи называют эту первую работу Канта трактатом о методе. И в самом деле, уже здесь он высказывает первые сомнения в основательности школьной метафизики, считая необходимым подвергать ее суду разума. В этом и заключается главное обаяние работы. В ней ощущается будущий пафос всей кантовской мысли, когда главное – это не мнения и авторитеты, а сила самого разума, бескомпромиссное стремление к поискам истины. В то же время мыслитель демонстрирует удивительное умение преодоления крайностей и односторонних точек зрения, способность не только вскрыть противоречие, но и проявить терпимость, дать новое решение, синтезируя истинное в воззрениях самых разных сторон.

В числе статей, написанных в русле натурфилософской и естественнонаучной тематики, следует назвать небольшое произведение с очень длинным названием (тогда это было модно в науке): «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения» (1754). Данная работа, написанная на конкурсную тему, объявленную Прусской академией наук, была опубликована в двух номерах «Кенигсбергского еженедельника». В ней Кант пришел к правильному выводу о том, что Земля при вращении испытывает некоторое замедление вследствие приливного трения вод мирового океана. Под воздействием приближения Луны, считал он, морские приливы перемещаются с востока на запад, т. е. в противоположном вращению Земли направлении, и тормозят его. Однако на конкурс эту работу Кант так и не подал, предполагая, по-видимому, что конкурсная комиссия ждет совершенно иного ответа. Так и вышло: победителем стал итальянский теолог, который дал отрицательный ответ на вопрос о том, претерпела ли Земля какие-либо изменения со времени своего возникновения, и следовал логике, согласно которой Земля движется так, как ее запустил господь Бог.

Еще одна работа этого периода – «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754). Процесс старения Земли не вызывает у Канта сомнения; все сущее возникает, совершенствуется и идет к гибели. Несмотря на ряд математических и физических неточностей, связанных исключительно с уровнем развития тогдашней науки, Кант продемонстрировал в них глубокое владение логическим методом, позволившем ему ответить на многие сложные естественнонаучные проблемы своего времени. Одновременно он показал и то, что его интересуют не только сугубо физические сюжеты, но и фундаментальные мировоззренческие и методологические вопросы. Он далеко уходит от господствовавшего тогда религиозного догматизма и чисто механистического объяснения природных процессов. Тем не менее вряд ли стоит искать в этих работах фундаментальных открытий. Скорее это был период, когда исследовались лишь отдельные вопросы, хотя и в свете основной темы того времени, универсальной космогонической проблематики, которая будет всесторонне рассмотрена и изложена им во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755). От попыток общего объяснения феноменов природы Кант постепенно переходит здесь к пониманию принципов и последних эмпирико-теоретических оснований происходящего в ней, т. е. от описания природы и ее общей истории к натурфилософии.

В первой части данной работы Кант попытается выстроить новую общую концепцию и картину мира, основанную на большом количестве естественнонаучного материала и удивительной способности мыслителя к его синтезу. Общей задачей его космогонии становятся поиски всеобщего закона, позволяющего объяснить один и тот же характер происхожде-

ния этого мира и связь всех его частей по принципам одной большой системы. Кант так и напишет, что главным замыслом его работы стало «найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений» [1, т. 1, с. 117]. На самом деле философ далеко выходит за пределы принципов механицизма, выстраивая динамичный, подвижный и исполненный живых сил и тенденций мир. Именно идея возникновения мира, его становления и стала тем общим принципом, с помощью которого он осуществил «философское» объяснение природы. В работе высказывается множество гениальных идей и догадок, в том числе и идея о системном устройстве мироздания, позволившая Канту сделать ряд интересных выводов относительно устройства Солнечной системы, о существовании в ее рамках пока неизвестных людям планет и т. д.

Собственно космогоническая гипотеза изложена во второй части трактата, которую философ озаглавил «О первоначальном состоянии природы, образовании небесных тел, причинах их движения и связи их между собой как звеньях системы». Она представляет собой «попытку истолкования строения и механического происхождения всего мироздания исходя из принципов Ньютона». В отличие от ряда космогонических гипотез, выдвинутых в 40–50-е гг. XVIII в. английскими и французскими учеными, кантовскую гипотезу принято рассматривать как наиболее масштабную и основательно проработанную даже по сравнению с ньютоновской. Помимо вопроса о физическом строении Вселенной он поставил вопрос о ее происхождении и развитии, а также о направлении этого развития. Неслучайно философ с самого начала пытается выяснить, как под воздействием чисто механических причин из первоначального хаоса материальных частиц могли образоваться наша Солнечная система, небесные тела и звездные миры. По Канту, для космогенеза были необходимы следующие условия: а) частицы первоматерии, отличающиеся друг от друга плотностью; б) действие двух сил – притяжения и отталкивания, благодаря которым из частичек первоматерии и возникли все небесные образования. Кратко это можно представить следующим образом: более плотные частицы (атомы) притягивали менее плотные, образовывались комья или ядра, вокруг которых группировались более легкие частицы. Благодаря силе отталкивания образовалось круговое движение вокруг ядра. Все больше и больше атомов притягивалось к ядру, увеличивая тем самым силу притяжения. Возникло огромное трение, а в результате его – пламя, огромный огненный шар. Так возшло Солнце. Однако сила отталкивания, противодействующая притяжению, препятствовала скоплению всех частиц в одном месте. Часть их в результате борьбы двух противоположных сил обрела круговое движение, образовав вместе с тем другие центры притяжения – планеты. Примерно таким образом, по Канту, возникли и спутники планет, причем во всех звездных мирах действуют одни и те же силы и законы. Возникновение мира – дело вечности; этот процесс уже никогда не прекратится. Пройдут еще миллионы веков, в ходе которых будут возникать и совершенствоваться новые миры, а старые будут гибнуть, как гибнут все живые организмы. Разумеется, многое в гипотезе Канта не соответствует положениям современной науки, прежде всего его идея об образовании Солнечной системы из холодных, рассеянных частиц вещества. Однако все исследователи единодушны в оценках, когда говорят о главной философской идее трактата – идее историзма, развития в понимании мира, которая незыблема и сегодня.

В третьей части трактата, «содержащей в себе основанный на закономерностях природы опыт сравнения обитателей различных планет», Кант высказал еще одну интересную, но редко упоминаемую в литературе о нем гипотезу. Он задается здесь вопросами: единственные ли мы, люди, мыслящие существа во Вселенной; можно ли предположить, что есть разумные обитатели на каких-то других планетах? Размышляя над этими вопросами, он высказывает интересные догадки: большинство планет нашей системы, несомненно, обита-

емо; свойства материи, с которой необходимо связаны разумные создания на планетах, определенным образом отражаются на их духовных способностях. Более того, Кант даже показывает, как должны выглядеть обитатели разных планет по сравнению с жителями Земли. Здесь же он говорит, что по истечении времени, предписанного нам для проживания на Земле, может начаться межпланетная жизнь человечества.

Заканчивается третья часть, как и книга в целом, замечаниями Канта относительно природы человека и его истинного предназначения. При этом данный фрагмент текста удивительно перекликается по духу с заключительными строками более поздней работы мыслителя («Критики практического разума»), составившими ему бессмертную славу. Речь идет о «двух вещах, наполняющих душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – *звездном небе надо мной и моральном законе во мне*». Здесь философ также вспоминает о «виде звездного неба в ясную ночь», который доставляет удовольствие только благородной душе и который заставляет заговорить скрытую познавательную способность бессмертного духа. Он говорит, что земной шар одновременно и «несчастен», и «счастлив», так как населяющие его мыслящие существа и жалки, и величественны, ибо, с одной стороны, они обуреваемы тщеславием, а с другой – им «открыт путь к достижению блаженства и величия, бесконечно возвышающихся над теми преимуществами, которых способно достичь наивыгоднейшее устройство природы на всех небесных телах!» [1, т. 1, с. 261–262].

Данная работа станет важным звеном для становления философских взглядов мыслителя; как образно выразился Ф. Энгельс, космогоническая гипотеза Канта «пробила первую брешь в метафизическом способе понимания мира», т. е. представлении о нем как о совокупности готовых, законченных процессов. К критике этого метафизического способа мышления мы и переходим.

1.4. Проблемы метафизики в докритический период творчества Канта и начало формирования критической методологии

Еще задолго до работы над «Критикой чистого разума», главной темой которой выступает метафизика, Кант размышлял о проблемах метафизики и метафизического метода, о его соотношении с методами математики и опытного естествознания, о способности нашего мышления (в виде чистого логического понятия и умозаключения) выразить и постичь структуру действительного мира. С 1755 по 1766 год он пишет ряд работ по этой тематике.

Философ начинает с критики современной ему метафизики в ее вольфовско-лейбницевском варианте, с критики ее исходного принципа – отождествления мышления и бытия, а также ее методологии, в качестве которой использовались принципы формальной логики. Эта логика, по сути, смешивала логические и реальные основания, утверждая, что логическое отношение основания и следствия равнозначно реальному отношению причины и следствия и что логическое основание и следствие связывают вещи и явления таким же образом, как понятия и суждения. Кант приходит к выводу о несовпадении между реальными и логическими основаниями, четко различая *основания бытия* (самого реального мира) и *основания познания*. Именно в это время намечаются его первые сомнения в том, что порядок идей всегда совпадает с порядком вещей; с другой стороны, он чрезвычайно высоко оценивает опытное естествознание и использует его результаты и выводы в качестве отправного пункта для критики формальной логики и ее основных принципов.

В 1762 г. он пишет работу «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», где ставит под сомнение ряд положений формальной логики, характеризуя ее как «колосс, голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины». Определяя метафизику самым трудным из всех видов человеческого понимания, он считает, что она до сих пор так и не была «написана» во многом из-за того, что ее орудием был силлогизм, раскладывавший мир на ряд умозаключений разума. Но разве таков реальный путь познания, спрашивает он и отмечает бесполезность теории силлогистики в деле отыскания истины. «Ложным мудрствованием» назовет он все, кроме первой фигуры силлогизма. Здесь же он сформулирует два чрезвычайно важных для последующих его изысканий выводы:

- понятия возникают из суждений и умозаключений, а не наоборот (вывод будет крайне важен при поиске чистых рассудочных понятий в его трансцендентальной аналитике);
- абстрактное мышление обладает таинственной силой, делающей возможным составлять суждения и способной превращать наши представления в предмет мысли, конструируя тем самым предмет познания.

В 1763 г. Кант издает «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин». В этой работе он продолжает критику формальной логики и ставит новую для себя проблему – реальности противоположностей. Философ формулирует идею *о различии между логическими и реальными противоположениями*: так, в логике полагание А включает в себе логическое уничтожение не-А и как результат получается «чистое ничто». Совсем по-другому дела обстоят с реальной противоположностью, когда речь идет не о понятийных признаках, а о противоположности «сил». Скорость, к примеру, может быть снята другой скоростью, равной ей по величине, но противоположной направленности; в результате мы получим покой – вполне определенную величину, а не ничто. Что касается математики, то она рассматривается Кантом как наука, которая давно оперирует понятием реальной противоположности, на которую указывает знак «минус». Философия, по мнению Канта, должна перенять у математики некоторые методологические принципы. Речь не идет, однако, о каком-либо возрож-

дении геометрического метода или о внешнем подражании стройности математических рассуждений. Кант говорит о необходимости использования понятий этой науки, в частности понятия «отрицательной величины», в котором, несмотря на невозможность его логического доказательства, находит свое выражение реальная противоположность. Реальное основание, по Канту, – это самостоятельное, качественно-своеобразное отношение, не исчерпываемое чисто логическим отношением; более того, оно даже не может быть выражено последним. Так как метафизика стремится быть учением о реальных основаниях, то ее метод не может быть тождествен методу силлогистики, а логика в принципе не способна отразить реальные отношения вещей.

Еще одна важная работа в плане критики предшествующей метафизики и ее методов – «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). В этой работе, удивительной по литературной форме и стилю, Кант уже не просто настаивает на необходимости теоретической проверки метафизики и ее основных положений, но и юмористически обыгрывает все ее понятия и дефиниции. Однако за юмором здесь скрываются серьезные размышления мыслителя по поводу высочайших духовных проблем человечества. При этом своего рода карикатурой всякой метафизики сверхчувственного Кант выбрал шведского мистика Сведенборга. Главным выводом данной работы становится идея Канта о том, что всей силлогистики недостаточно для того, чтобы дать понимание реального основания вещей. Критикуя современную ему метафизику, строящую воздушные замки в мире идей, «грезящую в области разума» и игнорирующую эмпирический материал, Кант считает, что единственным критерием реальности всех умозаключений является точнейшая и терпеливейшая проверка опытных данных. Для него не существует мира духов и всех задач, относящихся к предметам по ту сторону опыта. Метафизика должна стать наукой не о вещах сверхчувственного мира. «Без чего можно обойтись, я теперь знаю», – скажет он. Она должна определить границы самого человеческого разума, стать исследованием «посюстороннего», а не потустороннего мира.

Заключительным аккордом докритического периода творчества Канта принято считать его письмо к М. Мендельсону от 8 апреля 1766 г., в котором он, с отвращением характеризуя «напыщенную тенденциозность целых томов метафизики», пишет о необходимости снять с нее догматическое одеяние и повернуть необоснованные воззрения к «скептическому рассмотрению». В этом письме он заводит речь о необходимости нового определения *метода* метафизики, который бы превратил ее в действительную науку.

Первую формулировку основополагающих принципов критической философии Канта и его непосредственный переход к критицизму мы находим в диссертации на тему «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Здесь он впервые высказал ряд идей, которые получают подробное освещение и развитие в «Критике чистого разума». Речь идет, в частности, о дуализме вещи в себе и явлении, пространстве и времени как о формальных принципах чувственно воспринимаемого мира, о понятиях чистого рассудка, которые, по Канту, хотя и не имеют врожденного характера, но и не истекают из опыта. Здесь же он делает вывод о возможности существования только науки о чувственных объектах.

В письме к М. Герцу от 21 февраля 1772 г., который и рецензировал эту диссертацию Канта, философ фактически обозначит и план, и постановку основополагающего вопроса «Критики чистого разума» о том, *что* убеждает познание в его объективной значимости, и даст новое определение целей и задач метафизики как трансцендентальной философии. Однако до опубликования его главного труда пройдет еще девять лет напряженной работы.

Тема 2. «Критика чистого разума» Канта: структура, основные задачи и историческое значение работы. Кантовская концепция научного знания

2.1. Основной смысл дискуссий в европейской философии о месте «Критики чистого разума» в кантианском наследии

Центральной работой Канта, оказавшей системно-формирующее воздействие на развитие всей последующей идеалистической традиции в немецкой философии, включая неокантианство, стала «Критика чистого разума». Выяснение философско-эвристического статуса данной работы началось еще при жизни мыслителя, однако наибольший резонанс здесь пришелся на конец XIX – первую треть XX в. Речь идет о постановке проблемы первенства одной из кантовских «критик» – «Критики чистого разума» или «Критики практического разума» в рамках так называемой Марбургско-Баденской дискуссии. Так, марбургцы (Коген, Наторп и др.), сделав исходным пунктом своего философского развития теоретическую философию (гносеологию) Канта, настаивали на решающей роли первой критики. В самой этой критике главное место они уделяли трансцендентальной логике и выражающему ее сущность трансцендентальному методу Канта, в соответствии с которым ими была принята грандиозная попытка трансформации всей кантовской философии и превращения ее в логику чистого познания. В отличие от марбургцев представители Баденской школы неокантианства во главе с Виндельбандом и Риккертом исходили в понимании духа кантовской философии из ведущей роли «Критики практического разума» и опирались на исследование теории ценностей и наук о культуре. При этом они полагали, что заслуги Канта в области этики и теории ценностей не менее велики, чем в гносеологии, и что только его интерес к нравственно-аксиологической проблематике и те трудности, с которыми он столкнулся на пути их решения, побудили его написать «Критику чистого разума». Акцентировалось и то, что замысел «метафизики нравственности» возник у Канта еще в 1760-х годах, т. е. задолго до формирования его гносеологических интересов, которые якобы во многом оказались подчинены нравственным исследовательским установкам. В трактовке баденцев философия должна была превратиться в нормативное учение о ценностях, основанное на оценочных суждениях и познании должного. Само понятие «ценность» было очень близко здесь по своему значению к понятию «нормы» – в духе кантовских априорных форм, с помощью которых формируются мир научного познания и культура в целом.

Уже в XX в. ряд мыслителей вновь возвращается к предмету этого спора, пытаясь выйти за рамки Марбургско-Баденской полемики. В большинстве новых интерпретаций хотя и отводилось «Критике чистого разума» центральное место в учении Канта, но предполагалось рассматривать ее в неразрывной связи с двумя его другими «Критиками», акцентируя глубокую и органическую взаимосвязь всех трех фундаментальных трудов мыслителя. Несколько особняком располагалась в этих дискуссиях интерпретация Хайдеггера, согласно которой, несмотря на признание ведущей роли «Критики чистого разума», саму эту работу он призывал рассматривать как текст, не имеющий ничего общего с проблемами гносеологии. С его точки зрения, первая «Критика» является на деле попыткой немецкого мыслителя разработать основы метафизики в качестве фундаментальной онтологии. Иначе говоря, отправным пунктом его интерпретации становится тезис о том, что в книге Канта речь идет

главным образом об онтологической проблематике. При этом Хайдеггер упоминал имена философов, вышедших из Марбургской школы неокантианства (Н. Гартман, Х. Хаймзета и др.), которые якобы еще до него обозначили мощный метафизический и онтологический мотив в кантовской философии, существующий в ней наряду с теоретико-познавательной проблематикой. Интерпретации такого рода демонстрируют нам «новое» отношение современной философии к классической традиции, когда предпринимаются «дерзкие рейды» в историю философии и оживляются те моменты классического опыта, которые могут быть использованы для легитимации собственной позиции.

2.2. Сравнительный анализ первого и второго изданий работы «Критика чистого разума». Стил, структура и краткая история ее переводов на русский язык

«Критика чистого разума», посвященная определению и оценке источников, принципов и границ научного знания, была опубликована Кантом в двух изданиях (1781, 1787), причем издание 1787 г. в текстуальном плане существенно отличалось от предыдущего, на что впервые обратили внимание еще Шеллинг и Якоби. По этому поводу в истории философии зафиксировано несколько различных объяснений, в частности нелепые и даже грубые выпады Шопенгауэра, обвинившего Канта в том, что во втором издании тот скрыл и затемнил свои прежние основные убеждения, испав из страха перед читателями смысл собственных открытий. Недостаточно достоверно выглядят здесь и суждения Хайдеггера. Он полагал, что во втором издании Кант отступил от сделанного им в первой версии «Критики чистого разума» открытия, «перетолковав» и «оттеснив в пользу рассудка» роль и значение трансцендентального воображения, преподав, таким образом, совершенно по-новому трансцендентальную дедукцию.

Существует соответствующее объяснение и самого Канта, которое он дал в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». Философ писал, что во втором издании он воспользовался случаем, чтобы по возможности «уменьшить затруднения и неясности при оценке книги»; в то же время в самих положениях и доказательствах, а также в форме и обстоятельности плана сочинения он не нашел ничего подлежащего изменению: «Я попытался в настоящем издании сделать улучшения, которые должны устранить, во-первых, недоразумения в эстетике, особенно в понятии времени; во-вторых, неясности в дедукции понятий рассудка; в-третьих, мнимый недостаток очевидности в доказательствах основоположений чистого рассудка и, наконец, в-четвертых, недоразумения по поводу паралогизмов, в которых я упрекаю рациональную психологию. Изменения, произведенные мной в изложении, простираются только до этого места (именно только до конца первой главы “трансцендентальной диалектики”, но не далее)». Кант говорит и о некоторой потере, связанной с этими улучшениями, которую, однако, была призвана восполнить большая понятность изложения. Таким образом, философ тщательно отредактировал и дополнил текст книги главным образом в связи с появлением в печати замечаний по поводу трудностей его понимания.

По мнению же Кассирера, основным побудительным мотивом к переработке Кантом текста первого издания стала рецензия И. Гарве-Федера, вынудившая его со всей строгостью и резкостью отделить свой трансцендентальный идеализм от идеализма психологического, переместив при этом центр тяжести с трансцендентальной аналитики субъективной дедукции на «объективную дедукцию». Кант показал тем самым, что главный вопрос всей «Критики чистого разума» состоит в том, как и при каких условиях возможен предмет опыта, а не как возможна сама «способность мыслить». Поскольку сам философ писал об этом еще в предисловии к первому изданию, можно вполне согласиться с Кассирером, который отвергает какие-либо «отступления» со стороны Канта от ранее сформулированной им точки зрения.

Во второй половине XX в. философы не раз поднимали вопрос об аутентичности второго издания и необходимости возврата к первоначальной версии работы образца 1781 г. Основной предпосылкой такой идеи было, по-видимому, то обстоятельство, что читающий мир действительно долгое время знакомился с текстом книги лишь по второму ее изданию. Неподдельный интерес к тексту первого издания можно объяснить естественным стремлением философски образованного читателя проникнуть в глубины лаборатории кантовской

мысли, проследив процесс вызревания его понятийной систематики, постоянно приобретавшей все более строгие и отчеканенные формы. Сегодня как в новейшей западной, так и в отечественной философии имеет место вдумчивый компаративный анализ обеих версий указанной работы. И все-таки именно второе ее издание считается наиболее полным и совершенным, и при изучении философии Канта обычно принимают во внимание именно его. Первое же переиздается крайне редко и исследуется сравнительно узким кругом специалистов [3, с. 546], хотя в большинстве публикаций «Критики чистого разума» в нижней части страниц приводятся соответствующие строки из первого издания.

Особенности стиля «Критики чистого разума». Обусловливаются они тем, что начиная с 1770–1780-х гг. происходит глубокое и решительное изменение в манере письма философа. Свободный полет воображения, интеллектуальная грация и остроумие, которыми так отличались его работы докритического периода – «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766), – сменяются более строгим и даже тяжеловесным изложением, отличающимся излишне «школьной» серьезностью, точностью терминологии и жестким членением понятий. Сам Кант прекрасно осознавал трудности его текста для восприятия, о чем свидетельствует завершающая часть его предисловия к первому изданию, где он пишет, что «читатель имеет право требовать прежде всего *дискурсивной* (логической) ясности *посредством понятий*, а затем также *интуитивной* (эстетической) ясности *посредством наглядных представлений*, т. е. примеров или других конкретных пояснений». Однако сам он представлял главной целью достижение первого рода ясности – ясности, которая «случайно была причиной того, что я не мог в достаточной степени удовлетворить второму, правда, не столь строгому, но все же законному требованию». Масштабы поставленной им задачи показались ему очень значительными и потому требующими даже в «сухом, чисто *схоластическом* изложении» весьма обширного объема сочинения. Так что Кант счел нецелесообразным «еще более расширять его примерами и пояснениями, которые необходимы только для *популярности*, между тем как моя работа не может быть приспособлена для широкого распространения, а настоящие знатоки науки не особенно нуждаются в этом облегчении». Более того, Кант не захотел рассеивать внимание читателя на отдельных ярких деталях, примерах и способствующих ясности средствах, опасаясь, что это помешает «обозревать целое» и «своими слишком яркими красками» затемнит... «построение системы». Таким образом, выбор стиля был сделан Кантом совершенно осознанно.

Структура «Критики чистого разума». В качестве эпиграфа к своей работе, добавленного уже ко второму ее изданию, Кант выбрал слова гениального преобразователя наук Ф. Бэкона, считая себя продолжателем его великого начинания. Именно тот выступил в свое время с критикой схоластического разума и житейских предрассудков, потребовав проверять на опыте все положения, претендующие на истинность. Слова английского философа четко отражают суть кантовского исследования: «О себе самом мы молчим, но в отношении предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом и были уверены в том, что здесь закладываются основания не для какой-либо секты или теории, а пользы и достоинства человеческого...».

Далее работа включает в себя в качестве так называемых экзотерических (внешних) частей два чрезвычайно насыщенных по своему содержанию предисловия: к первому и ко второму изданиям. В *предисловии к первому изданию* Кант четко обозначил свой главный интерес, побудивший его написать эту работу, обрисовал состояние, в котором находилась тогдашняя метафизика, и обосновал необходимость «установления суда разума», который есть не что иное, как критика самого чистого разума. При этом он ясно показал, что понимает под этой критикой «не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*».

Что же касается более обширного *предисловия ко второму изданию*, то на примере судеб математики и естествознания философ обосновал необходимость революции в образе мышления метафизики или так называемого «коперниканского переворота», сущность которого состояла в том, что предметы должны согласовываться с понятиями, а не наоборот. Здесь же он обозначил главные задачи «Критики чистого разума», назвав ее «трактатом о методе, а не системой самой науки» и показав ее значение для превращения метафизики в подлинную науку. В эту же экзотерическую часть вошло и введение, основная проблематика которого подробно освещается в третьем вопросе данной темы.

Основное содержание самой критики включает в себя два главных раздела: 1) трансцендентальное учение о началах (элементах), занимающее большую часть книги и 2) трансцендентальное учение о методе. Этот сравнительно небольшой фрагмент текста указывал путь к построению всей системы трансцендентального идеализма, своего рода пропедевтикой к которой и была задумана «Критика чистого разума». В свою очередь трансцендентальное учение о началах подразделяется Кантом на две части – трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, членимую затем на два отдела – трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику, из которых первая рассматривается им как своего рода «логика истины», а вторая – как «логика иллюзий». Трансцендентальная аналитика, будучи самым главным в содержательном плане отделом всей критики, делится в свою очередь на аналитику понятий и аналитику основоположений, из которых первая включает метафизическую и трансцендентальную дедукцию, где Кант фактически решает главный вопрос «Критики чистого разума» о том, что может разум. Подробно содержание этих разделов представлено в последующих темах данного пособия.

И последнее, о чем обязательно следовало бы упомянуть при общей характеристике главной работы Канта, – это *краткая история ее переводов на русский язык*. Книга переводилась трижды. Первый перевод был сделан русским историком философии М. И. Владиславлевым (СПб., 1867) (был женат на племяннице Ф. М. Достоевского). Несмотря на то что опубликование труднейшего из произведений Канта стало действительным событием в духовной и культурной жизни России того периода, в тексте было много неточностей, ошибок и искажений терминов. Спустя тридцать лет Н. М. Соколовым был осуществлен новый перевод – сначала в двух томах (СПб., 1896–1897), а затем в одном (СПб., 1902). Поскольку Соколов не был профессиональным философом, в его переводе также имелись многочисленные ошибки и искажения. Задачу предоставить русскому читателю адекватный оригиналу перевод главного сочинения Канта выполнил выдающийся представитель русской религиозной мысли и один из основателей направления интуитивизма в философии Н. О. Лосский (Пг., 1915). Он учел опыт предыдущих русских переводов и использовал новый, очень добротный английский перевод книги, сделанный Майклджоном. Перевод Лосского выгодно отличается своим философским и научным уровнем, а также своей тщательностью и продуманностью.

Разумеется, с развитием философской мысли и совершенствованием культуры философского перевода в СССР этот подготовленный в начале XX в. текст не мог не быть пересмотрен в 60-е гг., когда в издательстве «Мысль» начала издаваться серия под названием «Философское наследие». Перевод книги был тщательно сверен с немецким оригиналом и исправлен Ц. Г. Арзаканьяном и М. И. Иткиным; ими были уточнены и некоторые термины [3, т. 1, с. 546–547]. Затем, уже в восьмитомном собрании сочинений Канта под редакцией Мотрошиловой (1994), текст «Критики чистого разума» был особенно тщательно сопоставлен с оригиналом и заново прокомментирован. Это же касается и последнего четырехтомного немецко-русского собрания сочинений Канта (2006), при подготовке которого в качестве оригинала для сверки и редактирования использовались перевод Лосского и издание сочинений Канта, осуществленное Прусской Академией наук. При сверке

были также учтены перевод «Критики чистого разума» на латинский язык Ф. Борна (1796), уже упомянутый английский перевод Майклджона (1930), итальянский перевод Д. Колли (1957) и французские переводы Барни (1912) и Тиссо (1845), хотя, сколь бы аутентичны они ни были, истинные исследователи творчества Канта пользуются в своей работе по преимуществу изданиями на языке оригинала.

2.3. Обоснование нового типа метафизики в «Критике чистого разума». Историческое значение работы

Главной темой всей «Критики чистого разума» выступает метафизика, а ее центральным вопросом является вопрос о том, как возможна метафизика как наука. Работа и начинается с исследования понятия «метафизика» и тех «судеб», которые она испытала при смене времен. Претендуя на роль «царицы наук» и высшей инстанции для решения проблемы «бытия» и «истины», метафизика до сих пор, как считает Кант, не достигла требуемой нормы достоверности, и в этом смысле с точки зрения самой ее истории она невозможна как наука. Однако, будучи необходима как «природная склонность», она, согласно Канту, не дает нам возможности отказаться от своих «проклятых» вопросов, поэтому философ сохранит за ней статус науки, но уже не как дисциплины о вещах сверхчувственного мира, а в качестве науки о границах человеческого разума. Таким образом, Кант радикально изменил представление о самом *предмете, сути и назначении метафизики*: она не должна была больше оставаться онтологией, т. е. рассуждать о бытии вообще, переходя от него к бытию отдельных конкретных вещей. В противовес всем предшествующим представлениям он предложил собственное видение философии, концентрирующееся вокруг теории познания: *что мы можем знать и как мы можем знать* путем изучения *способа* работы нашего ума. Таким критическим исследованием человеческих познавательных способностей и становится у Канта гносеология. Как уже отмечалось, в предисловии ко второму изданию он четко зафиксировал свою точку зрения, назвав ее «революцией образа мышления», «коперниканским переворотом», утвердившим в качестве исходного пункта не предмет познания, а специфическую закономерность самого познания, к которому и должна быть сведена определенная форма предметности. При этом и речи не могло быть о «субъективном» как индивидуальном и произвольном: сам разум и его необходимые, общие законы стали для Канта своеобразным гарантом объективности нашего познания.

В контексте понимания мыслителем сути «коперниканского переворота» становится эксплицитно-проясненным и само понятие *трансцендентального*, без которого невозможно уяснить суть кантовской философии и которое он использовал в качестве ее квалификационной метки. Это крайне архаичное схоластическое понятие было почерпнуто Кантом из философии Вольфа и его школы. Ее представители понимали под трансцендентальными те общие понятия и принципы, которые выходят за рамки аристотелевского списка категорий (транс – как выходящее за пределы чего-либо). Кант же использовал его в значении того, что объясняет возможность априорного знания (пространство и время, чистые понятия рассудка, или категории, и т. п.). Под трансцендентальным познанием он понимал познание, которое занимается не столько предметами, сколько *видами* нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным априори. Такого рода знание вообще не имеет эмпирического происхождения, но в то же время относится исключительно к предметам опыта, являясь условием его возможности.

Благодаря Канту метафизика из «царицы наук» должна была превратиться в «наиболее базисную дисциплину – дисциплину оснований» (Рорти), став «первичной» уже не в смысле «наивысочайшей», а в смысле «лежащей в основе». При этом у нее не остается ни особой области исследования, ни особого круга содержаний и предметов, которые бы имманентно принадлежали ей одной. Этот новый предмет, который теперь отошел к философии, и недоступный, по Канту, больше ни одной из наук, был образован в виде оснований познания. Направленная на них дисциплина – теория познания – приобретала соответственно еще более фундаментальный и незыблемый по сравнению с предшествующей метафизикой статус всеобъемлющей дисциплины, способной к открытию «формальных» характери-

стик любой области человеческой жизни. Более того, именно благодаря ей все другие дисциплины должны были приобретать теперь свою легитимность. Во второй половине XX в. тот статус философии, который она во многом приобрела благодаря «Критике чистого разума», подвергся многочисленным атакам – начиная с Хайдеггера и заканчивая Рорти, ставшего критиком самой идеи «теории познания», а также философии, в основе которой лежит занимающаяся «вечными вопросами» эпистемология.

На главный вопрос «Критики чистого разума» – о возможности метафизики как науки – Кант в заключительных разделах работы дал резко отрицательный ответ: *метафизика невозможна как наука* и не является ею в том виде, в котором она тогда существовала. Критика Кантом рациональной психологии, космологии и теологии, составлявших в совокупности существо прежней метафизики, показала ее научную несостоятельность в силу невозможности конститутивного применения идей разума, хотя, как указывают сегодня многие авторы, этот кантовский ответ о невозможности метафизики как науки не следует понимать слишком прямолинейно, так как невозможна она только в одном смысле – как трансфизика, т. е. как наука о сверхопытных вещах. В то же время как трансцендентальная философия, как система априорного синтетического познания о природе (метафизические начала естествознания) и как метафизика нравов (практическая философия) она не просто возможна, но и необходима.

До сегодняшнего дня философы полемизируют по вопросу об историческом значении «Критики чистого разума» и о вкладе Канта в развитие метафизики. Спрашивается: вынес ли он свой приговор в ее адрес (навсегда «похоронив ее») либо же сделал все, чтобы преобразовать ее и превратить, наконец, в подлинную науку, основанную на познании «чистых принципов» самого разума? Многие современники Канта восприняли «Критику чистого разума» как практически полное разрушение метафизики, поскольку его философия оказалась крайне критической как по форме (построению метафизики предшествовала критика самих ее возможностей), так и по содержанию. Будучи ядром всего кантовского учения, эта критика специфически повлияла на многие кантовские основополагающие тезисы и выводы, придав им чисто *отрицательное* звучание. Имеются в виду непознаваемость вещи в себе и невозможность применения к ней понятий чистого рассудка; невозможность конститутивного использования трансцендентальных идей; исключительно негативный смысл, вкладываемый Кантом в понятие диалектики в качестве «логики видимости»; противопоставление «вещи в себе» явлению, теоретического разума – практическому; невозможность рациональной психологии, космологии и теологии и т. д.

Кроме того, Кант в значительной мере лишил метафизику многих традиционно присущих ей тем и вопросов, сузив тем самым ее содержание. Многие исследователи вполне справедливо считают, что уже сама идея критики означала «смерть метафизики». И тем не менее, как это ни парадоксально, кантовская критическая философия открыла возможности для дальнейшего, более плодотворного развития метафизики. Отвергнув ее старую версию, Кант сохранил ее в качестве конечной цели всей философии. Обсуждая вопрос о возможности метафизики, он, по сути, развивает саму ее систему, отводя «Критике чистого разума» место пропедевтики к этой науке. Однако на деле данная пропедевтика оказалась скорее мощным фундаментом, нежели робким введением, составив достаточно внушительную часть нового здания метафизики. Сам Кант полагал, что его критика представляет «архитектонику», т. е. исходящий из базисных принципов полный план, с «ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания». Метафизика у Канта должна была охватить вполне определенную область познания, границы которой никогда уже не будут подвержены каким-либо колебаниям. Он совершенно искренне был убежден в том, что благодаря его реформе метафизика сможет за короткое время «достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовывать со своими целями – на дидактический манер, без малей-

шего расширения содержания». Источником познания здесь уже будут являться не предметы внешнего мира, а сам разум с его принципами. В результате после изложения основных законов последнего станут невозможны какие-либо новые открытия и метафизика будет приведена в неизменное состояние. По словам К. Фишера, «такого безопасного и хорошо определенного положения метафизика никогда не имела до Канта».

Очевидно, что само понятие метафизики благодаря кантовской критике предстало совсем не в том виде, в каком оно понималось в эпоху Просвещения. Критическое обоснование придало ей абсолютно новый характер. Поставив в центр философии теорию познания, превратив «метафизику» в нечто такое, что возникает именно из эпистемологии (а не наоборот, как это представлялось до него), Кант перенес тем самым центр тяжести из системы в метод. Вот почему решающей по значению, да и наиболее объемной частью всей его философии стало не доктринальное изложение, а основательное, систематически разработанное в плане архитектуры критическое введение в нее. В этом смысле между программными замыслами Канта и их действительным воплощением в жизнь заметен значительный и отнюдь не случайный дисбаланс. Его программа была весьма внушительной и предполагала разработку полного очерка метафизической системы в совокупности пропедевтики, «метафизики природы» и «метафизики нравственности». В реальности все оказалось иначе: основную ее часть составила развитая в трех грандиозных трудах пропедевтика, рядом с которой очень скромно выглядят те фрагменты, которые должны были выступить основными ее содержательными блоками. Очень схематичны по форме и уж совсем не обоснованы и декларативны кантовские рассуждения (в третьей главе трансцендентального учения о методе) под названием «архитектоника чистого разума». В ней Кант еще раз подробно излагает свой проект метафизики. Последняя в данном случае рассматривается им в качестве необходимого завершения всей культуры человеческого разума, как нечто, лежащее в основе самой возможности некоторых наук. Кант вновь акцентировал ее скорее негативный, предупреждающий заблуждения характер, ее роль в качестве своеобразной цензуры, обеспечивающей общий порядок и согласие в мире науки. В этом смысле он навсегда лишил метафизику того положения, на которое она так решительно претендовала в предшествующие периоды своей истории. И все слова о ней как о мировой мудрости, от ко то рой человеческий дух никогда не сможет отказаться, звучат малоубедительно. Скорее они отдают последнюю дань огромной эпохе в истории духа, которая так и не вернулась в силу того, что Кант нанес ей решительный, а может, и смертельный удар.

2.4. Кантовская концепция научного знания

Кратко и обобщенно суть кантовской концепции научного знания изложена во введении к «Критике чистого разума», хотя в широком смысле слова вся его трансцендентальная философия и есть эта теория познания. Здесь же во введении Кант дает определение важнейших понятий, без которых невозможно уяснение этой концепции: аналитические и синтетические суждения, априорное знание, априорные синтетические суждения, трансцендентальное познание и др. «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства?» – пишет философ и делает вывод, что «следовательно, никакое познание не предшествует *во времени* опыту; оно всегда начинается с опыта» [1, т. 3, с. 105]. Однако далее Кант напишет, что «хотя все наше познание и начинается с опыта, вместе с опытом, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта». Так дело обстоит, если мы будем рассуждать не с точки зрения временной последовательности, а говорить о сути, содержании и характере познания, когда отправной точкой становится сущностное происхождение наших знаний. Выходит, что мир вещей, воздействуя на нас и аффицируя нашу чувственность, одновременно пробуждает некую внутреннюю активность человеческого познания. Кант полагает, что даже наше опытное знание «складывается из того, *что* мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, *что* наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) *дает от себя самой*, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его» [1, т. 3, с. 105]. Проявлением активности нашего познания и становится человеческая способность совершать не только опытное, но и внеопытное познание. Такое независимое от опыта и всех чувственных впечатлений познание Кант называет априорным. *Априорное знание* – это формально-логическая компонента знания, придающая ему особую форму и способ организации, воплощающиеся в его всеобщности и необходимости, или, по Канту, общезначимости.

Таким образом, не оспаривая тот факт, что всякое знание начинается с опыта и передается органами чувств, философ в то же время дополняет наше познание априорно-логическим моментом, или формальным фактором. При этом он конкретизирует свое понимание априорного знания, считая, что к последнему могут быть отнесены только те знания, которые безусловно не зависят от всякого опыта вообще, а не от того или иного конкретного опыта. Более того, он выделяет из всего априорного знания чистое априорное, в которое вообще не может быть привнесено что-либо эмпирическое. К этой значительной совокупности чисто априорных знаний, непременно обладающих всеобщим и необходимым характером, Кант относит прежде всего законы науки, являющиеся, по его мнению, высшей задачей человеческого познания. Он полагает, что эти истины ни в коей мере не могут быть получены эмпирическим путем, а лишь посредством синтетического априори, когда именно априорные формы, наполняясь опытным содержанием, придают общезначимость научному знанию.

Следовательно, в отличие от своих философских предшественников – Декарта и Лейбница, усматривавших основу безусловной всеобщности и необходимости положений математики и математического естествознания в их несомненности, самоочевидности и изначальной заложенности (врожденности) в интеллекте, Кант не приемлет учения о божественном источнике врожденных идей. Он рассматривает это знание просто как некую данность, фактически существующую, но пока необъяснимую. Более того, априорной у него является исключительно форма, т. е. лишь способ организации знания, а не его содержание,

являющееся по своей природе апостериорным. Получается, что мы можем что-то знать обо всех без исключения предметах опыта заранее, априори, еще до того, как эти предметы действительно будут даны нам в чувственном восприятии. И хотя мы не создаем вещи, данные нам в чувственном восприятии, но то, *как* они нам даны или *как* они нам являются, во многом определено самой нашей познавательной способностью. Таким образом, любой предмет нашего знания должен необходимо подчиняться всеобщим априорным формам как условиям возможности опыта относительно этого предмета. Соответственно, изучив эти всеобщие формы, мы можем косвенно узнать кое-что о любом предмете возможного опыта через нашу форму знания о нем.

Акцентирование Кантом внеопытных основ научных и философских истин во многом способствовало признанию существования в познании некоторых исходных содержательных предпосылок, обладающих особым методологическим значением. Иначе говоря, начала пробивать себе дорогу очевидная в настоящее время истина о том, что, приступая к процессу познания, индивид включается в него, не будучи локковской *tabula rasa* («чистой доской»), а обладая уже ранее сложившимися формами познавательной активности. И хотя в конечном счете они также проистекают из опыта всего человечества, для каждого конкретного индивида эти формы становятся в некотором роде косвенными, опосредованными, усвоенными, т. е. в определенной мере действительно априорными. Кантовский априоризм во многом интересен сегодня тем, что в нем схвачена чрезвычайная сложность самого познавательного процесса, особенно когда это касается перехода от разрозненных эмпирических знаний к общезначимым законам. Актуальны и его догадки по поводу творческой активности субъекта, а также дух основательности, критичности и доказательности, выступающие в качестве идеала всякого знания вообще.

Во введении к «Критике чистого разума» Кант из всей совокупности априорного знания обращает свое внимание главным образом на одну из его групп; его интересует та новизна априорных суждений, в которых устанавливаемое предикатом знание является новым по сравнению со знанием, заключенном в субъекте. В суждениях данного вида имеет место новое соединение, новый синтез знаний, поэтому он и называет их *синтетическими*, расширяющими суждениями. Их роль в познании чрезвычайно важна. *Аналитические* же суждения (в них предикат не присоединяет ничего нового к понятию субъекта) придают «требующуюся для уверенного и широкого синтеза» отчетливость нашим понятиям. В отличие от них *априорные синтетические суждения* являются собой, по Канту, конечную цель и идеал всякого нашего познания, действительно выстраивая его новое здание и требуя постоянного обращения к опыту. Кант акцентирует внимание на априорных синтетических суждениях еще и потому, что в них находит свое выражение такая способность человеческого познания, как приобретение не просто *новых*, но и обладающих статусом *всеобщности* и *необходимости* знаний, воплощающих в себе высшую цель любого познавательного процесса. Эти всеобщность и необходимость достигаются, однако, не посредством апелляции к опыту, который в принципе не способен дать такого знания, а благодаря особым познавательным способностям человека. Наивысшее воплощение эти способности достигают в науке, истины которой, как считает Кант, и являются собой постоянно добываемые и обновляемые априорные синтетические суждения. Такие суждения уже существуют, т. е. они возможны. А вот *как* они возможны, спрашивает философ. Неслучайно главным вопросом всей «Критики чистого разума» и становится вопрос о том, *как возможны априорные синтетические суждения*, или, иначе говоря, как возможно новое, истинное знание, обладающее непрерываемой всеобщностью и необходимостью.

Архитектоника работы представляет собой последовательную конкретизацию этого главного вопроса, который оформляется затем Кантом в три тесно связанных между собой вопроса: а) как возможны априорные синтетические суждения в математике? б) как воз-

можны априорные синтетические суждения в естествознании? в) как возможны априорные синтетические суждения в метафизике? Отвечая на них, Кант одновременно исследует общие для всех людей познавательные способности, применяемые в различных областях знания, – *чувственность, рассудок и разум*. Однако постепенно на первый план в тексте выдвигается вопрос о возможности таких суждений именно в *метафизике*, потому что математика и естествознание, по Канту, уже достигли требуемой нормы достоверности. Так, главным вопросом становится вопрос *о возможности метафизики как науки*. Обозначая контуры по-новому понимаемой им метафизики, Кант полагает, что последняя должна заниматься исключительно самим разумом и задачами, возникающими из его недр и предлагаемыми ему его собственной природой, а не природой вещей. Эта наука и становится критикой чистого разума, где сам чистый разум понимается как разум, содержащий принципы безусловного, априорного знания. Хотя, строго говоря, сама критика, по Канту, не есть еще трансцендентальная философия, или метафизика в новом ее понимании; она должна пока исследовать источники и границы чистого разума, освобождая его от всякого рода заблуждений. Или, по словам самого Канта: как «система всех принципов чистого разума» она должна набросать *архитектонически*, т. е. из принципов, полный план, с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания». Таким образом, «она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания».

Тема 3. Учение о чувственности и ее априорных формах. Трансцендентальная эстетика Канта

3.1. Чувственность и ее основные элементы. Цель и задачи трансцендентальной эстетики

Трансцендентальная эстетика становится первой частью трансцендентального учения о началах в «Критике чистого разума». Здесь Кант исследует нашу познавательную способность на этапе чувственного познания и одновременно пытается ответить на вопрос, как возможны априорные синтетические суждения в математике. Он хочет показать, *как* наши чувственные восприятия – разрозненные, хаотические, субъективные – приобретают объективное, всеобщее и необходимое значение. Кант полагает, что только трансцендентальное истолкование чувственности, т. е. через поиски ее априорных форм, позволит ответить на главный вопрос трансцендентальной эстетики.

Само слово «эстетика» традиционно ассоциируется у нас с учением о прекрасном. Но во времена Канта учение об изящном искусстве, прекрасном обозначали скорее словом «каллистика»; термин же «эстетика», восходящий к греческому «эстетикос» – чувствующий, ощущающий, обозначал первую, низшую форму познания, отличающуюся от мышления. В XVIII в. под эстетикой понимали учение о чувственных ощущениях, и только А. Г. Баумгартен из школы Вольфа стал использовать термин «эстетика» в значении, близком к современному, т. е. как учение об искусстве, о прекрасном. Здесь было бы уместно вспомнить и Лейбница, который, в частности, полагал, что существует чувственное восприятие истины и совершенного; такое представление и есть красота. Присоединение же Кантом к понятию «эстетика» эпитета «трансцендентальная» должно было привести, как он полагал, к иному пониманию самой чувственной способности.

Философ начинает изложение своей эстетики в духе, традиционном для тогдашней сенсуалистической традиции. Для него «созерцание имеет место, только если нам дается предмет, а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу» [1, т. 3, с. 127]. В связи с этим под *чувственностью* он понимает «способность получать представления (восприимчивость) тем способом, каким предметы воздействуют на нас». «Посредством чувственности предметы нам *даются*, и только она доставляет нам созерцания; мыслятся же они рассудком, и из рассудка вытекают понятия». Так Кант расчленил человеческое познание на чувственность и рассудок, посвящая свою трансцендентальную эстетику исследованию исключительности чувственности и ее форм.

Среди элементов чувственности он выделяет *ощущение* как «действие предмета на нашу способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его», и *явление* как «неопределенный предмет эмпирического созерцания», в котором есть явление не предмета самого по себе, а лишь предмета созерцания, причем неопределенного. Итак, хотя в явлении нам и дан предмет, но единственное, что мы можем о нем узнать через явление, – это то, что он *есть*, существует и не более. А вот *каков* этот предмет сам по себе, об этом явление нам ничего не скажет, так как этот предмет здесь крайне неопределен. Здесь философ явно отходит от позиции сенсуалистов, полагавших, что через явление мы более или менее адекватно схватываем предмет. По словам Н. Мотрошиловой, именно в этом отходе от сенсуалистической традиции и начинает завязываться самый сложный узел всей кантовской философии, который впоследствии все ее продолжатели либо силились развязать,

либо, наоборот, завязывали еще жестче. И в самом деле, здесь его критиковали не только сенсуалисты, но и субъективные идеалисты в лице Фихте и др., полагая, что, согласно его же трактовке явлений, последние не дают никаких оснований для признания Кантом объективного существования вещей в себе. Кроме того, Гегель обрушится на него с резкой критикой в «Науке логики» за тот барьер, который он установил между явлениями и вещами в себе, фактически сводя на нет раскрывающую силу явлений.

Итак, в явлении, по Канту, предмет не определен. И в то же время предметы всегда воспринимаются нами как нечто целостное и определенное. В связи с этим следует предположить, как считает Кант, что должно существовать нечто такое, что как-то бы упорядочивало и организовывало мир наших ощущений. Однако это происходит не благодаря самим ощущениям или материи явлений, а в силу наличия некоего нечто, которое и составляет его формы. С помощью этих форм мы получаем уже не хаотическое многообразие неопределенных ощущений, а явление как вполне организованное и упорядоченное целое.

Итак, даже самый первоначальный контакт человека с миром предстает перед нами уже не как пассивный акт; даже здесь, в фундаменте чувственности, Кант увидел предшествующие опыту *формы*, наличествующие в нас самих; то, что сразу задает форму предметности и придает чувственности активный характер. Процедура обнаружения этих форм осуществляется им в два этапа:

1) предполагает отделение в представлении о теле всего того, что мыслит о нем рассудок (сила, делимость, субстанция и т. д.);

2) происходит отделение в представлении о теле также и того, что в нем принадлежит ощущению (цвет, твердость и т. д.).

В итоге подобного редуцирования от эмпирического созерцания остаются лишь *протяжение* и *образ* – эти так называемые *чистые созерцания*, присущие субъекту априори в качестве чистых форм, внутренних структур его чувственности, в которых нет ничего из ощущений. Итак, перед нами созерцания, в которых нет ничего из ощущений! Однако Кант имеет в виду здесь совершенно другой тип созерцания как чистое, доопытное, формами которого и являются пространство и время.

3.2. Пространство и время как априорные формы чувственности. Метафизическое и трансцендентальное истолкование пространства и времени

Итак, пространство и время – это присущие субъекту до опыта чистые созерцания (в которых нет ничего из ощущений), упорядочивающие и организующие содержание чувственного познания и являющиеся объективными условиями его возможности (придающие чувственным данным статус всеобщности и необходимости). Большое место в трансцендентальной эстетике уделяется обоснованию Кантом главных характеристик пространства и времени. Сама процедура такого обоснования обозначена им как *метафизическое истолкование пространства и времени*. Кратко суть этого истолкования можно свести к доказательству их априорного характера.

Пространство и время *не являются эмпирическими понятиями*, выводимыми из опыта (1), ибо в самом опыте, созерцая предметы, мы не в состоянии обрести такого представления о пространстве и времени, которое носило бы характер всеобщности и необходимости. Какие-то представления о пространстве и времени, разумеется, приходят к нам вместе с вещами, но в них не может, по Канту, быть гарантии всеобщности и необходимости. Однако мы всегда воспринимаем предметы как данные нам в пространстве и во времени, поэтому он рассматривает последние как необходимые *априорные представления*, лежащие в основе всех созерцаний вообще (2). Кант делает вывод, что наше сознание «изначально», «заведомо» до всякого опыта должно располагать всеобщими критериями, позволяющими устанавливать положение предметов, перемену ими места и констатировать отношения последовательности, одновременности. Эти всеобщие формы укоренены в сознании человека и предваряют любой акт эмпирического созерцания, или, как характеризует их Кант, они есть априорные условия явлений. С этой точки зрения явления не могут быть даже мысленно удалены из пространства и времени; последние же, наоборот, могут быть абстрагированы от явлений и в этом смысле не зависят от них. Таким образом, они становятся условиями возможности самих этих явлений.

Далее Кант отмечает, что пространство и время не могут быть просто *общими или дискурсивными понятиями* (3), так как в отличие от последних, заключающих в себе множество различных представлений, существует единственное представление о пространстве и единственное представление о времени; и наконец, он характеризует пространство и время как *бесконечно данные величины* (4), добавляя еще одну характеристику, отличающую время от пространства – то, что оно имеет только одно измерение, «различные времена существуют не вместе, а последовательно; различные же пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно» [1, т. 3, с. 136].

Что же касается так называемого *трансцендентального истолкования* пространства и времени, которое следует у Канта сразу за метафизическим, то оно должно показать, что именно пространство и время как априорные формы чувственности являются тем «принципом, из которого может быть усмотрена возможность других априорных синтетических суждений». Иначе говоря, математика как наука, несомненно располагающая положениями аподиктического характера, становится возможной только благодаря тому, что эти ее положения не являются эмпирическими. Они выводятся не из опыта, а основываются, по Канту, на имеющихся внутри самого субъекта формальных свойствах его души «подвергаться воздействию объектов и таким образом приобретать *непосредственное, т. е. наглядное, представление их...*».

Отмечая специфику времени по сравнению с пространством, Кант сопрягает его с *внутренним чувством*, представляющим собой созерцание нами наших внутренних состояний. Что же касается пространства, то оно соотносится у Канта с *внешним чувством*, т. е. с «представлением предметов как находящихся вне нас, определяя их внешний вид, величину и отношение друг к другу». В этом смысле можно говорить о своего рода приоритете времени над пространством, так как именно время является априорным формальным условием *всех* явлений вообще (и внутренних, и внешних), а пространство ограничивается лишь внешними явлениями, будучи чистой формой внешних представлений. Кант объясняет это тем, что все представления – и внешние, и внутренние – сами по себе принадлежат как определения души к числу внутренних состояний, а значит, подчиняются формальному условию внутреннего представления, т. е. времени.

Осуществляя метафизическое и трансцендентальное истолкование, Кант сознательно отмежевывается и критикует две господствовавшие тогда в естествознании и философии концепции пространства и времени – *ньютоновскую* и *лейбницевскую*. Он резко выступает против того, чтобы в духе Ньютона толковать их как «некие действительные сущности», обладающие объективной реальностью и превращаемые поэтому в некие субстанции. Пространство и время не являются тем, что существовало бы само по себе; их, далее, нельзя отделять от вещей, как это делал великий англичанин, полагавший пространство как некое «абсолютное» материальное вместилище тел вроде ящика, в котором собраны вещи. Кант против трактовки пространства как «самостоятельной реальности», существующей «вне» и «наряду» с вещами, ибо такой натурализм, как он считает, стирает специфику пространства и времени по сравнению с вещами.

Однако Кант против и лейбницевского подхода к их пониманию, поскольку тот превращал пространство и время в отвлеченные от опыта отношения сосуществования и последовательности, полностью оторванные от самих вещей. Вещи, как уже было показано философом, всегда даны нам в пространстве и во времени. Как вывод, или итог, этой критики – провозглашение философом *трансцендентальной идеальности* пространства и времени, так как они не являются ни вещами среди вещей, ни материей, ни субстанцией и поэтому не должны с ними отождествляться. Они суть *ничто*, потому что их нельзя причислить к предметам; они являются только *условиями возможности* последних. Но пространство и время также нельзя и отрывать от этих предметов и от человеческого к ним отношения, поэтому они обладают и *эмпирической реальностью*, являющейся обратной стороной уже охарактеризованной трансцендентальной идеальности. Это их свойство означает, что они всегда объективно значимы для всех предметов опыта, которые с необходимостью даны нам только в пространстве и во времени.

3.3. Кант о непознаваемости вещей в себе. Итоги трансцендентальной эстетики

Одним из важнейших выводов трансцендентальной эстетики является положение Канта о том, что пространство и время не есть свойства самих вещей или вещей в себе (вещей самих по себе). Это лишь субъективные условия чувственности, формальные условия явлений, которые даны до всех воспринимаемых предметов. Какой же смысл философ вкладывал в понятие «вещь в себе»?

Будучи одним из центральных в его гносеологии, а затем и этики, понятие вещи в себе обозначает вещи, как они существуют *вне нас*, сами по себе (в себе), в отличие от того, какими они являются *для нас*. Вещь в себе ни в коем случае не следует толковать как что-то закрывшееся, спрятавшееся от нас, «сжавшееся» в себе; главное здесь, по Канту, то, что они обладают статусом *самостоятельного существования*. Философ трактует вещь в себе и как то, что является *источником* действия на наши органы чувств, на человеческую способность восприимчивости, т. е. как источник всех наших созерцаний. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» он обосновал такое независимое существование внешнего мира (мира вещей в себе) в качестве исходного материала нашего познания: «Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-то вздумал подвергнуть его сомнению».

Тезис о существовании вещей (в себе) вне сознания стал своего рода исходным пунктом работы Канта «Критика чистого разума», существеннейшей опорой всей ее гносеологической конструкции. Со стороны вещи в себе, по Канту, как бытия, отличного от нашей чувственности, к нам идут воздействия, происходит «аффицирование чувственности» и таким образом определяется в конечном счете все содержание постигаемого. Что же касается формы этого постигаемого, то она целиком определяется активностью человеческого интеллекта – априорными формами сознания, которые в свою очередь также пробуждаются благодаря воздействию предметов (вещей в себе) на органы чувств.

Важнейшей характеристикой вещи в себе в философии Канта является также тезис о том, что теоретическое познание возможно только относительно явлений, но не относительно вещи в себе, т. е. постулат о *непознаваемости* последней и соответственно противопоставление явления, с одной стороны, и вещи в себе – с другой. Благодаря такой трактовке вещь в себе стала предпосылкой, без которой, по словам Якоби, нельзя войти в философию Канта и с которой нельзя внутри нее оставаться. Кантовская вещь породила массу проблем и противоречий. За них уже при жизни философ и его учение подверглись основательной критике, которую целесообразнее будет более подробно осветить в теме, посвященной формированию философии Фихте. Здесь же добавим лишь то, что амбивалентность в понимании вещи в себе связана и со вторым аспектом трактовки данного понятия уже в практической философии Канта в контексте обоснования им идеи свободы, бессмертия души и Бога, о чем также подробно будет сказано в соответствующей главе пособия при характеристике этики и постулатов практического разума. Однако вернемся к трансцендентальной эстетике Канта.

Философ постоянно подчеркивает, что у пространства и времени нет абсолютной реальности: это лишь условия опыта, которые связаны не с предметами, а с субъектом. Благодаря им становится возможным получить априорные синтетические суждения. Но эти источники априорного знания являются таковыми только потому, что они относятся к явлениям, а не к вещам в себе. Для вещей же в себе они ничто.

Противопоставляя вещи в себе и явления, философ полагает, что и сами вещи, и их отношения вовсе не таковы, как они нам являются. Уничтожьте субъект, и все наши субъективные чувства и все свойства объектов, как и сами пространство и время, просто исчезнут. Как явления они существуют только в нас самих; каковы же предметы сами по себе, неизвестно. *Вещь в себе* здесь следует трактовать как чистую действительную реальность (предмет как субъект), которая отличается от своих проявлений. Я – это не то, как меня видят, не мои слова, поступки и т. д. По словам Мамардашвили, это какой-то *x*, который вообще не может явиться, но не в смысле непознаваемости нам чего-то в опыте, а, наоборот, в смысле невозможности высвобождения познавательных способностей нашего опыта.

Кант полагал, что человечество ни при каких условиях не подойдет ближе к познанию вещей в себе и никогда не ответит на вопрос, каковы предметы сами по себе. Самое достоверное знание, считал он, является достоверным только *для нас*, так как оно согласуется с нашими априорными формами и никогда не сможет выйти за их пределы: не можем же мы встать на такую точку зрения, чтобы определять предметы изнутри их самих. При этом не следует забывать, что источником объективности (по Канту – всеобщности и необходимости) знаний является у него (у Канта) не мир, а исключительно сам субъект – хотя и не эмпирический, а очищенный, трансцендентальный субъект. В этом смысле *непознаваемость* вещей в себе означает лишь неспособность нашего ума познать в вещах что-то сверх того, что не может быть охвачено нашими априорными формами. Это не означает, что наши представления о вещах спутаны и неотчетливы. Кант здесь имеет в виду совсем другое: в них нет ничего, что принадлежало бы самим вещам; это лишь выражение явления *чего-то* и способ действия этого *чего-то* на нас. Из этого вовсе не следует, что этих вещей вообще нет, что они лишь иллюзия. И тем не менее надо строго различать предметы как явления и как объекты сами по себе.

Кантовское противопоставление вещи в себе и явления, вытекающее из положения о невозможности применения пространства и времени к вещам в себе, имеет для философа большое значение; без него он просто не смог бы обосновать всеобщий и необходимый характер знаний в математике. Как наука последняя возможна только благодаря наличию априорных форм чувственности, без обращения к которым не может быть синтетических суждений априори (через понятия, без опоры на чувственность можно говорить только об аналитическом знании). Но синтетические суждения могут быть априорны, только если они опираются на формы чувственности, а не на сам чувственный материал. Суждения математики и есть таковы, так как она конструирует свой предмет, опираясь на чистые созерцания пространства (в геометрии) и чистые созерцания времени (в арифметике). Это и дает обоснование объективной значимости математических конструкций. Кант так и напишет, что «геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее априорно. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть априорным, чистым, до всякого восприятия предмета, находиться в нас. Все геометрические положения имеют аподиктический (необходимый) характер и они не могут быть эмпирическими, или суждениями, исходящими из опыта» [1, т. 3, с. 132]. Таким образом, рассмотрение пространства и времени в качестве априорных форм чувственности познающего субъекта позволило Канту дать обоснование объективной значимости идеальных конструкций математики и ответить на вопрос, как возможны априорные суждения в этой науке.

Тема 4. Учение о рассудке. Трансцендентальная аналитика Канта

4.1. Понятие о рассудке в философии Канта и основные пути его определения

Предварительно следует отметить, что схема, используемая Кантом при построении его учения о рассудке, или трансцендентальной аналитики, в принципе ничем не отличается от той, которую он использовал при построении трансцендентальной эстетики. Напомним, что главным вопросом здесь является вопрос о возможности априорных синтетических суждений в естествознании. Предельно кратко эту схему можно представить так: априорные синтетические суждения в естествознании действительно существуют (каждое событие имеет причину; материя неизменна и т. п.). Спрашивается: *как* они возможны? Кант считает, что надо допустить, что в их основании лежат априорные понятия, которые не могут быть извлечены нами из опыта, ибо таким образом мы никогда не получим суждений, обладающих статусом всеобщности и необходимости. Именно такие априорные, или, как их называет Кант, чистые, понятия рассудка и становятся условием восприятия данных нам явлений (но не данности нам вещей, как это было в случае с пространством и временем), а следовательно, и условием возможности искомых суждений.

Второй частью трансцендентального учения о началах (элементах) является трансцендентальная логика, которую философ посвятил исследованию *мышления* и его форм – рассудка и разума. При этом само понятие рассудка в учении Канта имеет чрезвычайно емкое и многоплановое содержание. Философ определяет его в несколько этапов, сопоставляя с уже охарактеризованной ранее чувственной способностью. Здесь важно акцентировать, что в гносеологии того времени господствовали два противоположных направления – сенсуализм и рационализм, каждое из которых отдавало главную роль в познании либо чувственности, либо мышлению, не видя принципиальной разницы между этими двумя познавательными способностями. Если для сенсуалистов интеллект был не более чем усовершенствованной чувственностью («Нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах, за исключением самого разума», – писал Локк), то для рационалистов сама чувственность выступала в качестве потенциального интеллекта. Разрешая этот спор, Кант отмечает глубокое качественное различие этих двух форм познания. Так, чувственность для него – это «восприимчивость нашей души, способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления», т. е. спонтанность познания. Кант был убежден, что «наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т. е. содержать в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок. И ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой, так как они не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [1, т. 3, с. 166]. В то же время философ настаивал на том, что все это не дает нам право «смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой». В связи с этим он и различает эстетику как науку о правилах чувственности и логику как «науку о правилах рассудка вообще».

Итогом первого этапа определения рассудка посредством сопоставления его с чувственностью является следующий вывод: *рассудок не есть способность созерцания, есть*

нечувственная способность познания, спонтанность познания, способность мыслить в определенной независимости от чувственных впечатлений. Кант, таким образом, разводит два способа познания, две основные человеческие способности, видя их коренное различие в том, что для чувственности непременно присутствие предмета, его созерцание, а рассудок есть рассуждение о предметах без их непосредственного созерцания. И как бы ни были связаны между собой эти способности, как бы совокупно они ни действовали, их следует отличать друг от друга, акцентируя специфику рассудка в его независимости от чувственных впечатлений и возможности мыслить спонтанно.

Следующий этап определения рассудка, пожалуй, самый важный. Это понимание его как *познание через понятия*, как *способность составлять суждения*, ибо, как считает Кант, понятия не существуют сами по себе, а всегда увязаны в суждения. Само же познание и есть построение суждений. Иначе говоря, Кант полагает, что способность составлять суждения является *главным* действием, выражающим сущность самого рассудка как такового. Он и ставит далее вопрос: *из чего* же проистекает эта удивительная человеческая способность?

До Канта проблемы, связанные с деятельностью рассудка, а также механизмами и логическими формами познания, изучала формальная логика, поэтому философ и обращается к ее анализу. Он считает, что формальную логику необходимо дополнить новой, содержательной логикой, которую он называет *логикой трансцендентальной*. Чтобы продвинуться далее на пути определения и понимания рассудка, следует ответить на вопрос, что же представляет собой кантовская трансцендентальная логика и чем она отличается от традиционной формальной логики.

4.2. Обоснование трансцендентальной логики и ее отличие от логики формальной. Цель и задачи трансцендентальной аналитики. Проблема синтеза и его основные этапы

Кант определяет трансцендентальную логику как «науку о правилах рассудка вообще», исследующую этот рассудок под углом зрения его априорных форм и структур. До него правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, изучала так называемая общая (формальная) логика. Имея дело с чистыми формами мышления, она, по Канту, отвлекалась от содержания познания и различий между его предметами, т. е. от всякого отношения познания к его объекту, рассматривая исключительно формы мысли как таковые. Высоко оценивая место и роль формальной логики в познании и видя ее значение в том, что она осуществляет важную предварительную работу, определяя правила мышления при любом его содержании, Кант в то же время считает ее недостаточной. Он делает вывод о разном *гносеологическом статусе* этих двух логик. Если считать, что целью познания является достижение истины, а логика должна указать ее критерий, то формальная логика дает хотя и всеобщий, но лишь отрицательный критерий в виде непротиворечивости формы мышления. Однако одного этого критерия недостаточно, так как знание не должно противоречить еще и предмету, поэтому философ обосновывает контуры принципиально новой логики, выражая тем самым первое в немецкой философии критическое отношение к формальной логике. Он считает необходимым дополнить ее более глубокой логической концепцией, позволяющей решать новые, более сложные познавательные задачи. Обосновываемая им трансцендентальная логика должна, по его мнению, заниматься и содержательной стороной знания (правда, априорного), соотнося его с предметами опыта, определяя *«происхождение, объем и объективную значимость априорных знаний»*. Называя логику трансцендентальной, Кант имел в виду то, что она «имеет дело только с законами рассудка и разума... лишь постольку, поскольку она априори относится к предметам». Она не вникает во все конкретные, субъективные процессы познания, рассматривая лишь некоторые «чистые возможности», имеющие всеобщее и необходимое значение. При этом содержательный характер трансцендентальной логики приобретает за счет ее тесной и постоянной связи с чувственностью, соединение которой с рассудком только и дает новое знание. Так, исследование происхождения знаний о предметах становится одной из главных задач трансцендентальной логики, которая и выясняет саму возможность применения априорного знания к предметам опыта. Свою трансцендентальную логику Кант подразделяет далее на *аналитику* и *диалектику*. Первая излагает элементы чистого рассудочного знания и принципы, без которых не может быть мыслим ни один предмет; что же касается диалектики, то она является критикой рассудка и разума в его сверхфизическом применении.

Трансцендентальная аналитика – это часть трансцендентальной логики, в которой Кант обособляет рассудок и выделяет из всей совокупности наших знаний те, которые имеют в нем свое происхождение. Здесь излагаются *начала чистого рассудочного знания и те принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет*. Кант называет ее *логикой истины*, так как именно в ней выявляются реальные возможности априорного познания с помощью мышления и именно она дает ответ на вопрос: что *может* разум (в отличие от диалектики, цель которой показать, чего он *не* может, хотя и хочет)? Важнейшей проблемой аналитики становится вопрос о применении понятий рассудка к опыту, или участия априорного рассудочного знания в опыте. Трансцендентальная аналитика и становится своеобразным каноном оценки эмпирического применения рассудка, главную функцию которого Кант видит

в подведении многообразного чувственного материала, уже организованного с помощью априорных форм чувственности, под единство понятия, т. е. в синтезе.

Проблема синтеза и его основные этапы. Рассматривая проблему синтеза, мы фактически переходим к еще одному этапу определения рассудка через выявление его главной функции в познании, которая, как уже отмечалось, заключается в синтезе, объединении всех разрозненных элементов познания, или в так называемом единстве разнородного. Это, по Канту, происходит «через способность рассудка составлять суждения» путем объединения разрозненных представлений [1, т. 3, с. 167]. Мы говорим: «Кай есть человек», следовательно, мы относим понятие «человек», которое применимо не только к Каю, к совокупности представлений о данном человеке. Значит, наш рассудок из многих представлений образует некое *единое обобщенное представление* как первый шаг на пути к понятиям. Эту способность Кант называет *функцией*, единством деятельности. Благодаря ей наш рассудок производит сложнейшие синтезирующие действия над представлениями, увязывая их с понятием и подключая к познанию огромную совокупность предметов. Так соединяются многие знания. Кант полагает, что эта способность образовывать обобщенные представления очень важна для людей, позволяет им не затеряться в мире многообразных впечатлений, обобщать их, присоединяя к познанию множество новых знаний.

Такое подведение многообразных представлений под одно, связывание многообразия в единство для получения из него знания и есть, по Канту, *синтез*. Он пишет, что синтез – это «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания» [1, т. 3, с. 173]. Наличие этого многообразного в чистом созерцании становится одним из важнейших условий синтеза.

Другим таким условием философ считал *синтез с помощью «способности воображения»*; синтез, по Канту, и есть действие этой нашей способности. Кант полагал, что люди располагают продуктивным творческим воображением и в той мере, в какой они ею обладают, они способны образовывать суждения, объединять многообразные представления в одно, применяя их и понятия к опыту. К этой способности присоединяется рассудок, и они постоянно друг с другом взаимодействуют. Именно способность воображения и помогает рассудку сводить многообразие представлений в единое представление. С помощью воображения рассудок применяет свои обобщенные представления и понятия к опыту. Далее философ пытается прояснить те механизмы познания и сознания, благодаря которым становится возможным возникновение понятий и их применение к опыту. Здесь мы фактически переходим к следующему, третьему, этапу синтеза, суть которого заключается в *продуцировании и применении понятий*. Но прежде чем перейти к аналитике понятий, резюмируем кратко уже рассмотренные нами основные этапы деятельности синтезирующих механизмов познания. Следует вспомнить, что уже на этапе чувственности многообразие материала наших представлений как бы схватывается и упорядочивается с помощью априорных ее форм – пространства и времени. Затем, на следующем, четвертом, этапе осуществляются своего рода «охват», «просматривание» многообразного в едином акте познания (имеется в виду *синтез как образование единого обобщенного представления*). Далее в процессе синтеза знаний имеет место движение рассудка и способности воображения на пути к чистым рассудочным понятиям и осуществлению связи этих понятий с опытом (их «опрокидывания» на опыт). А это уже проблематика аналитики понятий.

4.3. Путь к открытию чистых понятий рассудка, или метафизическая дедукция категорий

Как уже отмечалось, трансцендентальная аналитика является таковой потому, что осуществляет не обычный анализ такой познавательной способности, как рассудок, а представляет собой «расчленение всего априорного знания на начала чистого рассудочного знания», т. е. те начала и принципы, без которых нельзя мыслить предмет. В качестве таких начал Кант выделил «понятия» и «основоположения», откуда и последующее деление аналитики на аналитику понятий и аналитику основоположений.

Таким образом, Кант осуществил мало применявшееся до него «расчленение самой способности рассудка с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение рассудка вообще» [1, т. 3, с. 165]. Несколько забегаая вперед, отметим, что аналитика понятий включает в себя метафизическую и трансцендентальную дедукцию чистых понятий рассудка, в основе которых лежит идея о единстве чувственного и рационального в познании. Так, уже в эстетике, вычленив априорные формы чувственности, Кант доказал внеэмпирическое происхождение пространства и времени путем их метафизического истолкования. Подобно этому здесь, в аналитике понятий, он осуществляет *метафизическую дедукцию* чистых понятий рассудка, цель которой обосновать априорный характер и выстроить таблицу этих понятий. К этой дедукции мы и переходим.

Чистые понятия рассудка – это те матрицы, первичные ячейки нашего мышления, или, как их называет Кант, «начала чистого рассудочного знания, без которых нельзя мыслить ни один предмет». Философ предъявляет к ним ряд требований. Они должны: 1) быть чистыми, а не эмпирическими; 2) принадлежать мышлению (рассудку); 3) быть первоначальными, а не производными; 4) их таблица должна быть полной и заполнять всю сферу чистого рассудка, причем, как считает Кант, эта полнота не может быть каким-то агрегатом знаний, полученных из опыта; она являет собой полноту только априорно-рассудочного знания как целого. Так как чистый рассудок сам составляет это самодовлеющее и абсолютно независимое от познания единство понятий, то и расширить его за счет каких-либо добавлений извне не представляется возможным.

Вся аналитика понятий и выстраивается Кантом таким образом, чтобы раскрыть «тайну» происхождения чистых рассудочных понятий, анализируя их продуцирование и применение к опыту. Единственный путь к открытию чистых рассудочных понятий Кант усматривает через выявление главного действия самого рассудка, выражающего его глубинную сущность. Речь идет о *суждении* или о *способности суждения* как познании через понятия, посредством которых рассудок составляет суждения. Понятия являются своего рода формами связи многообразных представлений в суждениях – предикатами возможных суждений, поэтому именно через исследование предикатов в главных видах (классах) суждений и выявление их предметно-истолкованных логических функций единства в этих суждениях Кант и отыскивает так называемые матричные законы, на которые опирается вся деятельность рассудка.

В формальной логике того времени выделяли четыре класса *суждений* (количества, качества, отношения, модальности) по три вида в каждом классе. Каждый из этих четырех классов суждений и становится возможным только потому, что в его основе лежит особое чисто априорное понятие синтеза, сочетающее данные чувственности с деятельностью рассудка. Это единство чистого синтеза, составляющее главное условие познания являющегося предмета, оказывается возможным только благодаря чистым рассудочным понятиям, которые априори относятся к предметам и которых, по Канту, столько, сколько существует основ-

ных форм суждений. Таким образом, к предметам опыта мы всегда обращаемся с помощью уже имеющихся в нас неких формальных образований, которые и сообщают всеобщность и необходимость многообразию чувственности. Этими логическими формами нашего сознания являются *чистые рассудочные понятия*, или *категории*, с помощью которых многообразие чувственности как бы просматривается и связывается и через присоединение все новых и новых представлений получается новое знание (как синтез многообразного в едином акте познания). Итак, категории, по Канту, это только логические способности нашего мышления объединять априори в одно сознание многообразие чувственных представлений.

Кант выделил четыре класса таких чистых рассудочных понятий, или категорий, по три в каждом (всего 12): *количества* (единство, множество, цельность); *качества* (реальность, отрицание, ограничение); *отношения* (принадлежность и самостоятельное существование, или субстанция и принадлежность, причинность и зависимость, или причина и действие, общение, или взаимодействие между действующим и страдающим); *модальности* (возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность).

Согласно Канту, эта таблица выводится из одного общего принципа и устанавливает тесную связь суждений и понятий; осуществляет субординацию и связь между категориями; показывает их общий источник – логические функции в суждениях, в которых мыслится связь, единство понятий; устанавливает отношения внутри каждого класса через принцип триадичности, где каждая категория является самостоятельным и необходимым целым в триаде и в то же время есть необходимое звено в общей цепи категорий. Философ полагал, что его таблица категорий позволяет дать как бы *полный план* всей науки как целого, опирающейся на чистые априорные понятия, и разделить эту науку согласно определенным принципам; указывает все моменты и даже порядок спекулятивной науки. В этой схеме изложена «не полнота системы, а полнота ее принципов». Хотя Кант говорил, что при желании мог бы и это сделать, но не в этом он видел свою главную задачу [1, т. 3, с. 212]. Именно благодаря существованию этих категорий и возможно, по Канту, чистое естествознание; эти субъективные условия мышления имеют объективную значимость, т. е. являются условиями возможности всякого познания предметов. У Канта можно найти высказывания, где он толкует категории как «понятия, априори предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений», и не категории выводятся из природы, а «природа должна сообразовываться с категориями». Не следует забывать, что речь здесь идет о чисто гносеологическом отношении, когда сама природа понимается не как нечто, существующее независимо от человека, а как совокупность явлений, уже «явленных» человеческому познанию. В таком смысле категории действительно «приписывают» природе свои законы, являясь условиями возможности познания предметов природы.

4.4. Трансцендентальная дедукция: ее назначение и итоги

Считая главной задачей аналитики понятий не только продуцирование категорий, обосновывающее их неэмпирическое происхождение, но и применение категорий к предметам опыта, Кант наряду с метафизической осуществляет и так называемую *трансцендентальную дедукцию*. Во многом под влиянием Юма, так и не сумевшего на примере категории причинности доказать априорный характер категорий, Кант отыскал, как он полагал, такое строгое доказательство через открытие тождества категорий с логическими функциями рассудка в суждениях. Однако отсюда возник целый ряд вопросов: как возможны такие относящиеся к предмету представления без воздействия предмета? Почему предметы чувств должны необходимо соответствовать понятиям рассудка, имеющим нечувственное происхождение? Почему все события в мире соответствуют правилам рассудка, а не вытекают из вещей и их чувственных восприятий? И вообще, почему без правил рассудка ничего нельзя познать в опыте? Так, на примере категорий причины и следствия Кант показывает, что до опыта мы ничего не знаем о существовании такой связи между вещами и, хотя в опыте такая связь нами обнаруживается, она не может быть выведена из самого этого опыта и коренится исключительно в рассудке, т. е. уже до всякого опыта мы должны располагать категориями причины и следствия.

Отвечая на все эти вопросы, философ вынужден искать доказательства правомерности и необходимости применения категорий в опыте; будучи неэмпирического происхождения, они и доказывают априорный характер нашего знания (его всеобщность и необходимость), а это и составляет существо трансцендентальной дедукции, которая становится своего рода нервом всей критической философии. Кант так и напишет, что она нужна для того, чтобы «не действовать слепо, чтобы довести критическое исследование до завершения». Итак, главной ее *целью* является попытка объяснить тот способ, каким понятия (категории) априори относятся к предметам, причем само слово «дедукция» обозначает у Канта не просто «выведение», но и «оправдание» (как у юристов) возможности априорного познания и правомерности применения категорий к опыту.

Настаивая на невозможности эмпирической дедукции категорий, так как последние не могут быть получены на основе опыта и не зависят от него, философ сравнивает их с пространством и временем, которые не нуждались в такой дедукции. Будучи априорными формами чувственности, они напрямую апеллируют к наглядным представлениям, т. е. к предметам опыта. В случае же с чистыми понятиями рассудка такого рода дедукция необходима потому, что синтез осуществляется здесь без предметов чувственности. Более того, сами эти предметы могут являться нам и без их отношения к понятиям, так как это не те условия, под которые предметы даются нам в наглядном представлении.

Спрашивается: каким же образом субъективные условия мышления имеют объективное значение и являются условиями возможности всякого познаваемого предмета? Если необходимость соотносить предметы с формальными условиями чувственности, по Канту, ясна, то с категориями дело обстоит не так просто. Наглядные представления не нуждаются в категориях, а опыт не доказывает их необходимости. И все же Кант полагает, что существуют два условия познания предмета: наглядные представления и понятия. Только при условии пространства предметы могут являться; но не предваряются ли они также априорными понятиями, как условиями, благодаря которым предмет (не представленный наглядно) мыслится как предмет и все эмпирическое знание о нем должно соотносываться с понятиями, без которых нет объекта опыта? Понятия о предметах, считает Кант, вообще должны лежать в основе всякого опыта. Объективное значение категорий и заключается в

том, что опыт возможен только посредством их, так как они необходимы и априори относятся к предметам опыта. Трансцендентальная дедукция, таким образом, и показывает, что априорные понятия являются условиями возможности всякого 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.