

С.Н. ТРУФАНОВ

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА
В ДОСТУПНОМ ИЗЛОЖЕНИИ
(Первая часть)

Самара
2019

Полагая, что работа над этой книгой продлится ещё не один год, я посчитал возможным опубликовать уже готовую её первую часть отдельно. К этой публикации я даю только временное предисловие, которое в окончательном варианте будет изменено.

Чтобы читатель мог легче отличить излагаемый мною текст «Критики чистого разума», от текста моих собственных комментариев к ней, я использовал два разных шрифта и цвета. Текст самой «Критики чистого разума» набран **шрифтом Times New Roman (12) чёрного цвета**, а текст моих комментариев к ней набран **шрифтом Arial (10) темно-синего цвета** и даётся с левосторонним смещением.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Великий человек обрекает других на то, чтобы его объясняли
Г.В.Ф. Гегель

«Критика чистого разума» Иммануила Канта является одним из ключевых и вместе с тем одним из сложнейших произведений мировой философии. И хотя со времени её опубликования прошло уже почти 240 лет, её содержание по-прежнему нуждается в осмыслении и в придании ему более ясной формы.

Труднодоступный характер произведений Канта можно объяснить тремя причинами. Во-первых, их новаторским содержанием, которое, как и всё новое, вообще, не сразу находит свою оптимальную форму. Во-вторых, в то историческое время учёным приходилось писать свои труды обычным пером при свечах, поэтому многократно переписывать их в целях нахождения более удобных для читателя формулировок, было делом весьма обременительным и затратным по времени. В-третьих, в годы жизни Канта ещё не обо всех вещах можно было говорить и писать открытым текстом. Если бы смысл целого ряда высказываемых им идей стал доступен его современникам, то он подвергся бы серьёзным преследованиям, как со стороны церкви, так и со стороны государства. Учитывая это обстоятельство, Кант, как и другие философы его времени, вынуждены были излагать свои мысли с большой осторожностью, применяя во многих случаях нарочито сложный, малопонятный язык, который позволял улавливать их суть лишь частично и по отдельным фрагментам. Достаточно вспомнить Людвиг Фейербаха, который спустя пятьдесят лет после выхода "Критики чистого разума" написал небольшую работу "Мысли о смерти и бессмертии", где позволил себе излишнюю ясность суждений. Так вот, расплатился он за это тем, что был пожизненно лишён права преподавания, а тираж книги был уничтожен.

Названные причины – новизна задач, объёмность содержания и осторожность формулировок – обусловили тяжёлый язык произведений Канта и, как следствие, их плохое понимание. Не секрет, что и в наши дни многие преподаватели философии испытывают большие затруднения при изложении философии Канта, ограничиваясь, как правило, поверхностной подачей материала.

Автор данной книги предлагает читателю свой вариант доступного изложения «Критики чистого разума». Поддержкой этого начинания служит завещание самого Канта придать его трудам более ясную форму. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» он дважды высказывается в том духе, что тем людям, которые «...обладают способностью ясного изложения, я предоставляю [право] завершить работу над кое-где неудовлетворительной формой моего изложения. Быть опровергнутым в данном случае опасаться нечего; опасаться следует другого – остаться непонятым».

Но прежде чем приступить к рассмотрению собственно «Критики чистого разума», мы охарактеризуем интеллектуальную атмосферу той эпохи, в которую она была написана.

Интеллектуальная атмосфера эпохи Просвещения (Зачем И. Кант написал «Критику чистого разума»?)

В период Средневековья христианский догмат о сотворении мира единым Богом развернул мировоззрение людей на 180°. Мир стал восприниматься ими не как простая совокупность окружающих предметов, а как единое целостное образование, все части и элементы которого принадлежат его целостности и подчинены ей. Если мировоззрение древнего *языческого* человека ещё «плясало» от созерцаемых им единичных предметов, то мировоззрение нового *монотеистического* человека уже основывалось на представлении о единстве мира и полагало его как безальтернативное.

Этот же догмат о сотворении мира единым Богом побуждал человека Нового времени не только пассивно созерцать мир, но и активно познавать его. Коль скоро мир создан Богом, то изучая его (мир), мы (люди) будем познавать Бога в его внешнем проявлении.

Каждая возникающая наука находила какую-то «свою» часть (область) мира и делала её предметом своего познания. Исследуя её, она вырабатывала свой собственный круг понятий, с помощью которых переносила эту часть мира в сферу мышления человека. Например, механика объясняет движение небесных тел посредством таких понятий, как: *пространство, время, место, тяжесть, масса, падение, столкновение, покой*, и т.д. Химия раскрывает качественные различия вещества планеты, используя понятия: *оксид, гидрат, соль, кислота, основание, щёлочь* и другие. Если мы уберём эти понятия из своего

мышления, то вместе с ними из него уйдут и сами эти науки.

Успешное развитие частных наук вело к тому, что в сознании образованных людей того времени стало возникать противоречие между сферой их образного *представления* и сферой их *мышления*. Утвердившаяся до степени инстинкта монотеистическая картина мира, показывающая его как единое целое, требовала такого же отношения к нему и со стороны мышления. Но мышление, обретшее свою свободу в частных науках, продуцировало материал противоположного свойства. Оно наполняло себя многими разрозненными знаниями, которые объясняли мир лишь по частям и фрагментам. И чем дальше продвигались науки, чем богаче становился арсенал используемых ими понятий, тем острее делалось это противоречие.

Преодолеть его можно было только за счёт внесения корректив в мышление человека. Необходимо было привести принцип формирования научной картины мира в согласие с принципом монотеистических религий. Если догмат о сотворении всего сущего Богом требует от человека представлять мир как единый целостный организм, то подобным же образом его должны были показывать и развивающиеся науки.

Для достижения этой цели существовал один путь: сведения всех уже выработанных к тому времени научных понятий в единую систему – всеобщую науку, которая должна была показывать мир как целое. Одним из первых идею создания такой науки высказал Рене Декарт. Исходя из признания всеобщего единства и упорядоченности мира, он полагал, что и наука о нём также должна иметь всеобщий системный характер. Затем эту идею подхватил Готфрид Лейбниц, который всерьёз планировал написать фундаментальный труд о всеобщей науке (*scientia generalis*), но в итоге так и не написал его.

Саму возможность создания такой науки европейские рационалисты связывали с человеческим разумом. Слова «наука», «единство знаний» и «разум» воспринимались в то время если не как синонимы, то всё же очень близкими по смыслу. «Рационалистический постулат единства – вот, что владело умами эпохи... Понятие единства и понятие науки являлись полностью заменяемыми понятиями», – пишет Э. Кассирер в своей «Философии Просвещения». И далее продолжает: «Функция объединения как таковая признаётся основной функцией разума».

Но как должен был действовать разум, решая такую задачу? Каким принципом он должен был руководствоваться, выстраивая всеобщую систему понятий? Изначально ответа на эти вопросы не знал никто. И только предпринятые в XVIII в. реальные попытки конструирования такой системы привели в итоге к осознанию проблемы метода её создания.

Первым на этом пути был опробован *алфавитный* принцип всеобщей систематизации понятий. В конце XVII в. в Нидерландах был издан «Исторический и критический словарь» П. Бейля, в котором статьи располагались в алфавитном порядке. Затем в Англии появилась «Энциклопедия, или Всеобщий словарь ремесел и наук» Э. Чэмберса. По его примеру во Франции во второй половине XVIII в. под руководством Д. Дидро и Ж. Даламбера была создана «Энциклопедия, или Систематический словарь наук, искусств и ремесел». В предисловии к ней говорилось: «Цель Э. – объединить знания, рассеянные по поверхности земной, изложить их в общей системе для людей, с которыми мы живем, и передать их людям, которые придут за нами».

Алфавитный принцип позволяет собрать в одной книге неограниченное число понятий, что можно рассматривать как его достоинство. Однако предлагаемый им порядок их систематизации имеет чисто внешний формальный характер и сам по себе никак не способствует появлению в головах людей единой научной картины мира.

Вторым был опробован *отраслевой* порядок всеобщей систематизации понятий. Он был реализован учеником и последователем Лейбница Христианом Вольфом. Изначально Вольф планировал построить свою систему, руководствуясь принципом внутренней связи понятий, где каждое последующее понятие должно быть связано с предыдущим и одно предполагать другое, аналогично частям человеческого тела. Если алфавитные энциклопедии представляли собой агрегат знаний, то Вольф намеревался выстроить свою систему в виде организма: «Системой поистине называется скопление, связанное между собой посредством собственных принципов».

Однако на деле ему удалось воплотить свои планы лишь частично. Более или менее успешно он реализовал только *отраслевой* принцип распределения понятий. С этой целью он выделил и описал несколько десятков наук. Но в рамках каждой такой науки Вольф действовал отнюдь не заявленным им «строго доказательным дедуктивным методом», а его полной противоположностью – *методом философской эклектики*. Это значит, что очертания выделенных им наук не имели у него чётких границ. Преемственная связь между ними отсутствовала. Теоретические и прикладные знания перемешивались между собой, а содержание самих понятий излагалось догматическим способом, допускающим любые

разрывы и перескоки мысли. «Все его заявления относительно ясности и отчетливости в понятиях и принципах, обоснованности и строгой доказательности связи между ними, его претензии на создание целостной и универсальной системы философского знания, построенной на основании единого и точного метода, во многом оказались не более чем декларацией о намерениях, выполненной крайне искусственным и внешним образом, с многочисленными огрехами и нестыковками как логического, так и содержательного порядка» – пишет исследователь философии Вольфа В.А. Жучков.

Тем не менее, для середины XVIII в. разработанная Хр. Вольфом отраслевая система знаний являлась прогрессивным шагом, продиктованным необходимостью вытеснить из образования уже пережившую своё время схоластическую философию. Она получила широкое распространение, а созданные им учебные руководства по различным дисциплинам легли в основу новой светской системы образования. Но главный урок, который преподал своим современникам Хр. Вольф, заключался в появлении понимания того, что прежде чем строить такую всеобщую систему понятий, необходимо было разобраться с методом её возведения.

Утвердившийся ещё в период Средневековья догматический способ изложения знаний для решения этих задач уже не годился. В известном признании Канта, что от догматического сна его пробудили работы Д. Юма, ключевым является слово *догматический*. В ту эпоху догматизмом страдала не только система Вольфа, но и вся европейская наука в целом. В содержательном плане она уже перешла от библейских догм к светским знаниям, но по форме подачи этих знаний ещё оставалась догматической. «Это упущение следует приписать не столько ему (Вольфу – С.Т.), сколько догматическому образу мышления его времени, и в этом отношении современным ему философам, как и философам более ранних эпох, нечего упрекать друг друга» – пишет Кант в предисловии к «Критике чистого разума».

Чтобы выстроить подлинно научную систему понятий требовалось разработать новый соответствующий этим целям метод. А поскольку сама возможность построения научной картины мира на тот момент напрямую связывалась с деятельностью разума, то для разработки такого метода, первым делом необходимо было исследовать сам человеческий разум, определить, как он устроен и какими познавательными способностями обладает. Именно отсутствие такого предварительного учения о разуме, обусловило, по мнению Канта, то, что система наук Хр. Вольфа приобрела догматический характер. Ему (Вольфу) надо было «...сначала подготовить себе почву посредством критики самого орудия познания – чистого разума».

Такова была интеллектуальная атмосфера эпохи Просвещения. Она требовала:

- а) свести все уже выработанные к тому времени научные понятия в единую **всеобщую систему**, которая должна была создавать картину мира в целом;
- б) для построения такой системы следовало разработать соответствующий **метод**;
- в) для разработки этого метода, необходимо было разобраться с тем, как устроен и как работает естественный человеческий **разум**.

Наличие таких задач побудило И. Канта начать работу над «Критикой чистого разума». При этом решение первой задачи – *построение всеобщей системы понятий* – он оставил на потом. Не потому, что она была ему не интересна, а потому, что сначала надо было решить проблему метода. Вторую задачу – разработку собственно *метода построения всеобщей системы понятий*, и третью задачу – *исследование самого человеческого разума*, он вынес на повестку дня и посвятил их решению все свои последующие работы.

Структура «Критики чистого разума»

Задачу исследования познавательной способности нашего разума Кант ставит на первое место, а задачу разработки метода построения всеобщей системы понятий на второе. Отсюда идёт деление «Критики чистого разума» на две главные части. В первой части – «Трансцендентальном учении о началах», Кант исследует человеческий **разум**. Во второй части – «Трансцендентальном учении о методе», он рассматривает **метод** построения всеобщей системы понятий. (Соотношение их таково: 85% занимает «Учение о началах», 15% – «Учение о методе».)

Предметом первой части – «Трансцендентального учения о началах», как мы уже сказали, является человеческий разум, а точнее – осуществляемая им деятельность познания. Здесь возникает вопрос: почему Кант дал этому учению такое название? Что такое *трансцендентальное* и что такое *начала*?

Процесс производства знаний предполагает наличие того, **что** познаётся, и наличие того, **кто** познаёт. Познаются реальные предметы, а познаёт их сам человек. Соответственно, осуществляемая человеком деятельность познания определяется с двух

сторон: а) со стороны познаваемых предметов, б) со стороны самого познающего субъекта. Первая из этих сторон, согласно терминологии Канта, образует *апостериорную* составляющую процесса познания (*a posteriori* – из опыта). Вторая сторона образует его *априорную* составляющую (*a priori* – независимо от опыта). Апостериорная составляющая – это то, что вносит в процесс познания опыт, познаваемые нами реальные предметы. Априорная составляющая – это то, что вкладывает в этот процесс сам познающий субъект, человек.

Так вот, используемое Кантом в названии данного раздела слово *трансцендентальное* означает, что предметом исследования в этом разделе является только априорная составляющая процесса познания, которая исходит от познающего субъекта. «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами познания, присущими нашему разуму *a priori*».

Вторым словом – *начала* – Кант, по примеру Аристотеля, называет те базовые духовные способности человека, посредством которых он познаёт окружающий мир. Таких способностей всего две. Первая – это чувственное восприятие. Вторая – мышление. «Существуют два основных корня человеческого познания – *чувственность* и *рассудок* [мышление – С.Т.]. Посредством чувственности предметы нам даются, посредством рассудка они мыслятся».

Таким образом, заголовок «Трансцендентальное учение о началах» говорит нам о том, что в данном разделе Кант исследует только априорную сторону познания, которая представлена двумя способностями человека: а) чувственностью и б) мышлением. (Забегая вперёд, скажем, что, согласно Канту, познавательными инструментами нашей чувственности являются две формы чистого созерцания – *пространство* и *время*, а познавательными инструментами нашего мышления – чистые понятия, каковыми являются *категории* рассудка и трансцендентальные *идеи* разума).

Структура «Трансцендентального учения о началах» определяется последовательностью включения данных способностей (чувственности и мышления) в процесс познания. На первом этапе действует только *чувственность*. Потом к *чувственности* присоединяется *мышление*, и они производят знания сообща. Затем *мышление* отрывается от чувственности и действует самостоятельно.

Отсюда три ступени процесса познания.

На первой ступени, где действует только чувственность, из воспринятых ощущений в сознании человека возникают образы предметов. Эту ступень Кант называет **созерцанием**. «Представление, которое дано до всякого мышления, называется созерцанием» [5, С. 191].

На второй ступени к чувственности присоединяется мышление, которое, опираясь на созерцаемый образ предмета, выстраивает его понятие. Эту ступень познания Кант называет **рассудком**.

На третьей ступени мышление отрывается от эмпирических образов и пытается свести все уже созданные им на ступени рассудка понятия в упорядоченную систему. Эту ступень познания Кант называет **разумом**.

Таким образом, процесс познания, согласно Канту, состоит из трёх последовательных ступеней:

- созерцания,
- рассудка,
- разума.

Отсюда идёт деление «Трансцендентального учения о началах» на две части:

а) В первой части – «**Трансцендентальной эстетике**», рассматривается ступень *созерцания*.

б) Во второй части – «**Трансцендентальной логике**», рассматриваются ступени *рассудка* и *разума*.

Часть первая

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

Предметом *трансцендентальной эстетики* является первая ступень процесса познания, которая называется *созерцанием*.

О названии раздела. Как уже говорилось, слово *трансцендентальное* означает у Канта то, что его интересует исключительно априорная составляющая процесса познания. Этот же смысл это слово имеет и в названии данного раздела.

Что касается второго слова – *эстетика*, то здесь надо сказать, что оно было выбрано И. Кантом неудачно. И вот почему. В годы его жизни уже существовали произведения Александра Баумгартена, в которых речь шла о необходимости создания специальной науки – *эстетики*. Предметом этой науки должна быть способность человека к чувственному познанию духовных смыслов предметов и соответствующая этой способности сфера произведений искусства. Баумгартен считал, что данная способность является «низшим аналогом» мыслительной ступени познавательной деятельности человека.

И. Кант знал его работы. Но он не разделял оптимизма А. Баумгартена по поводу возможности создания такой науки. Он исходил из того, что восприятие художественных произведений основывается на суждениях вкуса, которые всегда имеют единичный и случайный характер. Они строятся по принципу: *на вкус и цвет товарищей нет*. По этой причине в восприятиях произведений искусства, которые основаны на суждениях вкуса, не может содержаться каких-то общих закономерностей. А когда нет общих закономерностей, то не может быть и науки, ибо науки должны заниматься всеобщим и необходимым. Отсюда Кант делает вывод, что все попытки «подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить ее до степени науки» обречены на неудачу.

А чтобы слово *эстетика* не пропадало даром, он посчитал возможным назвать им своё учение о первой ступени рационального познания предметов – ступени созерцания. Однако дальнейшая история показала, что наука о прекрасном всё же состоялась и за словом *эстетика* закрепилось то первоначальное значение, которое вкладывал в него А. Баумгартен. В силу этого кантовское название «Трансцендентальная эстетика» приобрело двусмысленный характер. Задействованное в нём слово *эстетика* направляет внимание читателя на сферу произведений искусства, тогда как фактически речь в этом разделе идёт лишь о первой ступени рационального способа познания вообще.

Далее мы переходим непосредственно к тексту «Критики чистого разума».

§1. Для познания чего-либо необходимо наличие того, что познаётся, и наличие того, кто познаёт. Познаются реальные предметы, а познаёт их человек.

Процесс познания начинается с акта непосредственного созерцания внешних предметов. Происходит это благодаря тому, что человек обладает чувственностью. **Чувственность** – есть общая способность человека получать представления о внешних предметах через активное воздействие на них.

Ступень чувственного познания включает в себя две составляющие: а) *апостериорную* и б) *априорную*.

а) **Апостериорную составляющую** чувственного познания раскрывают следующие понятия.

Ощущение, которое возникает в *результате* воздействия внешнего предмета на наши органы чувств.

Созерцание – это образное представление предмета, которое возникает из воспринятых нами ощущений. *Эмпирическими* называются те созерцания, которые относятся к реально существующим предметам.

Восприятие – это разовое (единичное) эмпирическое созерцание предмета.

Опыт – это совокупность многих эмпирических созерцаний одного и того же предмета. Опыт, следовательно, это не разовые ощущения, а скопившиеся в сознании

человека многие восприятия одного и того же предмета, полученные в процессе его многократного созерцания.

Явление – это то, каким мы **знаем** предмет посредством созерцания. Иначе говоря, явление – это не сам реальный предмет, а наше *идеальное знание* о нём.

Явление состоит из *материи* и *формы*.

Материя это **всё то, что нам** даётся посредством ощущений, опыта.

Форма же есть то, благодаря чему воспринимаемые нами разрозненные ощущения соединяются в целостный образ.

В отличие от материи, которую мы воспринимаем реально (через ощущения), форма **явлений (вещей)** имеет идеальное происхождение. Она задаётся самым сознанием человека и **не зависит от опыта**.

б) **Априорную составляющую** чувственности образуют две *формы чистого* созерцания. Первая форма – это *пространство*. Вторая форма – *время*. Обе эти формы имеют априорное внеопытное происхождение. Они принадлежат исключительно сознанию человека и в них нет ничего, что было бы взято из внешнего мира (из природы, из опыта). Посредством этих форм воспринимаемые нами ощущения соединяются в целостный образ предмета.

Итак, приступая к трансцендентальному исследованию первой ступени познания – созерцания, мы:

во-первых, отделяем **чистое** созерцание от *эмпирического*,

во-вторых, выделяем две формы чистого созерцания (чистой чувственности):

пространство* и *время.

Далее нам предстоит выяснить, являются ли пространство и время реалиями окружающего нас мира и существуют в нём, даже если бы мы вовсе не воспринимали его? Или же они только априорные формы нашей чувственности, благодаря которым в сознании возникают образы воспринимаемых нами предметов?

Глава первая О пространстве

Понятие пространства мы рассмотрим в два этапа. Сначала дадим его *метафизическое* истолкование, затем – *трансцендентальное*.

Метафизическим мы называем такое истолкование, посредством которого интересующий нас предмет предстаёт как имеющий *априорное* происхождение, т.е. как принадлежащий не внешнему миру, а духу (сознанию) человека.

Трансцендентальным мы называем такое истолкование, при котором, основываясь на уже полученном в ходе метафизического истолкования понятии предмета, мы можем получить какие-то дополнительные априорные знания о нём.

§2. Метафизическое истолкование этого понятия.

Пространство – это внешняя форма нашей чувственности (созерцания). Посредством этой формы мы воспринимаем окружающие предметы как существующие *вне нас* и, вместе с тем, как находящиеся в *пространстве*.

1. Пространство это не эмпирическая, а априорная форма чувственности. Она выводится не из опыта, а из сознания самого человека. Чтобы человек мог созерцать внешние предметы, он уже должен иметь такую форму созерцания, как пространство. Только её наличие делает человека способным воспринимать внешние предметы как находящиеся в пространстве.

2. Чувство пространства лежит в основе всех наших созерцаний. Мы можем представить себе отсутствие предметов в пространстве, но мы не можем представить отсутствие у нас самого представления о пространстве.

3. Пространство – это не общее понятие, а форма чувственности. Если бы оно было общим понятием, то оно охватывало бы собой многие отдельные [параллельные – С.Т.] пространства, подобно, например, тому, как общее понятие *дерево* охватывает собой многие одновременно существующие деревья. Но никаких таких отдельных пространств не бывает. Оно (пространство) представляет собой единую в себе априорную форму созерцания (чувственности).

4. Мы представляем себе пространство как некую бесконечную величину, все части которой сосуществуют в одно и то же время. Таковым оно может быть только в качестве априорной формы нашего созерцания.

§3. Трансцендентальное истолкование понятия о пространстве.

Полученное в предыдущем параграфе понятие о пространстве позволяет нам обосновать возможность существования науки о пространстве – *геометрии*. Это обоснование, в свою очередь, послужит дополнительным доказательством правильности предложенного нами понимания пространства.

Наука о пространстве, каковой является геометрия, не может быть создана на основании эмпирических данных, на основе опыта. Опыт даёт нам только единичные примеры. В природе треугольник всегда имеет какую-то конкретную форму: треугольник горы, треугольник ели. Но для того, чтобы некая совокупность знаний могла стать наукой, требуется, чтобы её основные положения имели всеобщий и необходимый характер. *Всеобщий* означает, что они должны охватывать собой все конкретные случаи (единичные примеры), *необходимый* – что без них невозможно никакое познание.

Применительно к науке о пространстве это требование означает, что все геометрические фигуры (точка, линия, угол, треугольник, прямоугольник, окружность и т.д.) должны иметь априорное происхождение. (Треугольник *как таковой* может существовать только в воображении человека.) Но чтобы утверждать этого, нам потребуется признать, что само пространство является априорной формой нашей чувственности. Если бы мы не имели

этой формы чувственности, то в нашем воображении не было бы и общих геометрических фигур. А без них не было бы и науки о пространстве – геометрии.

Выводы [вытекающие] из вышеизложенных понятий.

а) Пространство существует не в предметном мире, а в представлении человека. Оно не свойство окружающей природы, а форма нашей чувственности.

б) Данная форма чувственности – пространство – существует в нас независимо от воспринимаемых нами внешних предметов. Это значит, что понятие пространство даётся нам не из окружающего мира, а наоборот, это мы (люди) приписываем его миру.

в) Сама по себе форма созерцания пространства пуста и бездеятельна. Её активность проявляется только тогда, когда в неё начинают поступать ощущения внешних предметов.

г) Пространство – это внешняя форма чувственности. (Время – это внутренняя форма чувственности). Посредством формы созерцания пространства мы воспринимаем внешний вид предметов, их величину (объём) и отношения между ними.

д) Форма созерцания пространства является всеобщей и необходимой: она касается всех воспринимаемых нами предметов и без неё невозможно никакое познание. Сказанное, в свою очередь, означает, что эта форма созерцания имеет объективное значение. Никакой другой объективности (реальности) помимо той, которую мы воспринимаем посредством данной формы чувственности, для нас не существует. Всё то, что мы созерцаем, даётся нам только через нашу априорную форму созерцания пространства.

Глава вторая О времени

Понятие времени мы также рассмотрим в два этапа. Сначала дадим его *метафизическое* истолкование, затем – *трансцендентальное*.

§4. Метафизическое истолкование времени.

Время – это внутренняя форма нашей чувственности, посредством которой мы воспринимаем внешние предметы как находящиеся во времени.

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из опыта. Для того чтобы человек мог воспринимать одновременность, последовательность и постоянность окружающих предметов, у него уже должно быть априорное представление о времени. Только при наличии такого представления он может воспринимать предметы и события, как происходящие в одно и то же время, либо в разные времена (последовательно).

2. Представление о времени лежит в основе всех наших созерцаний. Мы можем представить себе отсутствие предметов во времени, но мы не можем освободиться от самого представления о времени. Можно остановить поток наших восприятий, но нельзя устранить само чувство времени. Оно является априорным условием этих восприятий.

3. Чувство времени имеет только одно измерение. Различные времена (прошлое, настоящее, будущее) существуют не вместе, а последовательно. Различные пространства (здесь, там, тут), наоборот, существуют не последовательно, а одновременно. Оба эти положения не могут быть получены из опыта. Опыт основывается на единичных примерах, тогда как данные положения имеют всеобщий и необходимый характер, что говорит об их априорном происхождении.

4. Время – это не общее понятие, а априорная форма нашей чувственности. Когда говорят об отдельных временах, то имеют в виду лишь разные части (периоды) одного и того же времени.

5. Время бесконечно. Всякая конкретная часть времени возможна только путём ограничения единого в себе бесконечного чувства времени.

§5. Трансцендентальное истолкование времени.

Данное в предыдущем параграфе определение времени, согласно которому оно представляет собой априорную форму чистой чувственности, позволяет обосновать возможность существования наук о времени, каковыми являются науки о *движении* и об *изменениях* вообще. Эти науки, так же как и геометрия, не могут быть созданы на основе опытных данных. Опыт поставляет нам только единичные примеры, тогда как любая наука имеет дело с всеобщим и необходимым. Но чтобы доказать, что все наши представления о происходящем в мире *движении* и *изменениях* вообще имеют всеобщий и необходимый характер, мы должны признать, что время является такой же априорной формой нашей чувственности, как и пространство. Если бы мы не имели такой формы чувственности, то у нас не было бы и общих представлений о *движении* и *изменениях*. А без них не было бы и наук о времени.

Только признание того, что время является априорной формой созерцания, позволит нам понять и объяснить, каким образом одной и той же вещи могут быть присущи противоположные по смыслу определения (состояния), такие например, как *бытие* и *небытие*. Они не могут сочетаться в одно и то же время, но они вполне могут быть присущи ей в разное время.

§6. Выводы [вытекающие из вышеизложенного] понятия времени.

а) Время не существует ни как самостоятельная реальность, обособленная от

реальных предметов, ни как их неотъемлемое свойство. Оно представляет собой априорную форму нашей чистой чувственности (созерцания).

б) Пространство является *внешней формой* созерцания, время – *внутренней*. Форма созерцания пространства первична. В неё поступают все воспринимаемые нами ощущения и в ней же они соединяются в образ предмета. Форма созерцания времени вторична. Созданные в форме пространства образы предметов переходят в форму времени, где они приобретают *временные* определения.

Поскольку чувство времени не имеет никакой внешней формы, то для придания ему наглядности, мы вынуждены использовать образ прямой бесконечной линии. Опираясь на этот образ, мы переносим свойства этой линии на свойства самого времени. Разница сохраняется лишь в том, что все отрезки (части) линии существуют одновременно, тогда как все отрезки (периоды) времени следуют друг за другом.

в) Сама по себе форма созерцания времени пуста и бездеятельна. Она включается в работу тогда, когда в неё начинают поступать сформировавшиеся в форме пространства образы предметов. Попав в форму времени, эти образы приобретают определения времени (раньше, позже, одновременно).

г) Форма созерцания времени имеет всеобщий и необходимый характер. Она охватывает собой все воспринимаемые нами предметы и без неё невозможно никакое познание. В силу этого она обладает объективной значимостью. Для нас (людей) существует только та реальность (объективность), которую мы воспринимаем через нашу априорную форму созерцания времени. Никакой другой реальности для нас нет и быть не может.

§7. Пояснение.

Некоторые наши критики выдвигают против предложенного нами понимания времени следующее возражение. Происходящие в окружающем мире изменения, мы признаём действительными. А так как все изменения происходят только во времени, то и само время мы также должны признать действительным.

На это мы отвечаем им следующим образом. Тот, кто высказывает данное возражение, забывает о том, что ему самому изначально уже присуща форма чувства времени, и что только благодаря ей он способен воспринимать мир и иметь все те понятия, посредством которых он рассуждает о происходящих в мире изменениях.

Но если он по-прежнему будет настаивать на том, что пространство и время принадлежат внешнему миру, то в этом случае он должен будет исключить из своих способностей обе эти формы чувственности. Это приведёт к тому, что из его сознания исчезнут все те общие определения, посредством которых он воспринимает внешние предметы, как находящиеся во времени. Вместе с ними у него исчезнет и само представление о реальном мире и происходящих в нём процессах. Поскольку это требование невыполнимо, то, значит, высказанное возражение является несостоятельным.

§8. Общие примечания к трансцендентальной эстетике.

Итак, трансцендентальная эстетика показывает нам, что на первой ступени процесса познания человек использует две имманентно присущие ему априорные формы чистой чувственности: *пространство* и *время*. Посредством этих форм из воспринимаемых нами разрозненных ощущений складывается единый пространственно-временной образ предмета.

Но обе эти формы принадлежат не реальному миру, а самому познающему субъекту. Это значит, что они имеют не апостериорное, а априорное происхождение. Обе они – *наши*, т.е. субъективные. В силу этого, все возникающие при их посредстве образы предметов также являются *нашими* (субъективными). Мы получаем эти образы такими, какими они нам даются посредством данных форм чувственности. У нас нет никаких иных каналов получения знаний о мире, кроме двух этих форм созерцания (пространства и времени). Поэтому мы вынуждены довольствоваться только теми образами предметов, которые создаются при их посредстве.

Отсюда следует очень важный вывод. Мы, люди, способны познавать мир только таким, каким он нам *является* через наши априорные *формы* чувственности. Каков он есть *в себе* или *сам по себе* – мы этого не знаем. Образы воспринимаемых нами предметов – это только *наши* субъективные образы. Соответствуют они самим реальным предметам или нет, нам неизвестно. Мы имеем их лишь такими, какими нам их рисуют наши формы чувственности. А каковы предметы *сами по себе*, вне зависимости от этих форм, мы не знаем и не узнаем никогда. До какой бы степени ясности мы не довели наши созерцания, все равно мы этим ни на шаг не приблизимся к познанию вещей *самих по себе*.

Такова специфика человеческого познания. В защиту такого понимания мы можем привести следующие соображения.

1. Если полагать, что пространство и время являются не формами нашей чувственности, а реалиями внешнего мира, то тогда все общие геометрические фигуры находились бы в самом этом мире. Но в окружающем мире нет никаких общих фигур. Всё в нём представлено только в виде конкретно-единичных форм, например: треугольник шляпы, треугольник горы, треугольник крыши. Откуда же тогда в головах людей берутся общие геометрические фигуры, тот же треугольник, например?

Вразумительный ответ на этот вопрос мы получим только в том случае, если согласимся с тем, что все общие геометрические фигуры имеют априорное происхождение. Они заложены в нашем воображении ещё до начала процесса эмпирического познания. Для этого, в свою очередь, нам придётся признать, что пространство и время являются не данностями наличного мира, а априорными формами нашей чувственности. А если это так, то значит, все наши знания о мире показывают нам его не таким, каков он *в себе* или *сам по себе*, а таким, каким он нам *является* посредством этих форм.

2. Чувство пространства позволяет нам созерцать внешний *вид* предметов, их *величину*, и *отношения* между ними. Последние касаются: а) взаимного расположения предметов (конфигурации пространства), б) перемены их мест относительно друг друга (движения), в) причины перемены мест (причины движения). Однако, возможность восприятия таких отношений несколько не приближает нас к пониманию собственно того, каковы эти предметы *сами по себе*. Это значит, что чувство пространства позволяет нам воспринимать только внешние характеристики предметов, но не показывает нам их внутреннюю сущность, их *в себе*.

То же самое мы должны сказать и о чувстве времени. Создаваемые при его посредстве *временные* характеристики предметов (одновременность, последовательность, разновременность) и т.д., касаются только внешних отношений предметов и их состояний и ничего не сообщают нам об их внутренней сути. Следовательно, чувство времени, как и чувство пространства, показывает нам реальные предметы лишь такими, какими они нам являются, а не такими, каковы они суть *в себе*.

Подобный же вывод, мы должны сделать и в отношении понимания самих себя. Каждый человек способен воспринимать себя как через внешнее чувство (пространства), так и через своё внутреннее чувство (времени). В первом случае он познаёт своё тело извне, видит свои руки, ноги, туловище. Во втором случае он воспринимает себя (свой организм) изнутри – ощущает своё сердце, колени, спину, желудок, горло и т.д. Но, как уже было сказано, всё то, что мы воспринимаем посредством своих априорных форм чувственности, мы знаем лишь как явление. Поэтому мы должны согласиться с тем, что и в ходе познания самих себя, мы воспринимаем себя лишь такими, какими мы себе является, а не такими, каковы мы есть *в себе* или *сами по себе*.

3. Те люди, которые полагают, что пространство и время являются не априорными формами нашей чувственности, а реальными свойствами самих предметов, должны понимать, что тем самым они превращают весь окружающий их мир в *видимость*. Если мы передаём пространство и время внешнему миру, то тем самым мы лишаем себя своих собственных инструментов познания, каковыми на ступени созерцания являются наши априорные формы чувственности – пространство и время. Лишив себя этих познавательных

инструментов, мы будем воспринимать мир как пустую *видимость*. Когда же мы «вернём» себе пространство и время в качестве своих форм чувственности, то мир вновь станет познаваемой нами реальностью. Но с одной оговоркой, что мы способны знать его только как явление, а не как *вещь в себе*.

4. Согласно основополагающим догматам монотеистических религий Создатель мира (в христианстве – Бог-Отец) является невидимым, недостижимым и непознаваемым. Эти *отрицательные* определения говорят нам о том, что Бог не должен иметь в представлении человека никакой образности. Он должен оставаться безобразным (с ударением на «о»). Но если мы согласимся с тем, что пространство и время являются не идеальными формами нашей чувственности, а реальными свойствами окружающего нас мира, то в этом случае мы должны будем приписать эти свойства и самому Богу. Должны будем «одеть» его в пространство и время и придать ему тем самым внешний образ и возраст. Но именно это нам запрещают делать монотеистические религии. Значит, истинной здесь может быть только та точка зрения, согласно которой пространство и время являются априорными формами нашей чувственности. Они позволяют нам знать сам мир лишь таким, каким он нам является, а его Создателя – как недоступную нашему познанию *вещь в себе*.

Общий вывод из трансцендентальной эстетики.

Итак, на главный вопрос «Трансцендентальной эстетики» как из разрозненных ощущений в сознании человека, без какого-либо участия мышления, возникают целостные образы воспринимаемых предметов, мы даём следующий ответ. Они возникают потому, что духу человека изначально присущи две априорные формы чистой чувственности: пространство и время. При посредстве этих форм воспринимаемые нами ощущения соединяются в целостный образ.

Комментарий к «Трансцендентальной эстетике»

Таково учение И. Канта о ступени чувственного познания. Суть этого учения можно выразить следующей формулой:

Ощущения + априорные формы чувственности (пространство и время) = образ

Из этого учения мы узнаём совсем немного. Во-первых, что пространство и время являются не реалиями внешнего мира, а идеальными формами нашей чувственности. Во-вторых, что благодаря этим формам в нашем представлении появляются целостные образы предметов. Но как именно возникают эти образы, по каким лекалам они создаются? Ответа на эти вопросы здесь нет. Он будет дан Кантом лишь в следующем разделе – «Трансцендентальной логике». Почему именно там? Потому что деятельностью этих форм чувственности, как мы узнаем там же, руководит мышление человека. В-третьих, коль скоро пространство и время являются априорными формами нашей чувственности, то мы должны признать, что они показывают нам мир не таким, каков он есть *в себе*, а таким, каким он нам является через них.

Знаменитое положение Канта о существовании *вещей в себе* стало результатом его научного педантизма, строгого следования тем выводам, которые вытекают из принятых им посылок. Здесь красноречива аналогия Гегеля, которую он приводит в своих лекциях по истории философии. Желудок человека не знает того, как изначально выглядели те предметы, которые ему приходится переваривать. Какой вид имеют курица, яблоко или колос пшеницы, желудок не ведаёт. Он знает их лишь такими, какими они попадают в него, пройдя сначала через руки повара, а затем и через ротовую полость.

Аналогичным образом, согласно Канту, создаются и все наши знания о предметном мире, с той лишь разницей, что роль повара выполняет чувство пространства, а роль рта – чувство времени. Сначала над образом предмета поработает чувство пространства, затем – чувство времени. Соответствует ли созданный ими образ самому реальному предмету, этого наше сознательное Я, как и наш «бессознательный» желудок, не знает и не узнает никогда.

Положение Канта о существовании непознаваемых «вещей в себе» обусловило то, что он повсюду вынужден был использовать фразеологический оборот с предлогом «о»:

«представление о вещи», «понятие о предмете». Тем самым он делал акцент на том, что все наши знания о предметном мире имеют относительный характер. Они даются нам не напрямую от предметов, а через формы нашей чувственности. В дальнейшем Шеллинг и Гегель устранят из теории познания эту «вещь в себе» и будут говорить о том, что мы познаём мир таким, каков он есть на самом деле. Сообразно этому, они перестанут употреблять предлог «о» и будут выражаться напрямую: «представление вещи», «понятие предмета». На этом фоне весьма забавной выглядит позиция многих современных философов. С одной стороны, они порицают Канта за его непознаваемую «вещь в себе», с другой, нисколько не смущаясь, продолжают использовать его же фразеологический оборот с предлогом «о», оставляя тем самым место для этой непознаваемой *вещи в себе*.

* * *

В дополнение к данному разделу я предлагаю читателю сравнить учение И. Канта о ступни созерцания с аналогичным учением Г.В.Ф. Гегеля. Это поможет нам лучше понять механизм формирования в нашем сознании образов предметов.

Согласно Гегелю процесс познания также начинается с **ощущения** внешних предметов. Акт ощущения представляет собой непосредственное единство субъекта и объекта, человека и созерцаемого им предмета.

Воспринимаемые нами ощущения различны. Во-первых, потому, что они приходят к нам от разных предметов. Во-вторых, потому, что они поступают через разные органы чувств. В-третьих, потому, что они имеют разную силу воздействия. По этой причине каждое ощущение представляет собой некое *особенное возбуждение*, отличающееся своим качеством и количеством (интенсивностью).

Чтобы субъект смог удержать в своём сознании такие разрозненные ощущения, ему приходится проявлять к ним **внимание**. Если бы все ощущения были одинаковы, то такой способности не требовалось бы вообще. Акт проявления внимания позволяет, с одной стороны, воспринимать ощущения в их различии, с другой, удерживать все их в единстве, «пучком». Благодаря этим двум моментам проявления внимания – а) восприятию ощущений в их различии, и б) схватыванию их «пучком», в представлении человека возникают целостные образы предметов.

Таким образом, ключевым моментом ступени созерцания, согласно Гегелю, является акт проявления **внимания**. Способность проявления внимание вырабатывается у человека на протяжении многих лет жизни. Без неё мы не могли бы удерживать в себе образы предметов. Чтобы проявлять внимание, необходимо научиться отвлекаться как от других внешних предметов, так и от своих внутренних представлений и побуждений.

Закрепляется (запоминается) образ предмета за счёт его повторного созерцания, т.е. за счёт повторного проявления внимания к нему. Чем чаще и при различных обстоятельствах мы проявляем внимание к предмету, тем лучше и полнее его образ сохраняется в нашем представлении.

Такова формула ступени созерцания по Гегелю:

Ощущения + внимание = образ

На место придуманных Кантом априорных форм чувственности (пространства и времени) он поставил естественную способность человека (и животных) проявлять внимание к воспринимаемым им ощущениям.

* * *

Что касается пространства и времени, то Гегель исходит из того, что они являются реалиями окружающего нас мира. Но на начальной ступени познания – созерцания, они воспринимаются нами лишь в виде простой **дискретности** этого мира. Множественность (дискретность) сосуществующих предметов природы воспринимается нами как *неопределённое* пространство. Множественность (дискретность) последующих сменяющихся состояний предметов природы воспринимается как *неопределённое* время. Никаких других определений в отношении пространства и времени на этой первой ступени познания нам не дано.

Все последующие определения пространства и времени появляются в наших головах только на ступени мыслительного познания, рассудка. Для перехода от *неопределённого* пространства к *ограниченному* наше мышление использует понятия: *точка, линия, угол, плоскость, объём*, и т.д. А для перехода от *ограниченного* пространства к *определённому*,

мы применяем изобретённую нами (людьми) трёхосную систему координат. С помощью таких координат мы «одеваем» пространство в привычные для нас определения: *длина, высота, ширина* (в метрах, в дюймах, в попугаях). Сами эти определения, согласно Гегелю, имеют опытное происхождение. Они выводятся нами из реального мира.

Аналогичную последовательность действий наше мышление совершает и при определении времени. Чтобы перейти от *неопределённого* времени к *ограниченному*, мы используем понятия: *момент (теперь, сейчас), период, длительность, частота*, и т.д. А чтобы сделать *ограниченное* время *определённым*, применяем две придуманные нами же (людьми) системы отсчёта – суточную и годовую. Суточная привязана к периоду полного обращения Земли вокруг своей оси, годовая – к периоду полного обращения Земли вокруг Солнца. Все применяемые мышлением определения времени, согласно Гегелю, так же имеют опытное происхождение. Они выводятся нами из окружающего мира.

*

*

*

Но как бы то ни было ступень созерцания, согласно Канту, приводит к появлению в голове человека устойчивого образа воспринимаемого им предмета. Такие устойчивые образы Кант, по примеру Аристотеля, называет *опытом*. Читаем у Аристотеля: «Из чувственного восприятия возникает способность помнить. А из часто повторяющихся воспоминаний об одном и том же возникает *опыт*, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый *опыт*». Читаем у И. Канта: «*Опыт* – это синтетическое единство восприятий». После Канта такие устойчиво сохраняющиеся в голове человека образы предметов станут называть *представлениями*. Читаем у Гегеля: «*Представление* – это внутренне усвоенное созерцание».

Сформировавшийся на ступени созерцания образ предмета становится исходным материалом для начала мыслительного этапа познания предмета. Опираясь на этот образ, рассудок выстраивает понятия предмета. Как это происходит? Как мышление создаёт понятия? Ответ на эти вопросы Кант даёт во второй части своего «Учения о началах» – «Трансцендентальной логике».

Часть вторая

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА

Введение

ИДЕЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

Как мы уже сказали ранее, все наши знания возникают благодаря двум способностям человека: а) чувственности и б) мышлению. В «Трансцендентальной эстетике» мы исследовали способность чувственности. Выяснили, что её познавательными инструментами являются две формы чистого созерцания: пространство и время. Благодаря этим формам в сознании человека возникают образы чувственно воспринимаемых предметов. Теперь нам предстоит исследовать способность мышления, найти те его познавательные инструменты и правила деятельности, посредством которых оно (мышление) создаёт понятия предметов. Наука о мышлении называется *логикой*.

I. О логике вообще

Сколь многогранна жизнь человека, столь многогранна и деятельность его мышления. Поэтому, вступая в сферу науки о мышлении, мы должны первым делом определить тот вид его деятельности, который мы намерены исследовать. С этой целью нам потребуется произвести в сфере науки о мышлении ряд размежеваний.

Первое. Деятельность мышления подразделяется на **теоретическую** и **практическую**. В ходе теоретической деятельности мышление познаёт окружающий мир, в ходе практической деятельности преобразует его. Нас здесь интересует только теоретическая деятельность мышления, которая нацелена на познание окружающего мира.

Второе. Познавательная деятельность мышления подразделяется на *общую* и *частную*. Сообразно этому наука о мышлении также делится на две части, суть – две логики. Первая логика исследует общие *начала* познавательной деятельности мышления, которые не зависят от специфики познаваемых предметов. Она называется **общей** или **начальной** логикой. Вторая логика исследует частные правила познания, которые определяются специфическими особенностями познаваемых объектов. Такие **частные** логики существуют в составе многих наук, где они играют роль пропедевтик. Сюда относятся: математическая логика, логика химического анализа, логика социального познания и т.п. Предметом нашего исследования является только общая (начальная) логика, в которой наше мышление имеет дело с самим собой, со своими собственными познавательными инструментами и правилами.

Третье. Познавательная деятельность мышления интересует нас здесь в своём **чистом** виде. Это значит, что из неё должно быть исключено влияние тех факторов, которые обуславливаются индивидуальными особенностями самих познающих субъектов: их полом, возрастом, привычками, предпочтениями, страстями, и т.д. Все эти факторы должны рассматриваться не в логике, а в *психологии*.

Таковы исходные требования, которым должна соответствовать интересующая нас здесь наука о познавательной деятельности мышления.

[Об общей (аристотелевской) логике – С.Т.]

Теперь обратимся к тому логическому наследию, которым мы располагаем. В настоящее время существует только одна логика, которая имеет своим предметом *общие начала* познавательной деятельности мышления в их *чистом* виде. Её основные положения были разработаны более двух тысяч лет назад Аристотелем. Эта логика имеет много названий: *аристотелевская, начальная, классическая, традиционная, обычная, формальная,*

общая. Мы будем называть её *общей*, а также *формальной* и *аристотелевской*.

Чем занимается общая логика? Она исследует формальный состав познавательной деятельности мышления. Её интересуют:

а) понятия, которыми оперирует мышление.

б) законы, в соответствии с которыми оно связывает эти понятия в суждения и умозаключения.

в) виды самих суждений и умозаключений.

Свою задачу общая логика видит в том, чтобы:

а) находить эти формы мышления,

б) описывать их,

в) приводить их в систематический порядок.

В этом она схожа с естественными науками. Учёные-естественники также находят различные предметы природы, описывают их и распределяют по видам и родам. То же самое делает и общая логика в отношении мышления. Разница состоит лишь в том, что естественные науки исследуют реальные предметы природы, тогда как общая логика – идеальные формы мышления. Объединяет же их то, что и логика и естественные науки находят и описывают эти предметы в готовом виде и не задаются вопросом об их происхождении.

Сказанное означает, что общая логика не занимается проблемой происхождения тех форм мышления, которые она исследует. Как возникают понятия, виды суждений и законы мышления? Эти вопросы общая логика обходит стороной.

Здесь надо принять во внимание тот уровень развития конкретных наук, современником которого был И. Кант. Их главной задачей в тот период было описание всего многообразия предметов природы: звёзд, растений, насекомых, животных, минералов, и т.д. Вопросы происхождения и развития этих предметов ещё не стояли в повестке дня. Ими начнут заниматься только со второй половины XIX в.

В этом смысле наука о мышлении, в лице Аристотеля, опередила науки о природе на два с лишним тысячелетия. По этой причине она, в лице Канта, уже в XVIII веке могла позволить себе задаться вопросом о происхождении мышления и его форм. Тогда как естественные науки того времени ещё не могли позволить себе подобного, по причине недостатка у них первичных знаний о природе.

II. О трансцендентальной логике

Слова о том, что общая логика не занимается проблемой происхождения понятий, означают, что она не исследует процесс познания как таковой. Её не интересует то, как наше мышление производит знания, посредством каких инструментов и правил оно выстраивает понятия предметов. А раз это так, раз общая логика не занимается проблемой познания, то значит должна существовать ещё одна логика, которая имела бы своим предметом собственно познавательную деятельность мышления как таковую. А коль скоро такой логики нет, то, стало быть, её надо создать. Время требует разработать новую логику, которая показывала бы, как мышление производит знания об окружающих нас предметах, посредством каких инструментов и правил оно выстраивает их понятия. Задачу создания такой логики мы возлагаем на самих себя. А называть мы её будем *трансцендентальной*.

Определение «трансцендентальная» означает, что предметом этой логики должна быть только априорная составляющая процесса познания. Выше, в «Трансцендентальной эстетике», мы уже говорили, что все наши знания возникают в результате взаимодействия двух сторон: а) познаваемых *объектов*, и б) познающих *субъектов*. Познаваемые объекты – это реальные предметы природы, которые даны нам в ощущениях. Такие предметы образуют *апостериорную* составляющую процесса познания (*a posteriori* – из опыта). Познающие субъекты – это люди, которые обладают двумя познавательными способностями: чувственностью и мышлением. Вот эти способности образуют *априорную* составляющую

процесса познания (**a priori** – независимо от опыта).

Каждой из этих способностей присущи свои собственные инструменты познания. У чувственности, как мы уже знаем, такими инструментами являются чистые *формы созерцания*: пространство и время. У мышления такими инструментами, как мы полагаем, являются *чистые понятия*.

В отличие от ступени чувственности, познавательная деятельность мышления состоит из двух ступеней. На первой ступени – рассудочного познания – мышление производит понятия реально воспринимаемых нами предметов. На второй ступени – разумного познания – оно стремится свести эти понятия в единую упорядоченную систему. Сообразно этим целям на каждой из этих ступеней мышление использует особенный вид чистых понятий. На ступени рассудка таковыми являются *категории* (синоним – *чистые понятия рассудка*), на ступени разума – трансцендентальные *идеи* (синоним – *чистые понятия разума*). С помощью категорий мышление выстраивает эмпирические понятия чувственно воспринимаемых нами предметов. Посредством трансцендентальных идей оно пытается сводить эти понятия в единую упорядоченную систему.

Таким образом, предметом «Трансцендентальной логики» являются *чистые понятия мышления*, а именно: *категории рассудка* и *трансцендентальные идеи разума*.

[Трансцендентальная логика является логикой истины – С.Т.]

Мышление не только производит понятия, но и дальше продолжает работать с ними. Понятия – это его рабочий материал. Оно выстраивает из них суждения, умозаключения, теории, учения. Но чтобы эта деятельность была результативной, мышление должно быть уверено в том, что используемые им понятия являются истинными.

Согласно общепринятой формуле *истина* есть соответствие понятия своему предмету. Если имеющееся у нас понятие соответствует своему предмету, оно признаётся истинным, если – нет, то – ложным. Критерием здесь служит отсутствие противоречия между понятием и предметом. Однако данный способ определения истины является, по нашему мнению, поверхностным. И вот почему.

Во-первых, при таком способе определения истины понятие сравнивается не с самим предметом в его натуральном выражении, а с его идеальным образом. (Любой реальный предмет попадает в наше сознание, только приняв идеальную форму *образа, представления* или *понятия*). Фактически же при данном способе определения истины сравнению подлежат два понятия об одном и том же предмете. Первое понятие показывает его таким, каким он должен быть в *теории* или, как ещё говорят, в *принципе*. Второе понятие показывает его таким, каков он есть на *практике* или – по *факту*.

Во-вторых, оба сравниваемых понятия берутся в их непосредственности, без предварительной проверки их на истинность. В силу этого, оба они могут быть как истинными, так и ложными. Поэтому, прежде чем сравнивать эти понятия между собой, надо сначала убедиться в том, что каждое из них истинно само по себе. Сделать это можно, только путём сравнения их с теми правилами, в соответствии с которыми они должны были выстраиваться мышлением. Если понятие выстроено в полном соответствии с этими правилами, то оно истинно, если нет, то – ложно.

В-третьих, сами эти правила меньше всего зависят от самих познаваемых предметов. От предметов, как уже не раз было сказано, мы получаем только ощущения. Вся остальная работа по формированию из этих ощущений образов и понятий предметов осуществляется нашим мышлением. Следовательно, необходимые для определения истинности понятий правила познания должны выводиться не из реального мира, а из мышления.

Вот эти правила и должна показывать нам «Трансцендентальная логика». Поэтому она, и только она, может быть названа *логикой истины*.

III. О делении *общей* логики на *аналитику* и *диалектику*

Здесь встаёт вопрос: на что мы могли бы опереться при разработке заявленной нами трансцендентальной логики? Единственным ресурсом, которым мы располагаем, является уже существующая общая (аристотелевская) логики. Никаких других пособий для этого у нас нет.

Общая логика, как уже говорилось, исследует простейшие формы познавательной деятельности мышления: понятия, законы их связи, виды суждений и умозаключений. При этом – *что очень важно и на что обычно не обращают внимания* – она разделяет эти формы на две группы. Первую группу составляют *естественные* формы, которые мышления применяет в ходе своей повседневной деятельности, при решении обычных задач жизнеобеспечения человека. Вторую группу составляют *искусственные* формы мысли, которые придумывают сами логики с целью построения каких-то отвлечённых мыслительных конструкций.

Согласно этому, общая логика имеет два раздела. В первом разделе исследуются естественные (натуральные) формы мышления. Содержащиеся в этом разделе знания имеют достоверный характер и практическую значимость. Во втором разделе исследуются искусственные формы мышления, которые изобретаются самими логиками. Содержащиеся в этом разделе знания имеют только вероятностный характер и чисто теоретическое значение.

Оба эти направления общей логики были заложены ещё самим Аристотелем. В первой части своих логических трактатов – «Аналитике», он исследовал естественные (натуральные) формы мысли. Во второй части – «Диалектике» («Топике»), он исследовал искусственно создаваемые формы мышления. Разработанное им в рамках последнего – *диалектического* – направления пространное учение о четырех фигурах силлогизма представляет собой, по сути, искусство скрытного подведения под посылки категорического умозаключения заранее сформулированных выводов. За счёт этого создаётся видимость наличия большего числа видов умозаключений, чем их существует в действительности.

В Средние века это диалектическое направление вышло на первый план и приобрело статус одного из семи видов свободных искусств. В задачу этого искусства входило обучение людей правилам классификации понятий, конструирования силлогизмов, ведения споров, и т.д. На деле же оно превратилось в культуру праздных спорщиков и болтунов, которые с помощью произвольно выстраиваемых силлогизмов, создавали лишь видимость производства новых знаний, а вовсе не сам эти знания. (Видимость есть *признание истинности* чего-либо при отсутствии на то достаточных оснований.)

Что касается первого – аналитического – раздела общей логики, то его польза очевидна. В нём содержатся положительные знания о естественных формах нашего мышления: понятиях, законах их связи, видах суждений и умозаключений. Именно эти знания мы намерены использовать при разработке «Трансцендентальной логики». Что касается второго – диалектического – раздела, то его польза подобна пользе от игры в шахматы. Переставляя на доске фигуры, игроки продумывают различные комбинации, благодаря чему тренируют и развивают свой ум. То же самое происходит и при занятии диалектикой. Изобретение произвольных форм мысли и их сочетаний так же способствует развитию ума. Но это занятие не даёт никаких новых знаний о познавательной деятельности мышления как таковой.

По этой причине мы оставляем *диалектическое направление* общей логики за рамками нашего исследования, и берём с собой только те знания, которые содержатся в её *аналитической* части.

IV. О делении трансцендентальной логики на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику

Познавательная деятельность мышления, как мы уже говорили, состоит из двух ступеней: рассудка и разума. На этом основании мы разделили «Трансцендентальную логику» на два отдела. В первой отделе рассматривается ступень рассудочного познания, во

втором – ступень разумного познания. На первой ступени *рассудок* при посредстве своих *категорий* производит *эмпирические* понятия предметов, данных нам в опыте. На второй ступени *разум* с помощью трансцендентальных *идей* преследует цель свести эти понятия в единую упорядоченную *систему*.

Забегая вперёд, скажем, что те знания, которые создают на ступни рассудка, имеют *достоверный* характер, а те знания, которые производятся на ступени разума, только *вероятностный* характер. С учётом этой особенности, а также нашего желания сохранить восходящую к Аристотелю традицию, мы назовём первый отдел нашей логики, в котором рассматривается ступень рассудочного познания, «Трансцендентальной аналитикой», а второй отдел, который посвящён ступени разумного познания, «Трансцендентальной диалектикой».

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА

В этом отделе нам предстоит исследовать первую ступень мышления – ступень рассудка. Нас интересуют те чистые понятия (категории) и правила их использования, посредством которых рассудок производит знания о чувственно воспринимаемых нами предметах.

Сначала мы извлечём сами категории, затем исследуем те *правила*, в соответствии с которыми они применяются при познании предметов опыта. Согласно этому мы поделили «Трансцендентальную аналитику» на две книги. В первой книге – «Аналитике понятий» – мы выявим и исследуем сами *категории*. Во второй книге – «Аналитике основоположений» – мы рассмотрим *правила* их применения рассудком.

Книга первая

АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ

[Аналитика чистых рассудочных понятий – категорий. – С.Т.]

Мы исходим из того, что категории принадлежат мышлению на правах его полной собственности. В силу этого и искать их мы также должны в самом мышлении. Отсюда первая наша задача: вывести категории из мышления. Но после того как мы сделаем это, перед нами встанет вторая задача: объяснить, *что такое мышление* и *почему человек вообще мыслит*? Если мы считаем, что родиной категорий является мышление, то, оставаясь последовательными, мы должны ответить на вопрос: что такое мышление и почему люди вообще мыслят?

Сообразно сказанному, в этой книге нам предстоит решить две задачи. Во-первых, извлечь категории из мышления. Во-вторых, определить, что такое мышление и откуда у человека способность мыслить? По этой причине мы разделили данную книгу на две главы. В первой главе – «О способе открытия всех чистых рассудочных понятий» – мы извлечём категории. Во второй главе – «О дедукции чистых рассудочных понятий» – мы дадим ответ на вопрос, что такое мышление и почему люди мыслят?

Глава первая

«О способе открытия всех чистых рассудочных понятий» [Метафизическая дедукция категорий – С.Т.]

Если категории – это априорные познавательные инструменты нашего мышления, то в результате их поиска они должны предстать перед нами как:

- а) чистые, а не эмпирические понятия;
- б) первичные (базовые), а не вторичные (производные) понятия;
- г) обеспечивающие всю полноту познавательной деятельности мышления;
- д) образующие в своём единстве целостную взаимосвязанную систему.

Здесь возникает вопрос: как следует построить поиск категорий? С чего надо начать, от чего оттолкнуться? Начнём со знакомства с теми функциями рассудка, которые он выполняет в ходе нашей обычной повседневной жизни.

О логическом применении рассудка вообще

Чтобы человек мог жить и работать, ему необходимо иметь знания о тех предметах, которые его окружают и посредством которых он взаимодействует с внешним миром. Эти знания нужны ему для того, чтобы он мог распознавать эти предметы и использовать их согласно их назначению. Отсюда вытекают две основополагающие функции нашего рассудка. Первая – *познавание* окружающих нас предметов, т.е. производство их образов и понятий. Вторая – *распознавание* этих предметов, т.е. определение их понятийной принадлежности при каждой новой встрече с ними (при каждом новом акте их созерцания). Оба эти вида деятельности принято называть познанием, но – **и это важно** – между ними существуют принципиальные различия. В ходе *познавательной* деятельности рассудок имеет в своём распоряжении только образ воспринимаемого предмета, но ещё не имеет его понятия, которое ему только предстоит создать. В ходе *распознавательной* деятельности он располагает как образом воспринимаемого предмета, так и его понятием.

Рассмотрим оба вида деятельности мышления более подробно.

Познание. На данном этапе нашего исследования, мы ещё не знаем, как именно наше мышление познаёт реальные предметы, посредством каких инструментов и правил оно выстраивает их понятия. Собственно это-то нам и предстоит здесь выяснить. Пока же мы можем лишь в самых общих чертах обрисовать последовательность познавательных действий нашего рассудка.

На первой ступени познания, когда мы только чувственно воспринимаем интересующие нас предметы, в нашем сознании, как бы сами собой, возникают их идеальные образы. Далее наш рассудок сводит эти единичные образы в общие представления. Например, образы многих конкретных деревьев, сводятся в общее представление дерева как такового, образы птиц – в общее представление птицы, и т.д. Затем рассудок закрепляет своеобразие каждого общего представления соответствующей ему дефиницией. Например: «Деревья – это такие предметы природы, у которых есть корень, ствол, ветви, листья...»; «Птицы – это живые организмы, которые имеют крылья, клюв, перья...»; «Дом – это рукотворное строение, состоящее из стен, окон, дверей, крыши...».

Благодаря таким дефинициям общие представления превращаются в понятия. Эти понятия имеют ещё только начальный описательный характер, который соответствует ступени рассудочного познания. По сути, они продолжают оставаться всё теми же общими представлениями, только описанными посредством слов. Но именно за счёт таких понятий, познаваемые предметы становятся достоянием мышления человека.

Такова в общих чертах последовательность *познавательных* действий рассудка: реальный предмет → ощущения → образ → общее представление → понятие (дефиниция).

Распознавание. Созданные (познанные) рассудком понятия предметов сохраняются в памяти человека. Имея их в своём распоряжении, рассудок получает возможность

распознавать с их помощью актуально воспринимаемые нами предметы. Распознавать, значит определять понятийную принадлежность данных предметов.

Процесс распознавания также начинается с акта созерцания предмета, в ходе которого в нашем сознании возникает его образ. Далее рассудок находит у этого образа какие-то отличительные признаки, по которым он соотносит его с одним из уже имеющихся у него понятий. Например, если созерцаемый предмет имеет крылья, клюв, перья, то он подходит под понятие *птицы*. А если имеет корень, ствол, ветви, то он соответствует понятию *дерева*. При этом рассудок не производит никаких новых знаний, а использует лишь те, которые уже имеются у него. Такова в общих чертах последовательность распознавательной деятельности рассудка: реальный предмет → ощущения → образ → отличительные признаки (свойства) → содержащееся в голове человека представление и понятие данного предмета.

Что касается собственно познавательной деятельности мышления, то о ней, как уже было сказано, мы ещё мало что знаем. Что же касается его распознавательной деятельности, то в отношении неё мы уже имеем некоторые положительные знания. Эти знания содержатся в аналитической части аристотелевской логики. Речь идёт о тех самых естественных формах мышления, которые описывает эта логика. Вот эти формы мы и намерены использовать при разработке заявленной нами трансцендентальной логики.

Здесь может возникнуть вопрос: почему мы полагаем, что эти формы относятся именно к распознавательной деятельности мышления? На это указывают те примеры, которые приводятся в самой аристотелевской логике. Они (примеры) свидетельствуют в пользу того, что описываемые этой логикой формы мысли относятся главным образом к распознавательной деятельности, в ходе которой мышление определяет понятийную принадлежность предметов. В хрестоматийном примере категорического умозаключения: «Кай человек. Люди смертны. Кай смертен», единичный субъект *Кай* подводится под общее понятие *смертных*. При этом никаких новых знаний не создаётся. Кто такие *Кай*, *люди*, и что такое *смертность*, нам известно заранее.

Кроме того, о том, что предметом общей логики является именно распознавательная деятельность мышления, говорит и структура её учебного курса, который состоит из трех разделов. Первый раздел посвящён *понятиям*, второй – *законам*, третий – суждениям и *умозаключениям*. Это значит, что сначала общая логика рассматривает понятия, затем – законы их связи, и лишь потом – виды суждений и умозаключений. Но, если мы посмотрим на реальный процесс познания, то увидим, что последовательность действий мышления имеет обратный порядок. Сначала с помощью суждений и умозаключений мы выявляем количественную и качественную определенность предметов и их отношения, и только потом формулируем их понятия. Понятия – это не исходная точка процесса познания, а его результат.

§9. О логической функции рассудка в суждениях.

К описываемым общей логикой естественным формам мышления относятся:

- а) понятия,
- б) законы соединения этих понятий в суждениях и умозаключениях,
- в) виды самих суждений и умозаключений.

Из трёх названных пунктов нас здесь интересует последний – виды суждений и умозаключений. А говоря точнее, – только суждения, поскольку именно они являются простейшими конструкциями мышления. Умозаключения выстраиваются из суждений.

Согласно общей логике все суждения делятся на 4 класса.

1. Суждения *количества*.
2. Суждения *качества*.
3. Суждения *отношения*.
4. Суждения *модальности*.

Каждый из этих классов содержит по три вида суждений.

а) Суждения количества бывают: *общими, частными и единичными*.

б) Суждения качества – *утвердительными, отрицательными, бесконечными*.

в) Суждения отношения – *категорическими, гипотетическими и разделительными* (дизъюнктивными).

г) Суждения модальности – *проблематическими, ассерторическими и аподиктическими*.

Всего наше мышление использует двенадцать видов суждений, которые делятся на 4 класса.

Приведённая нами таблица суждений несколько отличается от той, которая принята в самой общей логике. По этой причине мы дополним её следующим комментарием.

1. В суждениях первого класса – *количества* – следует обратить внимание на то, что суждения *единичного* вида в определённых случаях способны заменять собой суждения *общего* вида. Происходит это тогда, когда эти суждения применяются для определения *качественной* стороны предметов, т.е. когда они отвечают на вопрос «*какой*».

Наличие какого-то особенного признака (свойства) у одного предмета, позволяет нам полагать, что этот же признак присущ и всем другим предметам того же рода. В таких случаях единичное суждение способно заменять собой общее. Например: единичное суждение «Мяч имеет округлую форму» тождественно общему суждению «Все мячи имеют округлую форму» и может заменять его собой. Другой пример: единичное суждение «Человек разумен» равнозначно суждению «Все люди разумны» и так же может заменять его собой.

Но в тех случаях, когда эти виды суждений используются для определения *количественной* стороны предметов, т.е. когда они отвечают на вопрос «*сколько*», каждый из них необходим и они не могут замещать друг друга. Например: «мяч один», «мячей несколько», «мячи все».

2. В отношении суждений второго класса – *качества* – надо обратить внимание на то, что в самой общей логике они делятся только на два вида: *утвердительные* и *отрицательные*. Однако, этих двух видов недостаточно. К ним необходимо добавить третий – суждение *бесконечного* вида.

С помощью утвердительного и отрицательного суждений мы разделяем воспринимаемые нами предметы на две группы. В первую группу попадают те предметы, которые обладают каким-то качеством (свойством). Во вторую группу – те предметы, которые не обладают им. Например: «Люди способны мыслить», «Животные не способны мыслить». Этим исчерпывается познавательная роль утвердительных и отрицательных суждений.

Но! Далее мы убираем из этих суждений их общий предикат и соединяем между собой их субъекты. В результате мы получаем третий вид суждений качества – *бесконечное* суждение. Например: «Люди не есть животные» или «Животные не есть люди». С помощью бесконечного суждения мы отделяем два разных качества друг от друга. При этом первое качество выступает границей второго, а второе – первого. В нашем примере животные ограничивают собою сферу людей, а люди ограничивают собою сферу животных.

Общая логика рассматривает бесконечное суждение как производное от отрицательного суждения. Но с учётом вышесказанного мы должны признать этот подход неверным. Посредством отрицательного суждения мы отрицаем связку «*есть*» между субъектом и предикатом, тогда как посредством бесконечного суждения мы отрицаем сами субъекты друг через друга. Например:

а) утвердительное суждение – «Иванов умеет плавать»,

б) отрицательное суждение – «Петров не умеет плавать»,

в) бесконечное суждение: «Иванов не есть Петров» или «Петров не есть Иванов».

Сказанное означает, что бесконечное суждение равно по своему статусу утвердительному и отрицательному суждениям. (В справедливости сказанного мы ещё убедимся в ходе дальнейшего исследования.)

В своей «Науке логики» Гегель дополнит учение Канта о бесконечном суждении следующими положениями. Он покажет, что суждение бесконечного вида не только равно по статусу утвердительному и отрицательному суждениям, но и имеет два собственных подвида. Оно бывает: а) утвердительно-бесконечным и б) отрицательно-бесконечным. Утвердительно-бесконечным является суждение *пустого тождества*, которое называется также *тавтологическим*. Например: «Люди есть люди», «Животные есть животные», «Масло масляное», «Железо железное». Отрицательно-бесконечное суждение имеют форму взаимного *отрицания* субъектами друг друга. Например: «Животные не есть люди», «Люди не есть животные», «Масло не есть железо», «Железо не есть масло» и т.д.

3. Что касается суждений *третьего* класса – *отношения* – то здесь следует обратить внимание на *два* обстоятельства.

Первое. Общая логика рассматривает гипотетические и разделительные (дизъюнктивные) суждения как производные от категорического суждения и, стало быть, как подчинённые ему. Иначе говоря, она полагает, что категорическое суждение является главным, а гипотетическое и разделительное суждения, второстепенными по отношению к нему. Мы считаем, что данный подход является неверным в принципе, так как все три данных вида суждений отражают логически разные действия мышления.

В категорическом суждении соединяются *два понятия*. Например: «данный предмет является деревом», «этот предмет есть птица» и т.п.

В гипотетическом суждении связываются *два положения* (два суждения). Например: «Если этот предмет – птица, то у него должны быть крылья...».

В разделительном суждении мышление связывает между собой несколько положений (суждений), которые в своём единстве образуют некое целостное понятие (знание). Например: «Если этот предмет является птицей, то у него должны быть не только крылья, но и перья, клюв, гнездо, птенцы, и т.д.»

Из сказанного следует, что все три вида суждений отношения имеют равное значение.

Второе. Отдельного комментария требует суждение разделительного (дизъюнктивного) вида. Трактовка его только как *разделяющего* является, на наш взгляд, односторонней и ограниченной. Реальные вещи не только делятся на части, но и состоят из них. А это значит, что и их понятия также должны состоять из такого же числа своих частей-фрагментов. Каждый такой фрагмент исключает из себя другие, но в то же время предполагает их. По этой причине наш рассудок обязан, с одной стороны, выделять каждый из этих фрагментов, с другой, удерживать их в единстве. Вот это и позволяет делать суждение разделительного (дизъюнктивного) вида. С помощью этого суждения мы, с одной стороны, *разделяем* понятие на его фрагменты (части), с другой, *собираем* это понятие воедино. Перечисляя все его фрагменты («крылья, перья, клюв, гнездо, птенцы...»), мы раскрываем полноту содержания данного понятия («птица»). Тем самым мы раскрываем это понятие во всей его полноте.

С учётом сказанного, дизъюнктивное суждение следует рассматривать не только как разделительное, но и как соединительное. Это уточнение также понадобится нам в ходе дальнейшего исследования. [В русском языке существует более подходящее для этого суждения название – *разъединительное*. Оно происходит не от слова *делить*, а от слова *единое*. – С.Т.]

Здесь необходим наш комментарий.

В дизъюнктивном суждении мы даём полное перечисление всех фрагментов какого-то понятия. Но это понятие может обозначать собой общности двух типов. Первый тип – это *формальная* общность, которая представляет собой простую *совокупность* каких-то родственных предметов. Например, общее понятие *дерево* вбирает в себя такие конкретные виды деревьев, как: *дуб, берёза, ясень, тополь, клён, рябина* и т.д. Второй тип – это *реальная* общность, которая представляют собой взаимосвязанную *целокупность* всех органов и

частей какого-то целостного организма. Например: тело животного, морской корабль, учебное заведение, и т.п.

Когда предметом дизъюнктивного суждения является формальная общность, мы имеем *простое* перечисление составляющих её видов. Когда же его предметом является реальная общность, то имеем *исчерпывающее* перечисление всех её членов и органов. Например, в случае формальной общности, дизъюнктивное суждение имеет такой вид: «Если данный предмет является деревом, то он может быть или липой, или сосной, или дубом, или вязом и т.д.». В случае реальной общности это же суждение приобретает иной вид: «Если данный фрагмент относится к дереву, то он может принадлежать или корню, или стволу, или ветви, или листу, или плоду».

Что бы осознать такую двойственную функцию дизъюнктивного суждения человечеству потребовалась целая историческая эпоха. В период древней истории люди воспринимали мир в виде простой совокупности окружающих их единичных предметов. По этой причине древнегреческие философы, говоря о мире вообще, применяли выражение «*всё сущее*». Соответственно, для человека той эпохи главным было научиться распределять воспринимаемые им единичные предметы по видам и родам. Используемые им при этом общие понятия имели преимущественно собирательное значение. Они выступали в роли родовых имён, которыми обозначали отдельные группы предметов.

Радикальная переоценка значения общих понятий произошла в Средние века, когда на смену *созерцательной* картине мира пришла *представляемая* картина. Библейский догмат о сотворении мира единым Богом разворачивал мировоззрение людей на 180°. Он учил их воспринимать мир не как простую совокупность созерцаемых предметов, а как целостное творение, все части и элементы которого предопределены его целостностью и подчинены ей. Главная роль в этой картине принадлежала не созерцанию, а представлению. Если мышление древнего языческого человека ещё «плясало» от многообразия окружающих его единичных предметов, то мышление средневекового монотеистического человека уже опиралось на представление о единстве мира и считало его единственно верным.

Благодаря библейской картине мироздания общие понятия приобрели новый – онтологический – смысл. Теперь они стали обозначать реальные части единого в себе творения. В древности такие слова как *звёзды, облака, горы, растения* служили *имёнами* формальных общностей (многих звёзд, многих облаков, и т.д.). В Средние века они стали обозначать составные *части* (фрагменты) реальной общности – единого в себе целостного мира.

Появление у общих понятий такого второго смысла привело к возникновению знаменитого спора между номиналистами и реалистами. Номиналисты полагали, что общие понятия имеют только собирательное значение и играют роль родовых имён – *ноуменов*. Реалисты считали, что общие понятия обозначают реальные части созданного Богом мира – *феномены*. Сообразно этому изменилось и логическое значение разделительного (дизъюнктивного) суждения. Ранее в нём фигурировали преимущественно формальные общности, теперь – реальные общности.

Начавшийся в Новое время переход мировоззрения людей от *представляемой* (религиозной) картины мира к *мыслительной* (научной) только усилил эту тенденцию, поскольку большинство подлежащих познанию предметов природы представляют собой единые в себе целостные системы.

Вот эту-то мысль о двойственном значении дизъюнктивного суждения, Кант и пытается донести до своих читателей. Вот что он пишет по этому поводу в другом месте «Критики чистого разума»: «*Всякое сочетание есть или сложение, или связь. Сложение есть синтез многообразного, части которого не необходимо принадлежат друг к другу. Этот синтез может быть разделен на синтез агрегации и коалиции. Связь же есть синтез многообразного, части которого необходимо принадлежат друг к другу. Этот синтез может быть разделён на физическое сочетание явлений природы и метафизическое сочетание их в способности априорного познания [посредством категории взаимодействия (которую Кант извлёк из дизъюнктивного суждения) – С.Т.]*».

Далее мы вновь возвращаемся к тексту «Критики чистого разума».

4. Что касается *четвёртого* класса суждений – *модальности*, то здесь следует обратить внимание на то, что сами эти суждения ничего не добавляют к уже полученным с помощью предыдущих видов знаниям. Зачем же тогда они нужны? С их помощью мы определяем, насколько справедливо мы соединили между собой субъект и предикат суждения, т.е. насколько обоснованно мы поставили между ними связку «есть». Другими словами, посредством суждений модальности мы определяем истинность не субъекта и

предиката, а всего суждения в целом.

С этой целью мы сравниваем между собой два варианта знания об одном и том же предмете. Первый вариант, каким мы знаем предмет на практике, в реальности. Второй вариант, каким мы знаем его в теории, согласно его понятию. Первый вариант занимает в модальных суждениях место субъекта, второй – место предиката. Сравнивая эти варианты, мы определяем, насколько они соответствуют друг другу. А для оценки степени их соответствия применяем слова: а) возможно, б) действительно, в) необходимо.

На первом этапе, пока у нас ещё нет результатов сравнения, мы можем только **предполагать**, что субъект суждения (реальность) и его предикат (понятие) соответствуют друг другу. В этом случае мы используем определение *возможно*. Тот вид суждений, в которых связка «есть» между субъектом и предикатом предполагается только в качестве возможной, называется **проблематическим**. Например: «Возможно, Иванов соответствует понятию студент, а возможно нет». Всё зависит от его реального поведения, о котором мы пока ничего не знаем.

На следующей ступени мы высказываем **положение**, что субъект суждения (реальность) и предикат (понятие) вполне соответствуют друг другу, но не приводим тому никаких доказательств. А чтобы придать своему высказыванию обоснованный вид, мы используем определение *действительно*. За счёт этого слова мы как бы ссылаемся на реальность, но не показываем её. Например: «Иванов действительно соответствует понятию студент». Тот вид суждений, в котором связка между субъектом и предикатом полагается в качестве действительной, называется **ассерторическим**.

У нас в России в подобных случаях помимо слов «действительность» или «в действительности» используют так же выражения «на самом деле...» или «в самом деле...». За счёт таких выражений говорящий пытается убедить нас в том, что у него имеются все основания в пользу высказываемого им суждения. Но часто такие выражения используются лишь для прикрытия каких-то голословных утверждений.

На третьей ступени мы уже располагаем результатами сравнения двух имеющихся у нас вариантов знания и на этом основании высказываем **утверждение**, что субъект суждения (реальность) соответствует своему предикату (понятию), либо не соответствует. Для подтверждения своих слов мы приводим имеющиеся у нас доказательства. Те суждения, в которых связка между субъектом и предикатом утверждается в качестве *необходимой*, называются **аподиктическими**. Например: «Иванов посещает лекции, сдаёт экзамены, пишет курсовые, проходит практику и т.д., поэтому он необходимо соответствует понятию студент».

Таковы три вида суждений модальности, посредством которых мы определяем степень достоверности (истинности) своих суждений. Для констатации этих степеней мы используем три соответствующих термина: *мнение*, *вера* и *понимание* (*убеждение*, *знание*). **Мнение** соответствует проблематическому суждению, **вера** – ассерторическому, **понимание** – аподиктическому.

Г. Гегель в «Науке логики» дополнит учение Канта о суждениях модальности следующими положениями.

1. Посредством суждений модальности мы судим о реальных предметах, исходя из их понятий. Это значит, что определяющим в этих суждениях является уже не предмет, а его понятие. На этом основании Гегель переименовал суждения *модальности* в суждения **понятия**. Добавим от себя, что предложенное Гегелем название является более удачным и с точки зрения этимологии слова модальность (от лат. *modus*: мера, способ, образ, манера). Такие близкородственные модальности слова, как **мода**, **модель**, **моделирование**, также *предполагают* момент сравнения какой-либо реальности с её понятием.

2. Гегель поменял местами первые два вида суждений модальности. У Канта сначала идёт проблематическое суждение, затем – ассерторическое. Гегель посчитал такой порядок неправильным. Не возможность содержит в себе действительность, а наоборот, действительность содержит в себе возможность. Поэтому на первое место он поставил

ассерторическое суждение, на второе – **проблематическое**. В ассерторическом суждении мы утверждаем какое-либо положение, но не приводим тому никаких доказательств. В силу этого данному суждению с равным правом может противостоять противоположное по смыслу суждение, благодаря чему ассерторическое суждение становится проблематическим.

3. Поскольку в суждениях модальности мы сравниваем два вида знания об одном и том же предмете – каким он должен быть по понятию и каков он есть в реальности, то эти суждения, согласно Гегелю, имеют **оценочный** характер. Если предмет соответствует своему понятию, мы называем его *настоящим, истинным, хорошим, нормальным, годным, дельным*, и т.д. Если же он частично или полностью не соответствует своему понятию, то говорим: *плохой, ненастоящий, неистинный, дурной, уродливый, негодный, ни то ни сё*, и т.д. Например: *Это хороший поступок. Это плохая идея. Эта награда справедлива. Это ненастоящий художник. Тяжёлый разговор. Отвратительная выходка. Сложный характер. Высокие отношения*. Все эти суждения возникают в результате сопоставления двух вариантов знания об одном и том же предмете: каким он должен быть в теории (по понятию) и каким мы его знаем на практике (в реальности). Поэтому они имеют оценочный характер.

Далее мы вновь возвращаемся к тексту «Критики чистого разума».

§10. О чистых рассудочных понятиях, или категориях.

В предыдущем параграфе мы выяснили, что наше мышление использует двенадцать видов суждений, образующих 4 класса.

1. Суждения количества: единичные, частные, общие.

2. Суждения качества: утвердительные, отрицательные, бесконечные.

3. Суждения отношения: категорические, гипотетические, разъединительные (дизъюнктивные).

4. Суждения модальности: проблематические, ассерторические, аподиктические.

Здесь возникает вопрос: для чего мы обратились к этим видам суждений? Чем они могут нам помочь? Мы полагаем, что в каждом из них содержится одно из чистых понятий рассудка, суть – одна из категорий.

Суждение происходит от слова *судить*. *Судить* же, согласно нашему словоупотреблению, значит мыслить предмет посредством одной из категорий. Если это так, то мы вправе предположить, что все известные нам виды суждений содержат в себе категории. Мы (люди) не можем мыслить предметы иначе, как только с помощью категорий. А если это так, то мы вправе попробовать извлечь из названных видов суждений интересующие нас категории.

Но возникает другой вопрос: будет ли такой способ выведения категорий корректным? Ведь вышеприведённые виды суждений применяются мышлением для распознавания предметов, тогда как искомые нами категории, как мы полагаем, являются его познавательными инструментами?

В ходе познания рассудок создаёт понятия предметов. При этом его деятельность имеет синтетический характер. В ходе распознавания он подводит воспринимаемые предметы под уже имеющиеся у него понятия. В этом случае его деятельности имеет аналитический характер. Следовательно, различие этих двух видов деятельности состоит в том, что в процессе познания мышление *синтезирует* понятия, а в процессе распознавания оно *анализирует* их.

Синтетическими мы называем такие действия мышления, которые дают абсолютное приращение знаний. В ходе синтеза рассудок выходит за рамки уже имеющихся у него знаний и производит какие-то новые понятия. **Аналитическими** мы называем такие действия, которые дают нам лишь относительное увеличение знаний. В процессе анализа рассудок не создаёт никаких новых знаний (понятий), а углубляет и детализирует те, которые уже имеются у него. Он добавляет в эти знания (понятия) только то, что уже содержится в них, и исключает из них только то, что чуждо им.

Сказанное означает, что синтез и анализ являются двумя сторонами одного и того же процесса познания. Разница между ними лишь в том, что посредством синтеза мышление создаёт понятия, а посредством анализа оно подводит под них образы актуально

воспринимаемых нами предметов. Оба эти вида деятельности неотделимы друг от друга. Синтетическая деятельность предполагает аналитическую, а аналитическая – синтетическую.

Отсюда мы делаем вывод. Если мы располагаем какими-либо положительными знаниями об аналитической (распознавательной) деятельности мышления, то мы вправе использовать их для раскрытия механизмов его синтетической (познавательной) деятельности. А это, в свою очередь, означает, что наше намерение вывести, из описываемых общей (аристотелевской) логикой видов суждений, интересующие нас категории, является вполне корректным и обоснованным.

Действуя по такому плану, мы находим в известных нам видах суждений следующие категории.

1. Суждения количества содержат категории:

- а) единичное суждение – *единица*;
- б) частное суждение – *множество*;
- в) общее суждение – *целостность*.

2. Суждения качества содержат категории:

- а) утвердительное суждение – *реальность*;
- б) отрицательное суждение – *отрицание*;
- в) бесконечное суждение – *граница*.

3. Суждения отношения несут в себе категории:

- а) категорическое суждение – *субстанция и акциденция*;
- б) гипотетическое суждение – *причина и следствие*;
- в) дизъюнктивное суждение – *взаимодействие*.

4. Суждения модальности содержат категории:

- а) проблематическое суждение – *возможность и невозможность*;
- б) ассерторическое суждение – *действительность и недействительность*;
- в) аподиктическое суждение – *необходимость и случайность*.

Таков ряд категорий, которые мы усматриваем в известных нам видах суждений. Их ровно столько же, сколько и этих видов суждений, а именно двенадцать. С помощью этих категорий, как мы полагаем, наш рассудок синтезирует (создаёт) все свои знания (понятия) о чувственно воспринимаемых нами предметах.

Каждая из 12-ти перечисленных категорий содержит в себе свои «подведомственные» категории, которые мы назовём *предикабилиями*. Например, категория причины содержит в себе предикабилии: *сила, действие, страдание*. Категория взаимодействия – предикабилии: *присутствие, противодействие*. Категории модальности – *возникновение, исчезновение, изменение*, и т.д. Категории количества и качества также содержат в себе свои предикабилии.

Действуя таким образом, выводя из основных категорий их производные, а из последних – их производные, мы могли бы выстроить всё дерево чистых понятий нашего рассудка. Но делать этого не будем, поскольку наша цель здесь разобраться только с методом построения такой всеобщей системы понятий, а не строительство самой системы. Решение последней задачи мы оставляем на потом.

Добавим, что это «потом» так и не наступит. В последние годы жизни И. Кант предпринимает попытку написать «Энциклопедию философии», где он намеревался изложить «полный словарь чистых понятий рассудка со всеми необходимыми пояснениями». Однако эта работа, по его же собственному признанию, оказалась ему уже не по силам по причине преклонного возраста.

Решить эту задачу удастся только Гегелю, который в своей «Науке логики» выстроит

все чистые понятия рассудка (категории) в порядке логической преемственности их смысла. Тем самым он воплотит план Канта по созданию «полного словаря чистых понятий рассудка» в действительность.

§11. Представленная нами в предыдущем параграфе таблица категорий наводит на интересные размышления относительно той формы, которую должна иметь научная система знаний.

1) Категории первых двух классов – *количества* и *качества* – принадлежат к ступени *чувственного* познания, на которой мы только обнаруживаем сами интересующие нас предметы. Категории третьего и четвертого класса – *отношения* и *модальности* – принадлежат к ступени *мыслительного* (рассудочного) познания, где мы исследуем внутреннее строение этих предметов, их внешние связи, а также определяем степень их соответствия своим понятиям. Основываясь на этом различии, мы назовём категории количества и качества *статистическими* (математическими), а категории отношения и модальности – *динамическими*.

Добавим, что это деление найдёт своё отражение в «Науке логики» Гегеля. *Статистические* категории – количества и качества – Гегель будет рассматривать в «Учении о бытии», а *динамические* категории – отношения и модальности – в «Учении о сущности».

2) Каждый из четырёх классов содержит по *три* категории, где первые две категории образуют противоположность, а третья – их единство. Например, категории *единица* и *множество* объединяются категорией *целокупность*. Категории *реальность* и *отрицание* объединяются категорией *граница*. Категории *причина* и *следствие* – категорией *взаимодействие*. Категории *возможность* и *действительность* – категорией *необходимость*. Не следует думать, что третья категория имеет лишь вспомогательное значение. Она такая же базовая (основная) категория, как и две другие.

3) Отдельного комментария требует категория взаимодействия, которая была выведена нами из дизъюнктивного суждения. В суждениях этого вида мы перечисляем все фрагменты, на которые разделяется понятие предмета. Но! Эти фрагменты не должны мыслиться как *субординированные*, ибо в этом случае они будут поглощаться друг другом. Например, видовое понятие *роза* поглощается родовым понятием *цветок*, которое в свою очередь поглощается более общим понятием *растение*, и т.д. Эти фрагменты следует мыслить как *координированные*. В этом случае они будут дополнять друг друга. Например: «Данный фрагмент дерева может принадлежать либо корню, либо стволу, либо ветви, либо листу, либо плоду».

Здесь необходим наш комментарий.

Дело в том, что сам Кант не дал никаких разъяснений по поводу того, как именно он извлёк категории из видов суждений. В §9 он приводит таблицу видов суждений, а в §10, ограничившись кратким заявлением, что в каждом из этих видов содержится одна из категорий, он сразу же перечисляет все двенадцать основных категорий. При этом никаких объяснений по поводу того, как ему удалось отыскать в видах суждений категории, он не оставил.

И это не есть хорошо, поскольку процедура извлечения категорий является одним из ключевых моментов всей «Трансцендентальной логики». В силу этого отсутствие авторских разъяснений по поводу этой процедуры образует существенный изъян в её конструкции. Об этом свидетельствует даже само название данной главы: «О *способе открытия* всех чистых рассудочных понятий». Но именно этот-то «способ открытия» категорий остался у Канта нераскрытым.

По этой причине читатели «Критики чистого разума» не имеют возможности понять ход рассуждений Канта при извлечении им категорий, и вынуждены либо, доверившись его авторитету, слепо следовать за ним, либо строить собственные догадки по поводу того, как всё же ему удалось это сделать. Но вера и гадания – это уже не есть наука. Поэтому, учитывая исключительную важность данной процедуры для понимания всей конструкции «Трансцендентальной логики», я изложу свою версию того, как мог рассуждать Кант при

выведении им категорий.

1. Извлечение категорий из суждений количества.

а) Субъектом *единичного* суждения является отдельный *единичный* предмет. Исходя из этого, мы можем полагать, что в ходе своей синтетической деятельности мышление использует категорию **единица**.

б) Субъектом *частного* суждения является *некоторый ряд* предметов. Это позволяет полагать, что в ходе своей синтетической деятельности мышление использует категорию **множества**, а точнее – *ограниченного* множества.

в) Субъектом *общего* суждения является всё ранее найденное нами *ограниченное множество* предметов. Это позволяет нам полагать, что при синтезе понятий наше мышление использует категорию **целокупности** (*величины*).

2. Извлечение категорий из суждений качества.

а) Посредством *утвердительного* суждения мы констатируем наличие у воспринимаемого нами предмета какого-то качества. Коль скоро предмет обладает неким качеством (и не суть важно каким), значит, он реально существует. Исходя из этого, мы полагаем, что в своей синтетической деятельности мышление использует категорию **реальности** (от лат. *realis* — вещественный, действительный).

б) Посредством *отрицательного* суждения мы определяем, что некий *другой* предмет не обладает тем же качеством, которое есть у *первого* предмета. Если этот *другой* предмет не обладает данным качеством, значит, он отличается от *первого* предмета. Отсюда мы делаем вывод, что в своей синтетической деятельности мышление использует категорию **отрицания**. С её помощью оно отделяет одно качество от другого, одну реальность от другой.

в) Посредством бесконечного суждения мы противопоставляем ранее найденные нами группы предметов друг другу. При этом первая группа предметов, которые обладают неким качеством, ограничивает собой вторую группу предметов, которые не обладают им, и наоборот. Это позволяет нам полагать, что в ходе своей синтетической деятельности наше мышление использует категорию **границы**. (См. так же: §9, п. 2.)

3. Извлечение категорий из суждений отношения.

а) В *категорическом* суждении мы подводим многие единичные предметы под соответствующее им общее понятие. Например: Иванов – студент, Петров – студент, Сидоров – студент. Все эти субъекты (Иванов, Петров, Сидоров и т.д.) выступают по отношению к своему общему понятию как его переменные, преходящие и случайные моменты. Само же общее понятие (студенты) обозначает некую устойчивую, постоянную и необходимую сущность. Отсюда мы делаем вывод, что в ходе своей синтетической деятельности мышление использует категории **акциденции** и **субстанция**. (Акциденция – от лат.: несущественное, изменчивое, случайное. Субстанция – от лат.: существенное, неизменное, необходимое.)

Субстанция при этом должна пониматься как совокупность (тотальность) своих акциденций. Например: Иванов, Петров, Сидоров и все их сокурсники являются акциденциями, которые в своей совокупности, называемой словом «студенты», образуют субстанцию (основу) учебного заведения. Акциденции (Ивановы, Петровы, Сидоровы) приходят и уходят, а образуемая ими субстанция (студенты), а вместе с нею и само учебное заведение, сохраняются.

Здесь Кант, по-видимому, руководствуется формально-логическим подходом. Субъект суждения есть нечто исходное, устойчивое, самостоятельное, а приписываемые ему предикаты выступают как нечто преходящее, фрагментарное, несамостоятельное. В силу этого субъект суждения («студент») соответствует категории **субстанция**, а его предикаты (Иванов, Петров, Сидоров) – категории **акциденции**.

б) В *гипотетическом* суждении мы связываем между собой два положения (два суждения), используя при этом сослагательное наклонение «если..., то ...». Это позволяет нам полагать, что в своей синтетической деятельности мышление применяет категории **причина** («если...») и **следствие** («то...»). Например: *Если Иванов – студент, он должен изучать науки*.

в) В *дизъюнктивном* суждении мы перечисляем все фрагменты, из которых состоит понятие предмета. (См.: §9, п. 3.). Благодаря такому исчерпывающему перечислению мы раскрываем всю полноту содержания данного понятия. Например: «Если Иванов студент, он должен не только изучать науки, но и посещать лекции, писать курсовые, проходить практику, сдавать экзамены, и т.д.». На вопрос: *что такое «студент»*, мы отвечаем: *это всё то,*

что мы перечислили. При этом каждый из перечисленных фрагментов понятия исключает из себя все другие и в тоже время предполагает их. Отсюда мы делаем вывод, что в своей синтетической деятельности мышление использует категорию **взаимодействия** (взаимосвязи, взаимодополнения) частей целого.

4. Извлечение категорий из суждений модальности.

а) Посредством проблематического суждения мы высказываем *предположение* (мнение), что исследуемый нами предмет соответствует своему понятию. Из этого мы делаем вывод, что в ходе своей синтетической деятельности мышление применяет категории **возможности** и **невозможности**. Например: «Возможно Иванов соответствует понятию студент, возможно – нет».

б) Посредством ассерторического суждения мы демонстрируем веру в том, что познаваемый нами предмет действительно соответствует своему понятию. Исходя из этого, мы можем полагать, что в своей синтетической деятельности мышление использует категории **действительности** и **недействительности**. Например: «Иванов действительный студент», «Петров не действительный студент».

в) Посредством аподиктического суждения мы *утверждаем*, что реальный предмет соответствует своему понятию, и приводим тому необходимые доказательства. Например: «Иванов исправно посещает занятия, изучает науки, сдаёт экзамены, ..., поэтому он с необходимостью соответствует понятию студент». И наоборот: «Петров пропускает занятия, не изучает науки, имеет задолженность, поэтому он никак не соответствует понятию студент, хотя и числится таковым». Аподиктическое суждение позволяет нам сделать вывод, что в ходе своей синтетической деятельности мышление использует категории **необходимости** и **случайности**. Необходимости, когда предмет справедливо соединяется с понятием, случайности, когда он не справедливо отнесён к нему.

Таковым, на мой взгляд, мог быть ход рассуждений Канта при извлечении им категорий. Повторю ещё раз: эти рассуждения играют принципиальную роль в деле понимания общей конструкции *трансцендентальной логики*, поэтому их так или иначе придётся реконструировать. По крайней мере, это должны делать те философы, которые считают, что они знают и понимают «Критику чистого разума» Канта и, тем более, берутся объяснять её другим.

Далее мы вновь возвращаемся к тексту «Критики чистого разума».

§12. [Об истории открытия категорий – С.Т.]

Первым на категории обратил внимание Аристотель. Но в процессе их открытия, он не придерживался никакого принципа. Сначала он нашёл десять *категорий*, которые назвал предикаментами: субстанция (сущность), количество (длина, ширина), качество (белый, умеющий читать), отношение (больше, меньше, половина), место (в Ликее, на площади), время (вчера, в прошлом году), положение (сидит, стоит, лежит), действие (режет, сжигает), обладание (обут, вооружён) и претерпевание (его режут, жгут). Затем он добавил к ним ещё пять, которые назвал постпредикаментами: противоположение, последовательность, одновременность, движение и присущность. В результате в его перечне помимо собственно категорий оказались также модусы чистой чувственности – пространство, время, место, последовательность, одновременность, и даже один эмпирический модус – движение. При этом целый ряд настоящих категорий остались за пределами внимания Аристотеля.

В Средние века к категориям стали приписывать ещё и такие понятия, как *единство* (цельность), *истинность* и *совершенство*. Это положение содержится в известном изречении схоластов: *quodlibet ens est unum, verum, bonum* (всё, что существует, едино, истинно и совершенно). Главным критерием для признания какого-либо понятия категорией, является возможность производить с его помощью новые знания. Но указанные понятия – *единство*, *истинность* и *совершенство*, не дают такой возможности. Они не позволяют ни получать новые знания, ни нарастить уже существующие. Поэтому они не могут быть признаны чистыми понятиями рассудка, суть – категориями.

В лучшем случае их следует рассматривать лишь как критерии оценки качества производимых нами знаний. Никто же не будет возражать, что все наши знания (понятия, умозаключения, теории) должны быть:

- а) цельными, т.е. представлять собой не механический агрегат, а единые взаимосвязанные системы знаний,
- б) истинными, т.е. созданными в соответствии со всеми правилами научного познания,
- в) совершенными, т.е. основанными не на устаревших и случайных, а на новейших и необходимых научных данных.

*

*

*

На этом мы завершаем *метафизическую* дедукцию чистых рассудочных понятий – категорий. В ходе неё мы нашли 12 основных категорий. Поскольку мы извлекли их из используемых мышлением видов суждений, то тем самым мы соблюли главное требование трансцендентальной логики – решили задачу, не выходя за пределы чистого рассудка. Мы показали, что категории имеют не апостериорное (опытное), а априорное (внеопытное) происхождение.

Полученный результат ставит теперь перед нами новую задачу. Коль скоро мы показали, что источником категорий является мышление, то, оставаясь последовательными, мы должны ответить на вопрос: что такое мышление и почему человек мыслит? Только после этого мы сможем перейти к исследованию тех правил, в соответствии с которыми наш рассудок применяет категории в процессе своей познавательной деятельности.

Глава вторая

«О дедукции чистых рассудочных понятий»

(Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий – категорий. – С.Т.)

В предыдущей главе мы извлекли из используемых нашим мышлением видов суждений категории. Теперь нам предстоит ответить на вопрос: что такое мышление и откуда у человека способность мыслить? Для этого нам потребуется дополнить метафизическую дедукцию категорий *трансцендентальной*. Напомним, что трансцендентальной мы называем такую дедукцию, в ходе которой, опираясь на ранее полученные знания, мы можем приобрести какие-то дополнительные априорные знания об интересующем нас предмете. В данном случае таким предметом является сама способность мышления.

Раздел I.

§13. О принципах трансцендентальной дедукции вообще

Для обоснования необходимости трансцендентальной дедукции сошлёмся на юридическую практику. Когда юристы устанавливают право какого-либо лица на какое-то имущество, то при этом они отделяют право **владения** этим имуществом от права **собственности** на него. Право владения может быть установлено по факту. А вот наличие у лица права собственности на это имущество требует отдельного обоснования. Точно также обстоит дело с мышлением и присущими ему категориями. То, что человек обладает мышлением – это принимается как данность и не подлежит сомнению. А вот вопрос, почему он обладает мышлением, откуда у него эта способность, требует специального разбирательства и доказательного ответа.

§14. Переход к трансцендентальной дедукции категорий

В философии существуют две точки зрения на проблему происхождения мышления и его категорий. Первая исходит из того, что способность мышления возникает только в ходе взаимодействия человека с окружающим миром и лишь благодаря этому взаимодействию. Это значит, что своей способностью мыслить человек обязан внешнему миру (реальности, опыту). Данная точка зрения идёт от Аристотеля, а в Новое время её разрабатывали Дж. Локк и Д. Юм. (Последний блестяще раскрыл её суть на примере появления в нашем сознании категории *причины*.)

Вторая точка зрения основывается на том, что мышление и присущие ему категории даны человеку Богом. Эта точка зрения восходит к Платону, к его представлению о наличии в душах людей неких врождённых знаний и способностей. В Средние века эта точка зрения имела доминирующее значение. В Новое время её поддерживал Рене Декарт, который полагал, что душа дана человеку Богом, и он же (Бог) наделил её способностью мышления и рядом основных понятий.

Согласно нашему мнению обе эти точки зрения являются неверными, поскольку обе отнимают у мышления его главное качество – самостоятельность. Если согласиться с тем, что способность мыслить возникает в ходе взаимодействия человека с внешним миром, благодаря опыту, то в этом случае мышление становится прислужником опыта. Если же согласиться с тем, что она дана человеку свыше, то мышление превращается в послушника Бога. И в том и в другом случае оно теряет своё определяющее качество – свободу.

Ниже мы изложим нашу собственную гипотезу происхождения мышления, которая позволит нам избежать обеих этих крайностей. Мы покажем, что мышление и его категории имеют независимое как от опыта (природы), так и от первосущности мира (Бога) происхождение.

Раздел II.

Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий [категорий – С.Т.]

§ 15. О возможности связи вообще

Для появления знаний о предметном мире необходимы два условия. Первое – ощущения внешних предметов. Второе – деятельность *связывания*, благодаря которой эти ощущения превращаются в образы, представления, понятия. Ощущения даются нам извне, через органы чувств, а их связь создаётся внутри нас, нашим мышлением.

Всякая деятельность нашего мышления сводится к связыванию. Сначала оно связывает ощущения в образы. Затем соединяет эти образы в общие представления. Далее преобразует общие представления в понятия. Понятия соединяет в суждения, суждения – в умозаключения, умозаключения – в концепции (гипотезы, теории, учения) и т.д. И на всех этих этапах познания наше сознательное Я связывает, связывает и связывает. Отсюда следует, что деятельность связывания и деятельность мышления есть одно и то же. Мыслить, значит связывать.

Цель деятельности связывания состоит в том, чтобы приводить какое-то разрозненное содержание нашего сознания к *единству*. Каждая из создаваемых нашим мышлением форм знания, будь то образ предмета, его представление или понятие, составляет такое единство. Образ – это единство воспринимаемых нами ощущений. Общее представление – это единство многих единичных образов. Понятие (дефиниция) – это единство многих определений предмета.

Соответственно, чтобы наше Я начало творить деятельность связывания, ему необходимо иметь установку на приведение его собственного содержания к единству. Если будет такая установка, то оно будет связывать, если не будет установки, то оно не будет связывать.

Отсюда возникает вопрос: кто или что побуждает наше сознательное Я связывать? Откуда оно получает установку на приведение своего разрозненного содержания к единству? Если мы найдём ответ на этот вопрос, мы решим проблему происхождения мышления. То, что заставляет наше Я связывать, то и является причиной нашей способности мыслить.

§ 16. О первоначально-синтетическом единстве апперцепции

Очевидно, что эта установка на приведение к единству не может прийти из внешнего мира, поскольку от него мы получаем только разрозненные ощущения без каких-либо указаний на то, как нам следует дальше поступать с ними. Не может она прийти и из самой деятельности связывания, т.к. именно эта установка должна предшествовать связыванию, а не наоборот. Следовательно, исходить она может только из самого нашего сознания, от самого нашего Я.

Что мы знаем о своём сознании, о своём Я? То, что оно обладает самосознанием. Самосознание – это неотъемлемая часть нашего сознания. Без самосознания сознания не существует.

Акт самосознания представляет собой простое категорическое суждение: «*Я есть Я*» или – другой вариант – «*Я мыслю Я*». Субъектом и предикатом этого суждения является одно и то же Я. С помощью данного суждения наше Я противопоставляет себя самому себе и через это противопоставление находит и осознаёт себя. При этом – **что очень важно!** – оно находит и осознаёт себя в качестве *одного* и *единого* в себе целого. Иначе говоря, благодаря суждению самосознания наше Я узнаёт о само себе то, что оно *одно*, и что оно *едино*.

Вот этот результат осознания нашим Я самого себя как единой целостности предопределяет собой все его дальнейшие действия. Коль скоро оно (Я) осознаёт себя единым, то в силу этого оно и на деле обязывает себя быть таковым. Отсюда, из акта самосознания, рождается генеральная установка нашего сознательного Я по отношению к самому себе: во всех своих проявлениях оно должно оставаться единым целым. Для достижения этой цели оно вынуждено постоянно связывать всё своё разрозненное

содержание воедино. Только действуя таким активным образом, только неустанно связывая все наполняющие его ощущения, образы и понятия между собой, оно может сохранить себя как единая и неделимая сущность.

Если оно не будет этого делать, не будет связывать своё многообразное содержание воедино, то оно утратит свою цельность и распадётся в самом себе на многие локальные Я. Каждое такое Я будет опираться на свой собственный обособленный островок знаний и действовать по своему плану. Чтобы не допустить этого, чтобы продолжать оставаться единым и неделимым, наше Я должно связывать своё разрозненное содержание. Только так оно может подчинить это содержание самому себе, и сохранить себя в качестве единого духовного начала человека.

Таким образом, установка на приведение разрозненного содержания нашего Я (сознания) к единству приходит к нему от него самого, от его самосознания. Посредством суждения самосознания (Я – Я) оно обязывает самого себя быть единым, а значит осуществлять деятельность связывания, т.е. мыслить.

Отсюда следует, что корни нашего мышления и присущих ему категорий тянутся не в окружающий мир и не к Богу, а целиком находятся внутри нашего Я, в нашем собственном самосознании.

§ 17. Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого действия рассудка [Все действия нашего Я определяются установкой самосознания на приведение его (Я) разрозненного содержания к единству – С.Т.]

Установка (доктрина) самосознания на приведение разрозненного содержания к единству реализуется нашим Я на всех этапах его познавательной деятельности. Сама же эта установка, как мы выяснили выше, порождается суждением самосознания: «Я есть Я». Это суждение мы назовём *чистой первоначальной апперцепцией*.

Слово *перцепция* в переводе с латыни означает ощущение, чувство. Перцепции образуют первичный материал, из которого создаются все наши знания. Слово *апперцепция* обозначает любую связывающую деятельность нашего Я, направленную на приведение какого-то его внутреннего разрозненного содержания к единству. Высшей ступенью этой деятельности является само суждение самосознания «Я есть Я».

Определение *первоначальная* говорит о том, что с этого суждения (акта) самосознания начинается вся последующая деятельность связывания. На ступени созерцания наше Я связывает свои разрозненные ощущения в образы, а образы – в общие представления. На ступени рассудка оно преобразует общие представления в эмпирические понятия, а сами эти понятия связывает в суждения и умозаключения. На ступени разума оно стремится соединить все эти понятия в единую упорядоченную систему.

Определение *чистая* означает, что данное суждение – «Я есть Я» или «Я мыслю Я» – имеет сугубо идеальное происхождение. Оно есть акт чистого мышления, который никак не связан с реальным миром, с опытом. В силу этого, порождаемая этим суждением установка на единство так же имеет независимое от опыта чисто идеальное происхождение. А коль скоро реализуется эта установка посредством мышления и его категорий, то, стало быть, и они имеют чисто идеальное (априорное) происхождение.

Таково понятие *чистой первоначальной апперцепции*. С неё начинается и к ней сводится всякая связывающая деятельность нашего Я, а значит и сама способность мышления.

§ 18. Что такое объективное единство самосознания [и чем оно отличается от субъективного единства самосознания? – С.Т.]

Главным исполнителем установки самосознания на единство, как мы уже сказали, является мышление. Но кроме мышления, у человека имеется ещё и способность чувственности. И она также подчинена установке (доктрине) самосознания на связывание разрозненного содержания нашего Я воедино. Для чувственности таковым содержанием

являются лишь ощущения и образы предметов. Иначе говоря, связывающая деятельность чувственности распространяется только на ощущения и образы предметов.

При этом она (чувственность) соединяет их посредством присущего только ей способа связи, который имеет вид чувственных ассоциаций. Такие ассоциации возникают у человека совершенно спонтанно и в обход сознательной деятельности его Я. По этой причине все ассоциативные связи имеют *субъективный* и *случайный* характер. У разных людей одни и те же ощущения и образы могут вызывать совершенно разные ассоциации. Мы назовём этот способ чувственно-ассоциативной связи **эмпирическим единством** апперцепции.

В отличие от чувственности, мыслящее Я человека реализует установку чистой апперцепции на приведение своего разрозненного содержания к единству посредством своих осознанных действий. Такие его действия принимают форму суждений и умозаключений. В силу того, что все суждения и умозаключения выстраиваются сознательно, создаваемая ими связь имеет *всеобщий* и *необходимый* характер. Всеобщий, поскольку они охватывают собой всю познавательную деятельность мышления, необходимый, поскольку без них невозможно никакое познание. Мы назовём данный способ сознательной связи понятий **трансцендентальным единством** апперцепции.

§ 19. Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий. [Объективное единство апперцепции реализуется посредством суждений – С.Т.]

Общая (аристотелевская) логика определяет суждения как *связь двух понятий*. На наш взгляд эта дефиниция является поверхностной. Во-первых, потому что под неё подпадают только категорические суждения и она абсолютно не годится для гипотетических и дизъюнктивных суждений, где мы связываем не понятия, а положения, состоящие из многих понятий. Во-вторых, потому что она ничего не говорит о сути этой связи, не объясняет, для чего мышление связывает понятия между собой.

Согласно нашему определению, суждения – это простейшие звенья (фрагменты) синтетической деятельности мышления, посредством которых оно реализует установку самосознания (чистой апперцепции) на сведение разрозненного содержания к единству. По этой причине любое суждение содержит в себе не менее двух понятий. Первое понятие выступает в нём в роли субъекта, второе – в роли предиката. Субъект – это то, о чём говорится в суждении, предикат – это то, что о нём говорится. Чтобы соединить субъект и предикат, мышление использует связку *есть*, которая может заменяться словами *суть*, *присущ*, *является*, *принадлежит*, и т.д. Только наличие в суждениях такой осознанной связки **«есть»** придаёт создаваемому ими единству понятий объективное и необходимое значение. (В отличие от чувственных ассоциаций, которые имеют спонтанный и независимый от сознания характер.)

§ 20. Все чувственные созерцания [также] подчинены категориям как условиям, единственно при которых их многообразное [содержание] может соединиться в одно сознание

Деятельность мышления при выстраивании суждений регулируется категориями. Категории – это логические функции мышления. Они задают ему (мышлению) ту последовательность действий, которую ему необходимо исполнить для приведения разрозненного содержания нашего Я к единству.

Каждое такое категориально обусловленное действие мышления выступает в форме синтетического суждения определённого вида. Сказанное означает, что разнообразие используемых нашим мышлением видов суждений, определяется категориями. Сколько есть у него категорий, столько же должно быть и видов суждений. Но речь здесь идёт не об *аналитических* суждениях, которые мы рассматривали в §§9-10, а о *синтетических* суждениях, которые мы будем рассматривать ниже, в «Аналитике основоположений».

Посредством синтетических суждений мышление связывает понятия между собой и выстраивает из них свои концепции, учения, теории.

Мышление действует на всех этапах производства знаний (на всех ступенях познания). Соответственно, руководящая роль его категорий распространяется так же на все эти этапы (ступени познания). Это значит, что с помощью категорий создаются не только понятия предметов, но и их созерцаемые образы.

§ 21. Примечание [Итоги трансцендентальной дедукции мышления и присущих ему категорий – С.Т.]

Подведём итоги проделанной нами в §§15-20 трансцендентальной дедукции, которая предстала перед нами в виде *учения о чистой апперцепции*. Мы установили, что причиной наличия у человека способности мышления является его самосознание (чистая апперцепция). Посредством суждения самосознания (Я – Я) наше Я осознаёт самого себя в качестве единого в себе феномена. Основываясь на таком «теоретическом» представлении о самом себе, оно и на «практике» заставляет себя быть таковым. Тем самым оно задаёт самому себе установку (директиву) на приведение всего своего разнообразного содержания – ощущений, образов, понятий – к единству.

Инструментами реализации этой установки являются категории. Они принадлежат мышлению имманентным образом, и именно они задают ему тот набор действий, которые оно должно исполнять для достижения заданной ему самосознанием цели – приведения к единству. Каждое такое категориально обусловленное действие мышления представляет собой синтетическое суждение особого вида. Иначе говоря, видовое разнообразие синтетических суждений определяется категориями. (Об этом более подробно мы будем говорить в разделе «Система всех основоположений чистого рассудка»). Вот такая категориально обусловленная деятельность нашего Я, направленная на связывание его собственного разрозненного содержания воедино, называется *мышлением*.

Таким образом, трансцендентальная дедукция (учение о чистой апперцепции) даёт нам ответ на вопрос: что такое мышление и почему мы мыслим? Но при этом она оставляет без ответа целый ряд других вопросов, которые имеют не менее важное значение. А именно:

1. Почему у человека имеются только две познавательные способности и только такие: *чувственность* и *мышление*?

2. Почему познавательными инструментами чувственности являются формы чистого созерцания – *пространство* и *время*, а рассудка – *категории*?

3. Почему мышление использует только *двенадцать* основных *категорий* и только *тех видов*, которые мы нашли выше?

4. Почему *категории*, которые даны мышлению изнутри, должны *согласовываться* с *ощущениями*, которые мы воспринимаем извне?

На эти вопросы учение о чистой апперцепции (оно же – трансцендентальная дедукция способности мышления и категорий) не даёт ответа.

§ 22. Категории не имеют никакого иного применения для познания вещей, кроме применения к предметам опыта. [С помощью категорий мы способны познавать только те предметы, которые даны нам в опыте – С.Т.]

Присущие нам познавательные инструменты – формы чувственности (пространство и время) и категории – имеют априорное происхождение. Сами по себе они не создают никаких знаний. Они начинают работать только тогда, когда соединяются с ощущениями. При отсутствии ощущений, они не работают. А когда они не работают, то ни один из воображаемых нами предметов не может приобрести пространственно-временные определения, а значит, не может быть признан и в качестве реально существующего. Чтобы признать его таковым, мы должны иметь его в своём восприятии. Только при наличии его ощущений, начнут работать наши априорные инструменты познания – формы созерцания и

категории, и мы сможем с их помощью сформировать знания об этом предмете.

Сказанное означает, что мы (люди) способны познавать только те предметы, которые даны нам в ощущениях, в опыте. А те предметы, которые не даны нам в опыте, мы познать не можем.

При этом мы вновь должны повторить сделанное нами ещё в §8 заключение. Не смотря на реальность воспринимаемых нами ощущений, все создаваемые из них знания, показывают нам предметный мир не таким, каков он *сам по себе* или *в себе*, а таким, каким он нам является, через наши априорные инструменты познания – формы чувственности и категории.

§§ 23-24. О применении категорий к предметам чувств вообще. [Общая последовательность процесса познания – С.Т.]

Общая последовательность действий мышления, направленных на реализацию установки самосознания (чистой апперцепции) на приведение разрозненного содержания нашего сознания к единству, такова. На ступени *созерцания* оно соединяет разрозненные ощущения в целостный образ, а образы – в общее представление. На ступени *рассудка*, опираясь на созданное представление, оно связывает многие определения предмета в единое понятие. На ступени *разума* оно сводит все ранее созданные им эмпирические понятия в единую систему.

Рассмотрим каждую из этих ступеней подробно.

[1. Ступень созерцания: фигурный синтез образов предметов – С.Т.]

Познание, как мы уже говорили, начинается с ощущений. Сначала, ощущения поступают во внешнюю форму нашей чувственности – пространство, затем они переходят во внутреннюю форму чувственности – время. Туда же, во внутреннюю форму чувственности, направляет свою связывающую деятельность и мышление. Но делает оно это не напрямую, а через сферу воображения. Сначала оно с помощью воображения синтезирует *трансцендентальную схему* воспринимаемого предмета. При этом каждая из присущих ему категорий вносит в эту схему свою особенную грань. Далее эта схема заполняется ощущениями и становится собственным *образом* этого предмета.

Трансцендентальную *схему* следует отличать от *образа* предмета. Схема – это продукт чистого воображения. Она представляет собой некое подобие эскиза воспринимаемого предмета. Образ же есть продукт эмпирического воображения. Он возникает в результате соединения трансцендентальной схемы с ощущениями предмета. Например, когда я обращаю своё внимание на какое-то конкретное дерево, то в этот момент в моём воображении сначала возникает трансцендентальная схема (эскиз) этого дерева. Затем эта схема заполняется воспринимаемыми мною ощущениями и превращается в образ данного дерева.

Мы назовём данный процесс создания нашим воображением под руководством рассудка трансцендентальных схем **фигурным синтезом** воображения. В привычном понимании воображение рассматривается, как способность иметь представление предмета без его присутствия в созерцании. При этом предполагается, что сначала мы имели созерцание предмета, и только потом мы стали способны воспроизводить его образ в своём воображении. Но с точки зрения трансцендентальной логики всё обстоит иначе. Не созерцание определяет собой воображение, а наоборот, воображение *a priori* определяет собой созерцание. Сначала наше воображение синтезирует трансцендентальную *схему* воспринимаемого предмета. Далее эта схема соединяется с его ощущениями и становится собственно образом этого предмета.

Как именно происходит фигурный синтез воображения? Какую роль играет в нём каждая из категорий? Ответ на эти вопросы мы получим в следующей главе, в разделе «О схематизме чистых рассудочных понятий». Здесь же нам важно уяснить лишь то, что доктрина чистой апперцепции на приведение разрозненного содержания нашего сознания

(Я) к единству, реализуется на ступени созерцания в форме фигурного синтеза трансцендентальных схем.

[2. Ступень рассудка: интеллектуальный синтез эмпирических понятий – С.Т.]

На второй ступени – рассудочного – познания установка чистой апперцепции на сведение разрозненного содержания к единству реализуется в форме **интеллектуального синтеза** понятий. Этот синтез, в отличие от фигурного синтеза воображения, производится одним только мышлением. Руководящая роль при этом также принадлежит категориям. Они определяют ту последовательность действий, которую мышление должно исполнить в целях создания понятия предмета.

Каждое такое действие представляет собой синтетическое суждение особого вида. Исходя из того, что мышление располагает 12-ю основными категориями, мы можем полагать, что в процессе синтеза понятий оно использует не менее 12-ти видов синтетических суждений. Каждое такое суждение строится по своим особым правилам. Но эти правила не имеет никакого иного обоснования, кроме того, что они диктуются категориями. Такие ничем не обоснованные правила мышления, аристотелевская логика называет *непосредственно достоверными суждениями*. А поскольку эти правила определяют собой всю последовательность познавательных действий мышления, то они вполне могут называться также **основоположениями** рассудка.

Данные правила (основоположения) познавательной деятельности рассудка выступают в виде:

- а) *аксиом* созерцания,
- б) *антиципаций* (предвосхищений) восприятия,
- в) *аналогий* опыта,
- г) *постулатов* эмпирического мышления.

Аксиомы созерцания являются производными от категорий количества, антиципации восприятий – от категорий качества, аналогии опыта – от категорий отношения, постулаты эмпирического мышления – от категорий модальности. Показательны здесь сами их названия: аксиомы, антиципации, аналогии, постулаты. Они говорят о том, что все эти основоположения вытекают не из опыта, а из мышления.

Руководствуясь данными основоположениями (правилами), рассудок создаёт интеллектуальный синтез эмпирических понятий, т.е. производит те понятия, предметы которых даны нам в опыте. Как именно это происходит? Ответ на этот вопрос мы узнаем в следующей главе, в разделе «Систематическое изложение всех синтетических основоположений чистого рассудка».

[3. Ступень разума: сведение эмпирических понятий в единую систему – С.Т.]

На третьей ступени – разумного – познания наше Я реализует генеральную установку чистой апперцепции (самосознания) на обеспечение своего единства, тем образом, что пытается свести все уже ранее созданные им эмпирические понятия в единую систему. Для достижения этой цели ему необходимы такие идеи, которые были бы способны охватывать собой все эти эмпирические понятия.

Как наше мышление приходит к таким идеям? Посредством восходящего ряда категорических умозаключений. В каждом категорическом умозаключении мы подводим какую-либо меньшую посылку под большую. При этом всякое последующее умозаключение несёт в себе понятие более высокого уровня, чем то, которое было в предыдущем умозаключении. Например. Данный цветок есть роза. Роза – это кустарник. Кустарник – это растение. Растение – это живой организм. Живой организм – это тело. Тело – это реальность.

В итоге данный ряд подобных умозаключений заканчивается таким понятием, которое охватывает собой все то, что существует в этом мире, всё то, что мы способны воспринять, *весь наш возможный опыт*. И не суть важно, с какого именно предмета мы начнём выстраивать этот ряд. Во всех случаях он приведёт нас к такому всеобъемлющему

понятию. Вот такие всеобъемлющие понятия мы и называем *трансцендентальными идеями*.

Сколько может быть таких идей? Всего три. Как мы это узнаём? Через постановку вопроса: кому может принадлежать *весь возможный опыт*? На этот вопрос мы получаем три ответа.

Во-первых, тому, кто способен воспринимать весь этот возможный опыт, и создавать из него эмпирические понятия. Отсюда первая идея разума – идея познающего субъекта, нашего мыслящего Я.

Во-вторых, тому, кто поставляет этот всякий возможный опыт, и к кому относятся все создаваемые нами эмпирические понятия. Отсюда вторая идея разума – идея познаваемого объекта, мира в целом.

В-третьих, тому, кому, в свою очередь, принадлежат и познающий субъект, и познаваемый объект. Отсюда третья идея разума – идея первосущности мира, Бога. Согласно Библии *мир и человек* были сотворены Богом и принадлежат ему.

Таковы три трансцендентальные идеи, которые необходимы разуму для того, чтобы он мог сводить эмпирические понятия в единую систему. Все три идеи – *мыслящее Я, мир в целом, Бог* – являются продуктом чистого мышления. В силу этого они создают лишь видимость существования обозначаемых ими предметов. Сами эти предметы не даны нам в чувственном восприятии, а значит, они не существуют реально. Мы их можем только мыслить или воображать.

Чтобы создать знания об этих предметах, нам необходимо иметь их ощущения. Но именно этих-то ощущений нам и не дано. Мы не можем охватить эти предметы руками, увидеть их глазами, услышать их ушами. А без этого мы не можем придать им пространственно-временные определения, без чего, в свою очередь, не можем признать их существующими. Располагая категориями, но, не имея реальных ощущений, мы можем знать об этих предметах лишь то, чем они не обладают. Но если все наши знания о предмете будут с частицей *не-*, то это уже не есть настоящие знания.

Отсюда следует, что *мыслить* предмет и *познавать* предмет – это не одно и то же. Мыслить и воображать мы можем всё, что угодно, но познавать мы способны только те предметы, которые даны нам в чувственном восприятии. Сказанное в полной мере относится и к трансцендентальным идеям. Мы их можем помыслить, но мы не можем познать обозначаемые ими предметы: *своё идеальное Я, мир в целом, Бога*. Какова же тогда польза от этих идей? С их помощью, как мы уже сказали, разум стремится сводить все ранее созданные рассудком эмпирические понятия в единую упорядоченную систему. (Более подробно эта тема будет рассматриваться в разделе «Трансцендентальная диалектика»).

§ 25. Что касается высказанного нами положения, что *мир в целом* и *Бог*, недоступны нашему познанию, то с этим читатель, пожалуй, согласится. Но что касается возможности познания человеком самого себя, своего собственного Я, то здесь читатель может выразить удивление. Разве мы не можем познать самих себя? Ведь мы же осознаём себя, своё Я, а значит, уже имеем какое-то знание о себе.

Ранее мы уже сказали, что мыслить предмет и познавать предмет, это не одно и то же. В применении к самому человеку это означает, что акт *осознания* самого себя далеко не равен акту (процессу) *познания* самого себя. Осознание себя и познание себя – это разные вещи. Для осознания самого себя достаточно одного мышления. А для познания самого себя требуются ещё и ощущения. Иначе говоря, для познания самого себя необходимо не только самосознание, но и самосозерцание.

Акт самосознания представляет собой простое категорическое суждение: «Я есть Я» или «Я мыслю Я». Данное суждение – это чистая мысль (апперцепция). Но для познания самого себя надо, чтобы эта чистая мысль (апперцепция), соединилась с ощущениями самого себя (с перцепциями). При этом наше Я должно действовать по тем же правилам, что и при познании обычных предметов природы. Сначала оно должно получить ощущения самого себя, затем – синтезировать трансцендентальную схему самого себя, потом – соединить эту

схему с ощущениями самого себя. Только так оно может получить свой собственный образ. Далее, опираясь на этот образ и руководствуясь правилами рассудка, оно должно синтезировать своё понятие. Таковым должен быть механизм познания нашим Я самого себя.

Но как оно действительно познаёт самого себя, мы, увы, не знаем. Как наше осознающее Я соединяется с самим же собой в качестве самосозерцающего Я, и как оно в итоге приходит к самопознанию? Ответ на этот вопрос есть тайна необъяснимая.

Конечно, мы могли решить эту задачу путём её упрощения. Для этого достаточно было бы по примеру психологов приравнять акт *осознания* самого себя к акту *ощущения* самого себя, или, говоря иначе, отождествить наше самосознание (апперцепцию) с самосозерцанием (перцепцией). Но делать этого не будем, поскольку это будет означать не решение проблемы, а уход от неё. Мы, наоборот, открыто настаиваем на том, что внутреннее чувство самого себя (самосозерцание) принципиально отличается от акта осознания нашим Я самого себя (самосознания). Но объяснить, как они соединяются друг с другом и как наше Я приходит к познанию самого себя, мы, увы, не можем. (Более подробно эта тема будет рассматриваться в разделе «О паралогизмах чистого разума».)

§ 26. Трансцендентальная дедукция общего возможного применения чистых рассудочных понятий в опыте [Способны ли мы с помощью категорий познавать законы природы? – С.Т.]

В предыдущих параграфах мы выяснили, что мы способны познавать только те предметы, которые даны нам в опыте. Соответственно, только те знания, которые основаны на опыте, могут быть признаны достоверными. Но здесь возникает ещё один вопрос. Способны ли мы познавать законы, в соответствии с которыми существуют и изменяются предметы природы? Ответ на него предполагает ряд положений.

[1. Не природа диктует нам свои законы, а мы предписываем их ей – С.Т.]

В процессе познания мы получаем от познаваемых предметов только ощущения. Вся остальная работа по производству из этих ощущений образов и понятий предметов, а также законов их движения и изменения, совершается самим человеком с помощью его собственных инструментов и правил познания. Но поскольку все эти инструменты имеют априорное происхождение, то, следовательно, и все производимые с их помощью знания, включая законы природы, порождаются самим человеком, его мышлением. Отсюда следует, что не природа даёт нам свои законы, а это мы (люди) предписываем их ей.

[2. Почему природа согласуется с нашими законами? – С.Т.]

Эта загадка решается просто. Производимые нами законы относятся не к природе как таковой, а к тому её портрету, который мы сами пишем. Это значит, что «открываемые» нами законы согласуются не с природой самой по себе, а с тем её идеальным образом, который мы же сами и создаём. Даже в тех случаях, когда для уточнения своих законов, наш рассудок вынужден обращаться к реальным предметам природы и проводить с ними эксперименты, он действует не как её ученик, а как независимый судья. Он сам задаёт ей вопросы и заставляет её отвечать на них.

[3. Всеобщие и частные законы природы – С.Т.]

Рассудок способен а priori предписывать предметам природы только те законы, которые касаются её пространственно-временных определений. Почему именно их? Потому, что пространство и время являются априорными формами нашей чувственности. Только с их помощью мышление создаёт образы и понятия всех воспринимаемых нами предметов, и придаёт им пространственно-временные параметры. По этой причине только такие законы, которые касаются априорно создаваемых рассудком пространственно-временных параметров природы, могут иметь всеобщее и необходимое значение.

Но кроме таких всеобщих законов, существуют ещё и частные законы, которые касаются конкретных свойств и отношений предметов природы. При открытии таких законов главная роль принадлежит данным опыта: наблюдениям, описаниям, замерам, и т.д. Этим частные законы отличаются от всеобщих, которые создаются благодаря априорной деятельности самого рассудка. При этом надо иметь в виду, что первичные эмпирические данные, которые необходимы для открытия таких частных законов, также создаются только посредством наших априорных инструментов познания – *форм чувственности и категорий*.

Те законы природы, которые имеют априорное происхождение, должны открываться философией (метафизикой). А те законы, которые имеют апостериорное происхождение (основаны на данных опыта), должны открываться частными (конкретными) науками.

§ 27. Результат дедукции рассудочных понятий

Как мы и обещали, изложенная нами в этой главе гипотеза происхождения мышления, принципиально отличается как от декартовской, так и от юмовской гипотез (§ 14). Чтобы представить это различие более наглядно, мы позаимствуем несколько понятий из биологии.

Декартовская гипотеза исходит из того, что способность мышления и категории заложены в человека Богом. В биологии подобный подход развивается в учении *преформации*, согласно которому все имеющиеся во взрослом организме члены и органы, уже содержатся в его зародышевой форме, но в миниатюрном виде.

Согласно юмовской гипотезе категории, а стало быть, и способность мышления, появляются у человека в результате его взаимодействия с окружающим миром и благодаря этому взаимодействию. В биологии подобный подход развивается в учении *generatio aequivoca*. В этом учении, в противоположность догмату о сотворении живых существ Богом, провозглашается идея их самозарождения под воздействием условий окружающей среды.

И наконец, согласно нашей гипотезе способность мышления и его категории возникают у человека постепенно по мере формирования у него сознания и самосознания. В биологии такой подход развивается в учении *эпигенеза*. Согласно этому учению из изначально бесструктурной субстанции оплодотворенного яйца постепенно формируются все члены и органы будущего взрослого организма. Подобным же образом, как мы полагаем, у человека возникает мышление с присущими ему категориями.

Если у кого-то есть другие гипотезы происхождения способности мышления и категорий, то пусть они познакомят нас с ними.

Краткий итог этой дедукции

В ходе *метафизической дедукции* (§§ 9-12) мы извлекли из описываемых общей логикой видов суждений категории. В ходе *трансцендентальной дедукции* (§§ 15-21) мы нашли, что сама способность мышления обусловлена наличием у человека самосознания. В заключение (§§ 22-26) мы выяснили, что все этапы познавательной деятельности мышления определяются категориями.

* * *

Деление на параграфы мы посчитали необходимым только до этого места, пока мы исследовали априорные инструменты познания. Далее нам предстоит познакомиться с правилами познавательной деятельности мышления, для чего, как мы полагаем, более подойдёт непрерывное изложение, без деления на параграфы.

КОММЕНТАРИЙ К «АНАЛИТИКЕ ПОНЯТИЙ»

«Аналитика понятий» является ключевым разделом «Критики чистого разума». Кто сумеет понять этот раздел, тот поймёт и всю «Критику чистого разума».

В *первой главе* (§§ 9-12) Канту важно было, с одной стороны, отделить свою трансцендентальную логику от общей (аристотелевской) логики, с другой – сохранить с ней преемственную связь. Этого он достигает тем образом, что закрепляет за аристотелевской логикой аналитическую (распознавательную) деятельность мышления, а за трансцендентальной логикой – синтетическую (собственно познавательную) деятельность. При этом сам И. Кант не использует термин *распознавание*, но именно к нему сводится его оценка сути аристотелевской логики. «Общая логика рассматривает только ту деятельность [мышления], в ходе которой оно путём анализа подводит различные представления под одно понятие. В отличие от неё трансцендентальная логика рассматривает то, как мышление синтезирует сами эти представления и преобразует их в понятия» (С. 174).

Изложенная Кантом во *второй главе* в §§13-21 концепция происхождения мышления приобрела у него вид учения о чистой апперцепции.

Что же касается §§22-26, то в них Кант излагает, по сути, ключевые положения своей *теории познания*. Более подробно он разовьёт эти положения в следующих разделах «Трансцендентальной логики»: «Аналитике основоположений» и «Трансцендентальной диалектике».

* * *

Из всего содержания «Аналитики понятий» наибольшее влияние на дальнейшее развитие философии оказало учение Канта *о чистой апперцепции*, т.е. его *гипотеза о происхождении мышления и присущих ему категорий*. Оно стало той пуповиной, которая связала его философию с философией его последователей – Фихте и Гегеля.

Сам Кант не относил это учение к разряду своих значимых достижений. Об этом он косвенно говорит в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума», где называет это учение всего лишь *гипотезой*. Об этом же свидетельствует и тот факт, что в одной из своих последних *критических работ* «О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?», он вообще не упоминает об этом учении. Если принять во внимание, что в этой работе Кант подводит итоги всех своих «критических» исследований, то отсутствие в ней упоминания *учения о чистой апперцепции*, говорит о том, что он не считал его своим «открытием». Но, не смотря на это, именно это учение стало отправной точкой для философских изысканий сначала Фихте, а затем и Гегеля.

И.Г. Фихте начал выстраивать свою философию, отталкиваясь от кантовского учения о чистой апперцепции. Он согласился с Кантом в том, что способность мышления обусловлена наличием у человека самосознания. Но он разошёлся с ним по вопросу происхождения категорий. Кант, как мы видели, извлёк категории из видов суждений. Фихте посчитал такой способ выведения категорий неправильным. Согласно его позиции, категории должны выводиться не из форм мысли, а из практики взаимодействия человека с внешним миром. Если категории, как утверждает сам Кант, способны действовать только в отношении ощущений, то, стало быть, и выводиться они должны из них, т.е. из процесса взаимодействия человека с внешним миром, из опыта. Вот как пишет сам Фихте: "В сознании любого разумного существа не может иметь места и не может найти туда доступ ничего, что в виде своих элементов не находилось бы в опыте и притом в опыте всех без исключения".

И. Кант рассматривал самосознание человека как важное, но всё же лишь дополнение к сознанию. Фихте рассудил иначе: сознание и самосознание есть одна и та же сущность. Не бывает сознания без самосознания. Самосознание (Я – Я) – это деятельная форма нашего сознания (Я). Посредством самосознания наше Я не только создаёт знания, но и применяет их в ходе своей деятельности. Вот как он сам пишет: «Наше Я... есть не что иное, как тождество осознаваемого и осознающего».

Задача самосознания, согласно Фихте, состоит не только в том, чтобы побуждать сознание к производству знаний (понятий), но и в том, чтобы приводить уже созданные им знания (понятия) в упорядоченную систему. Строиться такая система должна по принципу логической преемственности смысла понятий. Только в этом случае каждое понятие найдёт в этой системе своё законное место и обретёт своё истинное значение. «Существуют два способа рассматривать и понимать *определения сознания* [понятия – С.Т.]: а) непосредственный, при котором находят эти определения такими, какими они даны сами

по себе, б) опосредованный, т.е. такой, при котором систематически выводят, какими они должны быть, согласно этой систематической связи».

Такая всеобщая систематическая связь понятий, согласно Фихте, должна представлять собой, с одной стороны, научную картину мира, с другой – дерево понятий нашего разума. Вот как он сам пишет: "Эта система для нашего сознания, выступает в виде **системы мира**, ведь весь ваш мир есть не что иное, как именно эта **система основных определений сознания**".

Задача истинной философии, по убеждению Фихте, заключается в построении такой всеобщей системы понятий. Но поскольку большинство современных ему философов занималось всем чем угодно, только не поиском путей создания такой системы, то Фихте, во избежание нападков с их стороны, предпочёл вообще отказаться от слова философия. Он назвал свой проект создания такой всеобщей системы понятий **наукоучением**. «Мы оставляем всякую другую философию быть тем чем ей угодно: страстью к мудрости, просто мудростью, мировой мудростью, жизненной мудростью, и какие там ещё бывают мудрости. Мы только требуем, что бы наше «Наукоучение» не приравнивали ни к одной из них, что бы о нём не судили исходя из их точек зрения».

Свой проект наукоучения Фихте отослал Канту. Тот, ознакомившись с ним, в итоге не поддержал его. И не потому, что он был против создания всеобщей системы понятий, а потому, что эта система, по его мнению, должна была содержать только *чистые* понятия рассудка, т.е., одни только категории. Из неё, согласно Канту, должен быть исключён «материальный момент познания», т.е., все *эмпирические* понятия. Тогда как проект Фихте предполагал включение в эту систему всех понятий, в том числе и эмпирических.

Как покажет позднее Гегель, правы были оба. Кант был прав в том, что следовало выстроить систему только чистых понятий рассудка – категорий. И Гегель сделал это в первом томе своей энциклопедии – «Науке логики», где он привёл в систематический порядок категории. Фихте был прав в том, что необходимо было систематизировать и все те эмпирические понятия, посредством которых мы мыслим природу и человечество. Эту работу Гегель проделал во втором и третьем томах своей энциклопедии – «Философии природы» и «Философии духа» («дух» у Гегеля – это человечество).

Таковы в общих чертах те положения философии Фихте, которые указывают на её генетическую связь с философией Канта. Но сам Фихте не решил поставленную им задачу, не создал заявленную им всеобщую систему понятий. Он завещал сделать это потомкам. И таким «потомком», как мы теперь знаем, стал Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

Гегель также начал выстраивать свою философскую систему, отталкиваясь от кантовского учения о чистой апперцепции. Это можно увидеть уже по оглавлению его первой большой работы – «Феноменологии духа». Первая её глава посвящена «Сознанию», вторая – «Самосознанию». Но в отличие от Фихте, который пытался лишь улучшить это учение Канта, Гегель полностью переработал его.

Кант, как мы видели, выводил способность мышления, а вместе с ней всю деятельность познания, из самосознания человека. У него отправным пунктом является акт осознания нашим Я самого себя – чистая апперцепция. Гегель выстроил эту формулу в противоположном порядке. Согласно его точке зрения мышление, сознание, и самосознание возникают у человека в процессе познания им окружающего мира. У Гегеля отправным пунктом является не акт самосознания (чистая апперцепция), а процесс познания.

На первом этапе познания, согласно Гегелю, мы только ощущаем интересующие нас предметы: видим их, слышим, обоняем, осязаем, вкушаем. Поскольку воспринимаемые нами ощущения различны, нам приходится проявлять к ним своё *внимание*. Благодаря акту проявления внимания ощущения соединяются в нашем представлении в целостный образ. У Канта образ предмета возникает благодаря установке самосознания на обеспечение внутреннего единства нашего Я. У Гегеля – благодаря акту проявления внимания к ощущениям предмета.

На второй ступени познания мы всесторонне исследуем воспринимаемый нами предмет. Выявляем его отдельные стороны, части, детали, свойства и т.д. В ходе этого мы создаём первичную базу разрозненных знаний, которыми наполняем самих себя, своё Я (сознание).

На третьей ступени мы стремимся связать эти частичные разрозненные знания (об элементах, сторонах, свойствах предмета) воедино, с тем, чтобы получить понимание предмета в целом. Связывая эти знания между собой, мы начинаем мыслить. В процессе мышления мы формулируем понятие предмета. Эта формулировка – **что очень важно** – является результатом самостоятельной деятельности нашего мышления.

Но мало только сформулировать понятие (закон) предмета, его надо ещё доказать.

Доказательство – это неотъемлемый компонент процесса познания. Например, если я говорю, что данное дерево является берёзой, то это определение требует доказательства. Сформулированное доказательство так же представляет собой результат самостоятельной деятельности нашего мышления.

В итоге процесс познания завершается тем, что в голове человека появляются две формулировки, относящиеся к одному и тому же предмету: а) понятие данного предмета, и б) доказательство этого понятия. Обе эти формулировки созданы нашим мышлением. При этом обе они находятся в отношении противоположности друг к другу. Формулировка доказательства противостоит формулировке понятия, а формулировка понятия – формулировке доказательства. Благодаря этой противоположности человек находит своё Я. Кто сформулировал понятие? – Я. Кто сформулировал доказательство? – Тоже Я.

Такова, согласно Гегелю, последовательность появления у человека мышления, сознания и самосознания. Познавая предметы природы, формулируя и доказывая их понятия и законы, человек развивает своё мышление и обретает своё сознание (Я) и самосознание (Я – Я).

В отличие от Канта и Фихте, Гегель занимался не только методом построения всеобщей системы понятий, но и создал саму эту систему. В своей трёхтомной «Энциклопедии философских наук» он впервые в истории разобрал все арсеналы понятий, посредством которых мы осмысливаем мир и передаём друг другу информацию, и выстроил их в порядке логической преемственности их смысла, где из одного понятия вытекает смысл другого, из него - третьего и т.д. В результате он расставил все понятия по своим местам, благодаря чему каждое из них раскрылось во всём богатстве своего содержания.

* * *

Использованный Гегелем метод определения истинности понятий, спустя столетие (в 20 веке), назовут *когерентным*. В итоге сегодня мы можем говорить о существовании трёх методов определения истины.

Первый – платоновско-аристотелевский *классический* или *корреспондентский* вариант, где истина устанавливается путём сравнения понятия *якобы* с его предметом.

Второй – кантовский *когнитивный* или *критический* вариант, где истина определяется путём сравнения понятия с правилами его создания,

Третий – фихтевско-гегелевский *спекулятивный* или *когерентный* вариант, при котором истинное значение понятий устанавливается через отыскание их места во всеобщей системе понятий.

* * *

И последнее. Кант называл свои лекции по систематическому изложению философских знаний «Энциклопедией философии» с подзаголовком «Курс лекций, включающий все философские науки». Фихте, как мы уже говорили, выступал за то, чтобы заявленная им всеобщая система понятий называлась «Наукоучением». Гегель назвал действительно созданную им всеобщую систему понятий «Энциклопедией философских наук». Все эти три названия перекликаются друг с другом, что дополнительно свидетельствует в пользу того, что и Кант, и Фихте, и Гегель преследовали одну и ту же цель: искали пути приведения в систематический порядок содержания нашего разума – арсенала используемых нами понятий.

На этом ставим точку. Будет ли продолжение? Скорее всего да, но неизвестно когда. Чудес на свете не бывает. Чтобы самому понять произведения Канта или Гегеля мне требуется прочитать их от 3-х до 7-ми раз. Но чтобы сделать их доступными для других, мне приходится перерабатывать и переписывать их по 50-70 и более раз. Для этого нужно время, много времени. А его у меня нет, поскольку я вынужден продолжать работать преподавателем, что съедает у меня по 3-4 дня в неделю.

И пока мне никак не удаётся решить эту ключевую проблему времени. Все мои попытки получить хоть какой-то грант были отвергнуты. Вот как аргументировали свои отказы «эксперты» РГНФ и РФФИ. Привожу их рецензии без купюр и изменений.

2014 год.
Эксперт 1

Задача доступно изложить "Критику чистого разума" Канта **актуальна и вполне научна**. Проблема, однако, в том, что автор едва ли справится с ней. Он имеет слабое представление об аналогичных работах своих предшественников и поэтому не сможет использовать их опыт. А предлагаемая им методология может скорее запутать читателя, чем помочь ему сориентироваться в работе Канта. Проект, таким образом, выглядит легковесным и методологически непродуманным. Поэтому можно заключить, что он **едва ли заслуживает** поддержки.

Эксперт 2

Представленный проект не убеждает в целесообразности и научно-методической значимости. Он скорее **вызывает сомнения в самой идее пересказа** "Критики чистого разума" Канта в упрощенном виде. Видимо, лучше применить традиционный хрестоматийный вариант, публикуя выдержки из работы, которые могут иметь сопровождение комментатора. Однако если готовят специалиста-философа, историка, социолога, культуролога, то он должен читать подлинник, **опираясь на комментарий обучающего преподавателя**, читая пояснения историков философии. Никакой уверенности в правильности пересказа-интерпретации нет и неясно почему так уверен сам автор проекта.

Эксперт 3

Проект С.Н. Труфанова **не является научным исследованием**, так как автор совершенно произвольно трактует фундаментальный труд И.Канта "Критика чистого разума", при этом, не обладая знанием современных отечественных и зарубежных исследований. Идея популярного изложения кантовской "Критики" не подкреплена ни историко-философской аргументацией, ни теоретико-методологическими подходами. Автор не имеет существенных публикаций, посвящённых философии И.Канта. Поэтому, **считаю не допустимым** финансировать этот проект.

2016 г.

Эксперт 1

Автор заявляет, что собирается изложить сложный философский труд "доступным языком", поскольку до него этого никто не делал. Если речь идет о комментариях, то оценка автора неверна: есть очень интересные комментарии "Критики чистого разума", в частности, книга Т.И.Ойзермана "Кант и Гегель. Опыт сравнительного исследования". Если речь идет об упрощенном пересказе, то непонятна аудитория, которой предназначена книга: дать студенту пересказ – **не значит ли это поощрять поверхностное знание?** Автор говорит о новизне, но, по крайней мере, глава, приведенная в качестве отрывка, во многом почти дословно повторяет статью автора, опубликованную в журнале "Новое в психолого-педагогических исследованиях" за 2010 г.

Эксперт 2

Автор проекта ставит перед собой важную задачу: изложить доступным языком главную работу И.Канта. Судя по представленному в заявке фрагменту, у автора есть для этого неплохой задел. Важно и то, что он имеет опыт написания подобных книг, посвященных учению Г.В.Ф. Гегеля (хотя в заявке, мне кажется, лучше было бы обойтись без саморекламы). Представленный в проекте способ подачи материала интересен. **Такие работы полезны** для популяризации философских знаний. Но стоит посоветовать автору быть более внимательным к деталям: так, у Гегеля было не одно имя ("Вильгельм"), а три.

2017 г.

Эксперт 1

В Заявке, которая подается не в первый раз, обосновывается необходимость создания популярного текста на основе «Критики чистого разума» И. Канта, поскольку именно она является связующим звеном между логикой Аристотеля и логикой Гегеля. Известно, что написано множество произведений посвящённых "Критике чистого разума", в том числе и комментариев к ней, однако автор считает, что «в этих комментариях предлагается лишь поверхностный пересказ её содержания. Причём даётся он посредством всё того же малопонятного языка, который использовал сам Кант». По мнению автора, здесь имеет место явное «забегание Канта вперёд». Если в отношении общей (формальной) логики такая предварительная характеристика её разделов являлась вполне уместной, то «Трансцендентальной логики» на тот момент ещё не было. Здесь достаточно было просто проинформировать читателя о том, что в первой части трансцендентальной логики исследуется ступень рассудка, а во второй –

ступень разума. Поэтому требуется создание учебных пособий, которые помогли бы студентам самостоятельно освоить "Критику чистого разума", понять её роль в истории развития человечества. Существующие уже тексты, в том числе в нашей стране (Ойзерман Т.И.), по мнению заявителя, этой цели не достигают. Автор имеет опыт публикации учебного пособия "Наука логики" Гегеля в доступном изложении" и его одобрение. Автор проекта полагает, что заявленное им пособие – "Критика чистого разума" И. Канта в доступном изложении" будет иметь аналогичное значение. Предварительно автор обращается к наследию Фихте, Шеллинга и Гегеля. Именно в их работах получило развитие большинство положений Канта. Для обоснования своего намерения автор приводит большой материал, по сути, разделы текста, развитие которых будет продолжено, и даже содержательная структура текста, что чрезмерно увеличивает объем заявки. Работа над проектом будет состоять из двух частей: "Историко-философское введение", в котором будет показано, как европейская философская мысль в ходе своего собственного развития пришла к необходимости создания учения о разуме. Затем доступным языком будет изложено содержание самой "Критики чистого разума", предопределяется структурой самой "Критики чистого разума", порядком её разделов. Автор Заявки уже имеет опыт популярного изложения Гегеля, опубликованный в виде монографии, а также статьи в различных журналах с предлагаемыми вариантами текстов по Канту. Очевидно, что перед нами специалист, многие годы работающий с целью сделать самые известные работы классиков достаточно доступными прежде всего студентам и аспирантам нефилософских специальностей. С данной заявкой мы уже имели дело в предыдущих конкурсах РГНФ. Как мне представляется, автор не учитывает в полной мере современную ситуацию изучения классиков философии в нашей стране. Прежде всего для нефилософских специальностей данная тема имеет минимум часов в программе, как на лекции, так и на семинары, по существу, ни Кант, ни Гегель не изучаются в достаточном объеме, чтобы понять суть и природу их логических идей. В лучшем случае, преподаватели предлагают познакомиться с отдельными разделами из текстов, но подлинных, а не пересказа. Таким образом, **массового применения заявленная работа не найдет в высшей школе.** Что касается философских факультетов, то будущие специалисты **должны читать только оригиналы.** Как подсказывает мой собственный опыт, всегда нужен текст только самого Канта, его манеры глубокого понимания и обстоятельного изложения всех оттенков и деталей мысли, в которых содержатся неожиданные повороты и проблемы, **теряющиеся при каком-либо пересказе.** Таким образом, я не считаю проделанную автором огромную и сложную работу актуальной для нашей высшей школы сегодня. Поддержать ее можно, но только во вторую очередь.

Эксперт 2

Материал действительно уникальный, написан доступным языком. Кант был совершенно прав – не всё знание происходит из опыта. Часть еще и из самомнения. Кант – безусловно значимый философ, но **знакомиться с его идеями через первоисточник сразу не стоит.** Только если вы уже хорошо знакомы с его философией, и вас потянуло вдруг к оригиналу. И то – эта книга больше похожа на справочник, чем на философскую работу, которую читают от начала до конца. Поэтому важно, что есть некий переводчик текстов Иммануила Канта, по большей части не с первоисточника, а именно трактовка текста.

2018 г.

Эксперт 1

Хотя философское учение И.Канта, несомненно, является важной вехой в истории философии, "доступное изложение" одной, пусть и главной в его творчестве, работы "Критика чистого разума" **не соответствует критериям фундаментального исследования.**

Эксперт 2

Данный проект не имеет фундаментального научного значения, так как нацелен на популярное изложение известного сочинения И.Канта "Критика чистого разума" для широкой читательской аудитории. Эта задача не соответствует правилам конкурса. При этом автор проекта не владеет современной кантоведческой литературой и методами научного историко-философского исследования, демонстрирует **явный дилетантизм** в трактовке главного кантовского трактата.

*

*

*

Таковы рецензии «научных экспертов». Только один эксперт честно и по делу написал, что этот проект следует поддержать. Остальные нашли в нём лишь возможность свою субъективность потешить.

Что касается **первого критерия** – «нужна» или «не нужна» доступная «Критика чистого разума», то он в данном случае вообще неуместен. То, что эта работа сложна и непонятна, что её надо сделать более ясной и доступной, об этом сам Кант пишет во многих своих письмах. Об этом же он дважды говорит и в Предисловии к ней. Опасаясь, что его «Критика чистого разума» может навеки остаться непонятой, он, по сути, просит своих последователей проделать эту работу – придать ей более ясную форму. Что к этому могут добавить эксперты?

Данный критерий имело бы смысл обсуждать, если бы в мире уже существовало несколько вариантов доступного изложения «Критики чистого разума». Но таких вариантов нет, по крайней мере, в нашей стране. За 230 лет никто так и не удосужился сделать этот труд доступным. В упоминаемой экспертами книге академика Т.И. Ойзермана "Кант и Гегель. Опыт сравнительного исследования" собственно «Критике чистого разума» посвящена (и то не полностью) только одна глава объёмом в 48 стр. И по ходу этой главы автор – Ойзерман Т.И. – дважды использует лукавые формулировки, которые позволяют ему уходить от подробного анализа ключевых моментов «Критики чистого разума».

Вот как это выглядит. Разбирая кантовское понимание *синтетической деятельности рассудка*, он пишет: «Нет необходимости входить в обстоятельное рассмотрение априорных основоположений рассудка – это заняло бы слишком много места» (С.210). А дойдя до знаменитых *умозаключений разума*, он пишет: «Не вдаваясь в рассмотрение кантовского доказательства каждой антиномии, её тезиса и антитезиса, следует отметить, что в этих антиномиях содержатся глубоко диалектические догадки о противоречиях...» (С. 221). Возникает вопрос: как это можно, **«не входя»** и **«не вдаваясь»** в содержание «Критики чистого разума», сделать её доступной и понятной?

Что касается **второго критерия** – «способен» или «не способен» соискатель решить поставленную им же задачу, то в своих заявках я специально обращал внимание на то, что подобная работа ранее уже была проделана мною в отношении «Науки логики» и «Энциклопедии философских наук» Гегеля. Однако, судя по рецензиям, эксперты выносили свой вердикт не на основе таких объективных данных, а на основе своих субъективных оценок. Как возмущался один из героев М. Зощенко: "Это нахальство обнимать мою жену! Этого я даже себе не позволяю!". Такое же возмущение просматривается и в их рецензиях. Коль сами «эксперты» оказались не способны на такую неординарную работу, и, более того, даже никогда не помышляли о ней, то любой человек, который заявит о своей готовности взяться за неё, заведомо становится для них **нахалом и дилетантом**.

Что касается **третьего критерия** – наличие признаков фундаментальности – то, более фундаментального проекта по отношению к И. Канту трудно себе представить. Если у нас будет доступное изложение всей «Критики чистого разума», тогда будут оправданы и все другие более детальные исследования его философии. А если не будет, то эти исследования лишены смысла. Невозможно понять часть, не зная и не понимая целого.

Благодарю за внимание.

30 марта 2020 г.