

С.Н. ТРУФАНОВ

ОБ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЯХ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА

Опубликована в журнале "Новое в психолого-педагогических исследованиях". №3, 2010. С. 78-93.

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 230 лет, её содержание по-прежнему нуждается в осмыслении и в придании ему более ясной формы изложения.

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 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 его идей стал доступен его современникам, то он подвергся бы серьёзным преследованиям как со стороны церкви, так и со стороны государства. Учитывая это обстоятельство, Кант и другие философы того 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" опубликовал свою работу "Мысли о смерти и бессмертии", где позволил себе излишнюю ясность суждений. Так вот, расплатился он за это тем, что был лишён права преподавания, а книга была уничтожена.

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 рассмотрении этой сложнейшей темы, ограничиваясь, как правило, поверхностной подачей материала.

В данной статье автор предлагает читателю свой вариант прочтения и доступного изложения основных идей «Критики чистого разума». Поддержкой ему служит желание самого Канта придать своим 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 завершить работу над кое-где неудовлетворительной формой моего изложения. Быть опровергнутым в данном случае опасаться нечего; опасаться следует другого – быть непонятым»¹.

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

Интеллектуальная атмосфера эпохи Просвещения

В период Средневековья христианский догмат о сотворении мира единым Богом развернул мировоззрение людей на 180°. Мир стал восприниматься ими как единое целое, а все его части и единичные образования – принадлежащими его целостности и подчиненными

ей. Если сознание древнего *языческого* человека ещё «плясало» от окружающих его единичных предметов, то сознание нового *монотеистического* человека уже стояло на точке зрения мира как целого и исходило из неё как единственно данной.

Этот же догмат о сотворении мира единым Богом побуждал человека Нового времени не только пассивно созерцать мир, но и активно познавать его. Логика проста: коль скоро мир создан Богом по его образу и подобию, то, следовательно, изучая его (мир), мы будем познавать Бога в его внешнем проявлении. Данная установка давала исследователям Нового времени моральное право на развитие наук.

Каждая возникающая наука находила какую-либо «свою» часть (область) мира, которую делала предметом своего познания. Исследуя её, она вырабатывала собственный круг понятий и определений, посредством которых вводила данную часть мира в *мышление* человека. Например, механика объясняет движение небесных тел посредством таких понятий, как *пространство, время, место, масса, падение, ускорение* и т.д. Химия раскрывает качественные различия вещества планеты, используя понятия: *оксид, гидрат, соль, кислота, основание, щёлочь* и т.д. Если мы уберём эти понятия из своего мышления, то вместе с ними из него исчезнет и та область мира, которую они представляют.

Успешное развитие частных наук вело к тому, что в сознании человека Нового времени стало формироваться противоречие между сферой его образного *представления* и сферой его *мышления*. Утвердившаяся в представлении человека до уровня 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 разрозненными понятиями и определениями, которые объясняли мир лишь по частям и фрагментам. И чем больше развивались науки, чем богаче становился арсенал эксплуатируемых ими понятий, тем острее делалось это противоречие.

Преодолеть его можно было только за счёт внесения корректив в мышление человека. Для этого, в свою очередь, требовалось привести принцип формирования научного знания в согласие с принципом монотеистических религий. Если догмат о сотворении всего сущего Богом требует от человека мыслить мир как единый организм, то подобным же образом его должны были показывать и развивающиеся науки.

Для достижения этой цели существовал один путь: сведения всех уже выработанных и эксплуатируемых мышлением научных понятий в единую систему – всеобщую науку, которая должна была показывать мир как единое целое. Одним из первых идею создания такой всеобщей науки высказал Рене Декарт. Исходя из признания всеобщей упорядоченности мира, он полагал, что и наука о нём должна иметь такой же всеобщий упорядоченный 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 единой науки европейские рационалисты связывали с деятельностью человеческого разума. 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»², – пишет Э. Кассирер в своей «Философии Просвещения». И далее продолжает: «Функция объединения как таковая признаётся основной функцией разума»³.

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 выработке понимания метода её создания.

Первым на этом пути был опробован *алфавитный* принцип всеобщей систематизации понятий. Уже в XV-XVI вв. в различных ремёслах и искусствах стали создавать наставления, которые приобретали форму словарей. В самом конце XVII в. вышел

«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 мироздания.

В начале XVIII в. ученик и последователь Лейбница Христиан Вольф предложил другой принцип всеобщей систематизации понятий – в порядке их внутренней связи, 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»⁴.

Первое, с чем он столкнулся, решая эту задачу, было то, что научные знания, как оказалось, содержат в себе внутренние различия. Все науки, во-первых, делятся на *фундаментальные* и *прикладные*, т.е. на те, которые заняты познанием мира как такового, и те, которые нацелены на практическое применение материалов и явлений природы для нужд человечества. Во-вторых, каждая наука имеет в себе две составляющие: а) *рациональное* содержание – все те понятия и определения, посредством которых та или иная область мира становится достоянием мышления людей, и б) *позитивное* содержание – все те формулы, расчёты, таблицы, базы данных и т.д., которые имеют прикладное значение и применяются в практической жизни людей.

Исходя из этого различия Хр. Вольф разделил свою систему на две части: а) *теоретическую* часть, целью которой было показывать мир таким, каков он сам по себе (учение об истине); б) *практическую* часть, содержащую в себе необходимые для практической жизни людей знания (учение о благе и пользе). В каждой из этих частей он выделил два уровня наук: а) высшие, или *рациональные* науки, основанные на разуме и чистых понятиях; б) низшие, или *эмпирические* науки, основанные на опыте и опытных понятиях и имеющие прикладное значение.

В теоретической части главное место заняла «Метафизика», которую он разделил на четыре науки:

- 1) онтологию – науку об основаниях всех вещей;
- 2) космологию, или учение о мире;
- 3) психологию, или науку о душе и духе вообще;
- 4) теологию – учение о Боге.

Однако на деле Вольфу удалось воплотить свои грандиозные планы лишь частично. Он не сумел построить заявленную систему «строго доказательным дедуктивным методом». Более или менее успешно он реализовал лишь *отраслевой* принцип распределения понятий (по отраслям знаний). С этой целью он выделил и описал несколько десятков наук. Но в рамках каждой такой науки он действовал отнюдь не «строго доказательным дедуктивным методом», а его полной противоположностью – *методом философской эклектики*. Это значит, что очертания выделенных наук не имели у него чётких границ. Преемственная связь между ними не прослеживалась. Теоретические и прикладные знания часто перемешивались между собой. Рациональные и эмпирические понятия распределялись произвольно. Их содержание 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»⁵ – пишет В.А. Жучков.

Тем не менее для середины XVIII в. разработанная Хр. Вольфом отраслевая система знаний являлась прогрессивным шагом, продиктованном необходимостью вытеснить из образования уже пережившую своё время схоластическую философию. Она получила широкое распространение, а созданные им учебные руководства по различным дисциплинам служили основой университетского образования в Германии (и не только) вплоть до появления критических работ Канта. За это вся образованная Европа выразила ему свою благодарность. Правители ряда стран, включая нашего царя Петра I, зазывали его в свои академии.

Но главный урок, который преподавал молодому поколению философов Хр. Вольф, состоял в том, что прежде чем строить такую всеохватывающую систему понятий, необходимо было определиться с методом её возведения. А поскольку сама возможность создания такой системы напрямую связывалась с деятельностью разума, то первым делом требовалось разобраться с тем, что такое человеческий разум, какими возможностями он обладает на этом пути. Вот эту задачу, быть может, сам того не желая, выдвинул на первый план Хр. Вольф, и именно её решению посвятил свою «Критику чистого разума» И. Кант.

Апостериорные понятия рассудка

Неудачу Вольфа в достижении им самим же правильно заявленных целей по созданию всеобщей системы «ясных и отчётливых» понятий Кант увидел в том, что ему (Вольфу) необходимо было «...сначала подготовить себе почву посредством критики самого чистого разума»⁶. Учтя его отрицательный опыт, Кант сосредоточил своё внимание на исследовании творческих способностей человеческого мышления. Эту задачу он решает в два этапа. На первом выясняет, как мышление создаёт понятия предметов, данных нам в опыте (в чувственном восприятии). Такие понятия он назвал *апостериорными*. На втором исследует, как оно создаёт понятия таких предметов, которые выходят за границы нашего опыта: мир, Бог. Их Кант назвал чистыми *априорными* понятиями.

Сначала Кант выявляет различие между эмпирическим и чистым познанием, а также между аналитическими и синтетическими суждениями. Затем исследует сам процесс производства знаний, в котором выделяет три ступени: *созерцание* (чувственность), *представление* (воображение) и *мышление*. Так как именно мышление человека, в конечном счёте, производит понятия предметов, то далее Кант переходит к науке о мышлении. Исследовав единственно существовавшую на тот момент формальную логику Аристотеля, он приходит к выводу, что она имеет существенный недостаток. Она работает с уже готовыми понятиями и не показывает того, как они создаются. Этой проблемы она вообще не касается. Похожие оценки давали формальной логике и многие его предшественники: Р. Декарт, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк и другие.

Но коль скоро мышление человека всё же производит понятия предметов, то исходя из этого неопровержимого факта, Кант делает вывод, что должна существовать другая наука о мышлении, суть другая логика, показывающая, как создаются понятия. А раз такой логики нет, значит, её надо создать. Пришло время разработать новую науку о мышлении, которая не только бы описывала различные формы мысли (суждения и умозаключения), как это делает формальная логика, но и раскрывала процесс того, как мышление человека создаёт (синтезирует) понятия предметов. Такую логику Кант предложил назвать *трансцендентальной*.

Трансцендентальная логика, в отличие от формальной, должна иметь своим предметом не формы мысли, а *категории*, которые Кант называет также *чистыми понятиями рассудка*. Категории – это строительные леса мышления, которые оно применяет

при производстве понятий чувственно воспринимаемых нами предметов. Находит он их отчасти у Аристотеля, в его трактате «Категории», отчасти у более поздних философов. Именно категории, по мысли Канта, являются теми конструктивными элементами, посредством которых наше мышление синтезирует понятия предметов.

Но откуда в голове человека появляются категории? До Канта существовало два противоположных ответа на этот вопрос. Рене Декарт полагал, что это Бог вкладывает в сознание человека при рождении некоторый круг «ясных» понятий. В противовес ему Давид Юм утверждал на примере определения «причины», что все понятия приходят в мышление исключительно из наблюдения и опыта. Кант посчитал обе эти точки зрения неприемлемыми, поскольку обе они лишают разум свободы. Если исходить из того, что категории даны Богом, тогда разум становится послушником Бога. Если исходить из того, что они пришли в мышление из опыта, тогда он становится прислужником опыта.

Создавая собственную версию происхождения категорий, Кант стремится пройти между этими двумя крайностями. Он считает, что категории возникают из логических функций рассудка. Логические функции – это обычные суждения, которые наше мышление строит в процессе познания предметов. Но откуда у него взялась такая способность? Что побуждает его выстраивать различные виды суждений: а) предметы внешнего мира или б) какая-то внутренняя причина? На это Кант отвечает, что способность к логическим функциям заложена в «спонтанности нашего мышления». Именно она требует приводить к единству многообразные восприятия предметов⁷. Следовательно, данная способность приходит к человеку не из внешнего мира (не через опыт), а даётся ему от рождения, но без какого-либо участия Бога.

Сам Кант всячески избегает определения «врождённые». Однако, как не крути, способность к логическим функциям и, соответственно, категории он выводит не из познаваемого объекта, а из самого познающего субъекта. В силу этого они имеют у него односторонне субъективный характер. Подобно тому, как в ходе становления живого организма в нём раскрывается инфраструктура всех его внутренних органов, так и в ходе становления мышления человека в нём пробуждается некая «природная» способность к логическим функциям (суждениям). «Выведение категорий из логических функций доказывает априорное и нечувственное происхождение этих основных понятий рассудка»⁸ – пишет В.В. Васильев.

Соответственно, саму систему категорий Кант выстраивает, отталкиваясь от принятого в формальной логике деления суждений на четыре вида: а) количества, б) качества, в) отношения, г) модальности. Каждая из перечисленных категорий содержит в себе по три подчинённых. Количество: единство, множественность, целокупность. Качество: реальность, отрицание, ограничение. Отношение: субстанция и акциденция, причина и действие, взаимодействие. Модальность: возможность и невозможность, существование и несуществование, необходимость и случайность. Всего Кант перечисляет только двенадцать категорий. Но при этом он оговаривается, что при желании мог бы «...добавить к ним производные и подчинённые понятия и представить во всей полноте родословное древо чистого рассудка»⁹. Но это желание он оставляет в покое, поскольку его «Критика чистого разума» есть «...трактат о методе, а не система самой науки»¹⁰.

Сами по себе категории пусты. Они лишь функции мышления. Своё назначение они реализуют только тогда, когда соединяются с материалом опыта, т.е. с воспринимаемыми нами ощущениями предметов. Собственно говоря, сама процедура подведения и соединения категорий с чувственными восприятиями и есть процесс образования понятий предметов, данных нам в опыте: «Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий»¹¹.

Со времён Аристотеля и вплоть до Канта вся предшествующая философия относилась к категории исключительно к области онтологии – учению о сущем. Кант впервые поместил их в мышление, благодаря чему заложил основы принципиально новой логики, показывающей, из чего и как создаются понятия предметов. Переместив категории в

мышление, он тем самым соединил онтологию и логику в единую науку. «Именно Кант (а не Гегель, как часто думают и говорят) стал понимать логику прежде всего как систематическое изложение категорий – всеобщих и необходимых понятий, характеризующих объект вообще, тех самых понятий, которые по традиции считались монопольным предметом исследования метафизики»¹² – пишет Э.В. Ильенков.

На эту часть нововведений Канта обычно не обращают внимания. Но именно здесь он внёс главный вклад в развитие методологических основ философии. В соединении логики с онтологией заключается истинная суть произведённого им переворота в философии. Его логика мышления посредством категорий закладывала новый принцип всеобщей систематизации понятий, отличный от алфавитного принципа Дидро и отраслевого принципа Вольфа, в порядке *логической преемственности их смысла*.

При этом Кант ушёл в другую крайность, придал категориям сугубо субъективный характер, что, в частности, привело его к знаменитой «вещи в себе». Раз категории, посредством которых мышление создаёт понятия окружающих предметов, принадлежат исключительно субъекту, то из этого следует, что наши знания о мире не вполне соответствуют самому реальному миру. Мы знаем его лишь таким, каким он нам даётся посредством наших субъективных восприятий и столь же субъективных категорий. А каков он сам по себе – этого мы не знаем.

Но эту крайность можно и нужно списать Канту на «издержки производства». Понятием «вещь в себе» или «вещь сама по себе» он лишь педантично зафиксировал один из выводов, который вытекал из принятой им точки зрения на природу категорий. Самое нелепое занятие – уделять этой «вещи в себе» слишком много внимания и насильно выставлять её в качестве краеугольного камня всей его философии. При таком подходе изложение сути «Критики чистого разума» подменяется пустопорожней игрой ярлыками: идеализм, агностицизм, солипсизм и т.п.

Выявив роль категорий, Кант тем самым дал ответ на вопрос, из чего и как создаются апостериорные понятия предметов (данных нам в опыте). Материалом для этого являются чувственные восприятия, которые сводятся к единству понятия посредством категорий. Производство таких понятий составляет задачу первой (низшей) ступени мышления – *рассудка*.

Априорные понятия разума

Далее Кант переходит к исследованию того, как мышление создаёт понятия таких всеобъемлющих предметов, которые выходят за рамки обычного круга вещей, данных нам в опыте. Их он называет *чистыми априорными понятиями*, или *трансцендентальными идеями*. Производство таких понятий составляет задачу второй (высшей) ступени мышления – *разума*. Если рассудок ещё привязан к созерцаниям и представлениям вещей, то разум начинает свою работу, отталкиваясь от уже имеющихся в мышлении результатов деятельности рассудка. Он работает с тем материалом, который уже содержится в самом мышлении человека. Таковыми являются: а) врождённые категории и б) созданные рассудком при посредстве категорий апостериорные понятия предметов.

Из этих двух видов мыслительного материала разум в своей конструктивной деятельности может использовать только категории. Апостериорные понятия, которые основаны на опыте, он оставляет в распоряжении рассудка. Так как понятие любого предмета возникает через соединение чувственных восприятий с категориями, сами категории имеют универсальный характер. Они потенциально относятся ко всем предметам вообще, ко «всякому возможному опыту». Иначе говоря, категории могут применяться ко всем вещам вообще, которые есть в этом мире и которые мы (люди) способны воспринимать.

Это очень важный пункт учения Канта! Именно здесь он усматривает переход мышления со ступени рассудка на ступень разума. Основанием для этого перехода служит мысль о том, что категории имеют отношение ко всякому возможному опыту: «Каждый

отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта..., понятия же разума имеют в виду полноту, т.е. собирательное единство всего возможного опыта»¹³.

«Каждый отдельный опыт» – это ограниченный объём чувственных восприятий какой-либо конкретной вещи. А «собирательное единство всякого возможного опыта» – это мысль о том, что категориальное мышление человека имеет отношение ко всему тому, что существует в этом мире. Если мы подвергнем инверсии процитированную выше фразу Канта: «Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий», то получим следующую формулировку: «С помощью категорий мы можем мыслить все предметы вообще», т.е. всякий возможный опыт.

Таким образом, оттолкнувшись от чувственных восприятий, Кант сначала приходит к находящимся в мышлении категориям: «Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий». Затем он отталкивается от категорий и переходит к идее всякого возможного опыта: «С помощью категорий мы способны мыслить все предметы вообще», суть всякий возможный опыт. Категории становятся средним членом, связующим данный в восприятии *каждый отдельный опыт* с интеллигибельной идеей *всякого возможного опыта*.

Но как в голове человека появляется сама мысль (идея) о «собирательном единстве всего возможного опыта»? На это Кант отвечает: в силу поступательного развития *формы* мышления. На ступени рассудка мы строим *суждения*. Например: «Данный цветок – роза». На ступени разума мы связываем суждения между собой и выстраиваем *умозаключения*. Например: «Данный цветок – роза. Роза – это кустарник. Следовательно, данный цветок – кустарник». В составе умозаключения одно суждение становится *меньшей* посылкой, другое – *большой*. Суть умозаключения состоит в том, что меньшая посылка подводится под большую и обуславливается ею. Большая посылка остаётся при этом необусловленной. Чтобы сделать и её обусловленной, необходимо построить новое умозаключение, в котором бывшая большая посылка становится меньшей и подводится под новую большую посылку. Новая большая посылка также остаётся необусловленной и что бы сделать её обусловленной, требуется выстроить новое умозаключение. И т.д. При этом каждое следующее умозаключение даёт нам понятие более высокого уровня общности, чем предыдущее. Например: «Роза – это кустарник. Кустарник – это растение. Роза – растение». «Кустарник – растение. Растение – это живой организм. Кустарник – это организм». «Растение – организм. Организм – это материя. Следовательно, растение – это материя».

В итоге подобная цепочка умозаключений заканчивается таким понятием, которое охватывает собой всё то, что существует в этом мире. И не суть важно с какого конкретного предмета мышление начинает строить эту цепочку. Во всех случаях оно с необходимостью приходит к такому всеобъемлющему понятию, объём которого соответствует идее «собирательного единства всего возможного опыта»¹⁴.

Опираясь на эту идею, Кант приступает далее к выведению понятий чистого разума. Как приступает? Через постановку вопроса: кому этот «весь возможный опыт» принадлежит? На этот вопрос он находит три ответа. Во-первых, тому, кто этот опыт воспринимает, т.е. *субъекту* (человеку). Во-вторых, тому, кто этот всякий возможный опыт поставляет, т.е. *объекту* (миру). В-третьих, тому, кому, в свою очередь, принадлежат и субъект, и объект. Таковым является Бог, который создал и природу, и человека. Следовательно, всего заявителей своих прав на «собирательное единство всего возможного опыта» оказалось трое: 1) субъект – человек, 2) объект – мир, 3) причина существования и субъекта, и объекта – Бог.

При этом Кант увязывает закономерность выведения чистых понятий разума с последовательностью принятых в формальной логике видов умозаключений:

а) *категорическое*: Имеется *субъект* (человек), который воспринимает всякий возможный опыт;

б) *гипотетическое*: Если имеется субъект (человек), который воспринимает всякий возможный опыт, то, следовательно, должен быть *объект* (мир), который этот опыт

поставляет;

в) *дизъюнктивное* (разъединительное): И субъект (человек), и объект (мир) в своём единстве образуют то целое, которое называется творением Божиим.

К последнему умозаключению Кант даёт следующее примечание: «Действие разума в *разделительных* умозаключениях тождественно по форме действию, благодаря которому он осуществляет идею *совокупности* всей реальности»¹⁵. Эта фраза означает, что когда мы в дизъюнктивном умозаключении перечисляем все части (предикаты) какого-либо предмета, тогда получаем его понятие в раскрытом виде. Например: «Данный палец на руке есть или мизинец, или безымянный, или средний, или указательный, или большой. Это указательный палец. Значит, он не есть все остальные». Если к перечисленным пальцам добавить ладошку, то в результате мы получим ту целостность, которую называют *кистью* руки. Исчерпывающее перечисление всех частей кисти руки дало нам её понятие. То же самое относится и к чистым понятиям разума. Субъект (человек) и объект (мир) являются двумя частями единого в себе творения Божьего.

Такова логика выведения Кантом чистых априорных понятий разума, или трансцендентальных идей, как он их иначе называет:

- а) субъект – человек,
- б) объект – мир,
- в) причина субъекта и объекта – Бог.

Создав эти понятия, Кант тем самым определил принципиальную структуру разделов «всякой будущей метафизики, могущей появиться как наука». Она у него полностью совпала со структурой «Метафизики» Хр. Вольфа: а) онтология, б) психология, в) космология, г) теология. При этом надо помнить, что *онтология* приняла у него форму *трансцендентальной логики*.

Однако все три новообразованных понятия разума ещё не имеют никакого содержания. Они пусты. Поэтому дальнейшая задача мышления состоит в том, чтобы наполнить эти чистые понятия соответствующим им столь же чистым априорным содержанием. В качестве такового могут выступать только категории, поскольку они взяты не из опыта, а принадлежат мышлению имманентным образом. Их «...рассудок содержит в себе а priori и именно благодаря им он называется чистым»¹⁶. Поэтому только категории являются тем внеопытным, или априорным материалом, который требуется разуму для наполнения его чистых понятий содержанием.

Но вот беда – оказывается, что все умозаключения разума (или *диалектические выводы*, как их иначе называет Кант), посредством которых он пытается придать своим чистым понятиям содержание, оказываются противоречивыми. Умозаключения о субъекте – паралогичными. Умозаключения об объекте – антиномичными. Умозаключения о бытии Бога – бездоказательными.

Паралогизмы. Ещё Аврелий Августин в целях доказательства единства души и тела сформулировал положение: «Сомневаюсь, значит существую». Сомнение есть движение мысли, которое свидетельствует о существовании человека. В Новое время это положение возродил Декарт: «Я мыслю, следовательно, существую». И хотя по форме оно представляет собой категорическое умозаключение, однако сам Декарт не считал его таковым. Он рассматривает это положение не как результат доказательной деятельности мышления, а как некое духовное озарение («свет разума»), которое приходит к человеку от Бога. Похожим образом относился к данному положению и Лейбниц. Оно также было для него скорее свидетельством участия Бога в духовной жизни людей, чем результатом деятельности мысли. И только Хр. Вольф попытался придать этому положению форму доказанной истины. В первой главе своей «Метафизики», названной им «Как мы познаём, что мы существуем, и чем это знание полезно для нас», он пытается обосновать данный тезис Декарта «...посредством демонстративного, или геометрического, доказательства и представить в качестве вывода из посылок силлогизма»¹⁷.

Кант, проанализировав данное положение Декарта, пришёл к выводу, что оно

является паралогизмом – ложным умозаключением, в котором одно и то же понятие употребляется в обеих посылках в разных смыслах¹⁸. В первой посылке «Я мыслю» субъектом суждения является «Я», а предикатом «мыслить». Во второй посылке «Мыслящее существует» субъектом выступает «мыслящее» (то, что мыслит), а предикатом «существование». Но если проверить эти посылки на истинность, то окажется, что вторая из них не имеет доказательства. И вот почему.

Мыслящее Я человека связано со своим реальным телом двояким образом: а) через внутреннее чувство самого себя и б) через внешние органы чувств: «Я, как мыслящее существо, есмь предмет внутреннего чувства и называюсь душой; то, что есть предмет внешних чувств, называется телом»¹⁹.

Посредством *внешних* органов чувств человек видит, слышит, обоняет, осязает и пробует своё тело на вкус. Но разум, в отличие от рассудка, не имеет прямой связи с данными опыта (с чувственными восприятиями). Являясь высшей степенью деятельности мышления, он работает только с тем, что уже содержится в самом мышлении. «Разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет. Он всегда направлен на рассудок»²⁰. Если он снизойдёт до ступени опыта (до чувственных восприятий), то перестанет быть разумом и превратится в рассудок. Следовательно, все ощущения внешних органов чувств человека, позволяющие его мыслящему Я соединять себя со своим телом, в данном случае не могут выступать в качестве доказательств его существования.

Остаётся второй путь – *внутреннее* чувство самого себя, которое также связывает мыслящее Я человека с его телом и называется *душой*. (См. предпоследнюю цитату.) Именно душа является связующим звеном между мыслящим Я человека и его реальным телом. Если разуму удастся доказать существование души, тогда он сможет доказать и связь мыслящего Я с его же реально существующим телом. Только при этом условии вторая посылка декартовского умозаключения «Мыслящее существует» может быть признана истинной, и, соответственно, будет признан истинным и вывод: «Я существую».

Казалось бы, чего проще? Чтобы доказать связь своего мыслящего Я с телом, человеку достаточно указать на какое-либо своё внутренне ощущение, будь то ощущение собственной ноги, спины, желудка, боли в горле и т.д. Но, опять-таки, в отличие от рассудка разум не имеет права применять в своих целях такие конкретные ощущения. Чтобы помыслить душу, он вправе использовать только тот материал, который «...может быть выведен независимо от всякого опыта из понятия Я, поскольку оно имеется во всяком мышлении»²¹. Что же это за материал? А это всё те же категории, которыми от рождения располагает наше мышление. Они единственные, по мнению Канта, могут выступать в качестве предикатов души и, соответственно, могут наполнить её понятие априорным содержанием: «Нам следует руководствоваться здесь одними лишь категориями»²².

Действительно, категории позволяют нам мыслить душу как субстанцию, по качеству – простую, по количеству – единую, по отношению – связанную с телом и т.д. Но применяемый при этом метод простого приписывания (предикатирования) категорий к понятию души создаёт лишь иллюзию наполнения его содержанием. Ведь категории – это чистые определения мышления, которые сами по себе ничего не значат. Они – строительные леса, которые находят своё применение только через соединение с материалом опыта, в данном случае – с конкретными внутренними ощущениями человека. А этого-то, согласно учению Канта, разуму не дано.

В результате венец приписываемых мышлением душе категорий образует лишь внешнюю оболочку, внутри которой сохраняется пустота. Сама же душа уподобляется при этом дырке от бублика: и есть она, и нет. «Давно уже заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен подлинный субъект, а именно то, что остаётся после устранения всех акциденций (как предикатов), стало быть, неизвестно само *субстанциальное*»²³.

В итоге Кант делает вывод, что разум в принципе не способен доказать существования души, а значит не способен доказать связь мыслящего Я человека с его же телом. Следовательно, вторая посылка декартовского умозаключения «Мыслящее

существует» является недоказуемой. А его вывод «Я существую» может быть принят только в качестве проблематического (вероятностного), но никак не аподиктического (достоверно необходимого) суждения. Само же умозаключение необходимо признать паралогизмом.

Антиномии. Умозаключения о втором предмете чистого разума – об объекте – также оказываются противоречивыми. Но на этот раз противоречие имеет не внутреннюю, а внешнюю форму. Оно образуется не внутри одного умозаключения, а между двумя самостоятельными умозаключениями. Такие противоречащие друг другу умозаключения, каждое из которых признаётся правильным и необходимым, Кант называет антиномиями. Предметом антиномий является весь окружающий нас мир, который в данном случае «обозначает абсолютную целокупность всех существующих вещей»²⁴.

Единственным материалом для наполнения чистого понятия мира содержанием вновь являются категории. Метод, который применяет Кант, также не отличается новизной. Как и в случае с душой, он просто приписывает (предикатирует) категории к понятию мира. При этом Кант называет только четыре пары категорий: ограничен и безграничен, прост и сложен, свободен и несвободен, случаен и необходим. Но с учётом того, что ранее он заявлял о своей готовности вывести из предложенной им таблицы категорий всё «родословное древо рассудка», можно полагать, что и все другие понятия, посредством которых мы мыслим мир, образуют, по его мнению, противоположности.

С точки зрения формально-логического закона исключенного третьего, которого ещё свято придерживается Кант, такого положения дел в самом реальном мире быть не может. Поэтому всю ответственность за появление антиномий он возлагает не на мир как таковой, а на сознание человека, на его несовершенство. Мир как вещь в себе или вещь сама по себе не содержит никаких противоречий. А те, что мы находим в своём мышлении, являются нашей субъективной погрешностью.

Умозаключения о третьем предмете чистого разума – о **Боге** являются **недоказуемыми**. Понятие Бога, по определению Канта, представляет собой лишь *идеал* разума. Идеал в том смысле, что, дойдя до него, мышление полностью раскрывает и исчерпывает весь свой конструктивный потенциал. Однако если к понятиям *субъекта* (человека) и *объекта* (мира) мы приходим, отталкиваясь непосредственно от «всякого возможного опыта», то к понятию Бога мы приходим, отталкиваясь от этих двух понятий: если имеются и *человек*, и *мир*, то должно быть нечто третье, чему они оба принадлежат. Таковым является Бог.

Понятие Бога, следовательно, является производной второго порядка. К нему мы возносимся «на крыльях идей», по выражению самого Канта. Оно не имеет непосредственной связи с реальным миром, со «всяким возможным опытом». Между ним и всем возможным опытом находятся понятия *субъекта* и *объекта*. А эти предметы в силу паралогизмов и антиномий остаются для нас вещами в себе. Отсюда вывод: Бог существует лишь в нашем понятии, доказать его бытие невозможно. В него следует только *верить* на основании того, что сообщает нам о нём Библия.

Все три основных доказательства бытия Бога – *онтологическое*, *космологическое* и *физико-теологическое*, являются, по определению Канта, недоказуемыми. Согласно онтологическому доказательству, о Боге мы думаем как о самом совершенном существе, и если это существо не обладает бытием, значит оно недостаточно совершенно. Но!.. Одно дело – думать о Боге и совсем другое – утверждать на основании этих дум, что он существует. Из первого не следует второе. Из понятия Бога нельзя вывести его бытие.

Второе – космологическое – доказательство основано на том, что сам факт наличия нашего мира требует допущения его причины, каковой может быть только Бог. На это Кант отвечает, что мысль о существовании причины мира вполне закономерна для разума. Но из неё вовсе не следует вывод о бытии Бога.

Наконец, в третьем – физико-теологическом – доказательстве основанием служит всеобщая целесообразность, которую мы наблюдаем в природе. Не говорит ли она о мудрости творца? Но и в этом доказательстве, полагает Кант, повторена предшествующая

ошибка – произвольная мысль о целесообразности мира наделяет Бога бытием.

Во всех трёх доказательствах совершается одна и та же ошибка: исходя из понятия о Боге, ему приписывают бытие.

Заключение

Такова, по Канту, схема деятельности человеческого разума, создающего чистые априорные понятия – трансцендентальные идеи. С одной стороны бесконечной шеренги всякого возможного опыта мы находим понятие *субъекта-человека*, воспринимающего это опыт. С другой стороны – понятие *объекта-мира*, поставляющего этот всякий возможный опыт. А над ними объемлющее их понятие *Бога – причины* существования человека и мира. Но когда разум пытается заполнить эти чистые понятия содержанием, он порождает противоречивые умозаключения: паралогизмы, антиномии и бездоказательные доказательства бытия Бога.

В этом пункте учение Канта о разуме зашло в тупик. На первом направлении оно упёрлось в паралогизмы, на втором – в антиномии. Чтобы преодолеть паралогизмы, требовалось определиться с происхождением категорий. Являются ли они сугубо субъективными данностями мышления либо пришли в него из внешнего мира и отражают его (мира) объективное содержание?

В отношении антиномий необходимо было разобраться с формально-логическим законом исключённого третьего. Либо этот закон абсолютен, тогда проблема антиномий навечно остаётся неразрешимой, либо он относителен – достаточен для рассудка, но недостаточен для разума, – тогда антиномии будут преодолены.

С решения этих проблем начал свою деятельность И.Г. Фихте, но это уже следующая страница истории немецкой классической философии.

7 апреля 2010 г.

Библиографический список

1. Васильев В.В. Подвалы Кантовской метафизики. (Дедукция категорий). М.: Наследие, 1998. 160 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: Кн. 3. Соч.: В 14 т. Т. XI. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. 528 с.
3. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М.: Мысль, 1986. 416 с.
4. Христиан Вольф и философия в России. // Редактор-составитель В. А. Жучков. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2001. 398 с.
5. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974. 271 с.
6. Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 780 с.
7. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей проявиться как наука. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 67-310.
8. Кассирер Э. Философия Просвещения. М.: РОССПЭН. 2004. 400 с.
9. Крупнин Г.Н. Философия Хр. Вольфа в контексте теоретической проблематики Нового времени // Философский век. Альманах 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. К 275-летию Академии наук. СПб., 1998. С. 47-72.

¹ Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 103.

² Кассирер Э. Философия Просвещения. М. РОССПЭН. 2004. С. 37.

³ Кассирер Э. Философия Просвещения. С. 38.

⁴ Цит. по: Крупнин Г.Н. Философия Хр. Вольфа в контексте теоретической проблематики Нового времени. // Философский век. Альманах 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. К 275-летию Академии наук. СПб., 1998. С. 63.

-
- ⁵ Жучков В.А. Метафизика Вольфа и её место в истории философии Нового времени. // Христиан Вольф и философия в России. СПб.: РХГИ, 2001. С. 18.
- ⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 99.
- ⁷ Кант И. Критика чистого разума. С. 173.
- ⁸ Васильев В.В. Подвалы Кантовской метафизики. (Дедукция категорий). М.: Наследие, 1998. С. 156.
- ⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 176.
- ¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 91.
- ¹¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 214.
- ¹² Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974. С. 69.
- ¹³ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей проявиться как наука. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 148.
- ¹⁴ См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 355.
- ¹⁵ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 151, Примечание.
- ¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 175.
- ¹⁷ Жучков В.А. Метафизика Вольфа и её место в истории философии... С. 28.
- ¹⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 376.
- ¹⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 368.
- ²⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 342.
- ²¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 369.
- ²² Кант И. Критика чистого разума. С. 370.
- ²³ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике... С. 154.
- ²⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 399.