

Иммануил Кант

Критика чистого разума

BACO de VERULAMIO.
Instauratio magna. Praefatio

De nobis ipsis silemus. De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nos-tram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus¹.

¹ Кант приводит слова английского философа-материалиста Бэкона (Bacon. Francis, 1561–1626) из предисловия к «Новому органону» (см.: Фр. Бэкон. Новый органон. М., 1938. С. 15).

Бэкон Веруламский. Великое восстановление. Предисловие. О самих себе мы молчим; но для предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом; и были уверены в том, что здесь полагаются основания не какой-либо секты или теории, а пользы и достоинства

Его превосходительству
королевскому государственному
министру

барону фон ЦЕДЛИЦУ²

Милостивый государь!

Содействовать росту наук —
значит трудиться в собственных
интересах Вашего
превосходительства; с интересами
науки Вас теснейшим образом
связывает не только Ваш высокий
пост покровителя наук, но и гораздо
более близкое отношение любителя

человеческого. Затем, чтобы они... сообща пеклись о своем преуспейнии и... приняли и сами участие в тех трудах, которые еще предстоят. Наконец, чтобы они прониклись доброй надеждой и не представляли в своем уме и воображении наше восстановление чем-то бесконечным и превышающим силы смертных, тогда как на самом деле оно есть законный конец и предел бесконечного блуждания.

² Цедлиц (Freiherr von Zedlitz, Karl Abraham, 1731–1793) — приближенный Фридриха Второго, министр просвещения Пруссии (1771–1788 гг.). Слыл покровителем наук, в частности философии. Высоко ценил Канта как ученого и человека. Дважды предлагал ему кафедру философии в университете Галле (одном из ведущих в тогдашней Германии), а также титул придворного советника.

и глубокого знатока. Поэтому я пользуюсь единственным находящимся до известной степени в моем распоряжении средством выразить свою благодарность за милостивое доверие, которым Вы почтили меня, предполагая, что я чем-то могу содействовать этой цели.

Милостивому вниманию, которым Вы, Ваше превосходительство, удостоили первое издание моего сочинения, я посвящаю теперь это второе издание, а также все относящееся к моему литературному призванию и с глубоким уважением имею честь быть

**Вашего превосходительства
покорнейший слуга
ИММАНУИЛ КАНТ
Кенигсберг, 23 апреля 1787 г.**

Предисловие к первому изданию

На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может

уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума.

В такое затруднение разум попадает не по своей вине. Он начинает с основоположений, применение которых в опыте неизбежно и в то же время в достаточной мере подтверждается опытом. Опираясь на них, он поднимается (как этого требует и его природа) все выше, к условиям более отдаленным. Но так как он замечает, что на этом пути его дело должно всегда оставаться незавершенным, потому что вопросы никогда не прекращаются, то он вынужден прибегнуть к основоположениям, которые выходят за пределы всякого возможного опыта и тем не менее кажутся столь несомненными, что даже обыденный человеческий разум соглашается с ними. Однако вследствие этого разум погружается во мрак и впадает в противоречия, которые, правда, могут привести его к заключению, что где-то в основе лежат скрытые ошибки, но обнаружить их он не в состоянии, так как основоположения, которыми он пользуется, выходят за пределы всякого опыта и в силу этого не признают уже критерия опыта. Арена этих бесконечных споров называется

³ Метафизика (от древнегреческих μετά — после, вслед за и φυσικά — природа). Первоначально метафизикой стали называть (Андроник Родосский, Николай Дамасский) труды Аристотеля, поставленные его учениками в списке его трудов после «Физики» (и поэтому та μετά τά φυσικά, т. е. «то, что после физики», — «Метафизика»). В дальнейшем, поскольку в «Метафизике» были собраны те сочинения Аристотеля, в которых рассматривались собственно философские проблемы (в частности, проблемы сущего, бытия, познания, начал. Сам Аристотель называл это свое сочинение «Первой философией»), слово «метафизика» стало синонимом, как мы говорим, фундаментальных проблем философии, тем самым определенная разница между ними сохранилась. Метафизика была главным образом умозрительной сферой познания идеальных сущностей и объединяла «высшие» проблемы онтологии и гносеологии, рассматривая их совершенно оторванно от более «приземленных» философских проблем.

В средние века, особенно после распространения трудов Фомы Аквинского, метафизика была канонизирована и превращена в систему бесплодных догм и схем. Непродуктивность старой метафизики наиболее ярко выявилась в Новое время, в эпоху бурного развития теоретического и экспериментального естествознания и общественных наук, почему она и стала «жалкой нищенкой» наподобие гомеровской Гекубы, растерянной и беспомощной в новой ситуации после падения Трои. Сама философская мысль, однако, никогда не угасала как неустрашимая сфера человеческого мышления, и уже в XVIII веке некоторые философы (Юм, французские материалисты) и историки философии стали проводить отчетливую грань между метафизикой и философией.

Было время, когда метафизика называлась *царицей* всех наук, и если принимать желание за действительность, то она, конечно, заслуживала этого почетного названия ввиду большого значения своего предмета. В наш век, однако, вошло в моду выражать к ней полное презрение, и эта матрона, отвергаемая и покинутая, жалуется подобно Гекубе: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops (Ovid., Metam.)*⁴.

Вначале, в эпоху *догматиков*, господство

Кант критикует схоластическую метафизику как познание, совершенно оторванное от опытного знания, так как всякая наука, находящаяся за пределами «возможного опыта», является, по Канту, пустой видимостью. Отбрасывая метафизику в старом ее понимании, Кант считает действительным ее предметом чистое априорное познание, а истинной ее задачей — исследование априорных синтетических знаний и их возможности.

⁴ Кант приводит из «Метаморфоз» Овидия (Publius Ovidius Naso, 43 до н. э. — 17 н. э.) жалобы Гекубы, жены Приама, царя разрушенной греками Трои. Гекуба вспоминает свое былое величие и счастье и оплакивает горькую участь нищей, бесправной, осмеиваемой всеми пленницы.

Недавно во всем изобильна,
Стольких имел и детей, и зятьев, и невесток, и мужа,
Пленницей нищей влачусь...

(Овидий. Метаморфозы. М.-Л.: Academia. 1937. Кн. XIII, 505, 510).

метафизики было *деспотическим*. Но так как законодательство носило еще следы древнего варварства, то из-за внутренних войн господство метафизики постепенно выродилось в полную *анархию* и скептики — своего рода кочевники, презирающие всякое постоянное возделывание почвы, — время от времени разрушали гражданское единство. К счастью, однако, их было мало, и они поэтому не могли мешать догматикам вновь и вновь приниматься за работу, хотя и без всякого согласованного плана. Правда, в новое время был момент, когда казалось, что всем этим спорам должен был быть положен конец некоторого рода *физиологией человеческого рассудка* ⁵

⁵ Догматизм, по мнению Канта, это совокупность принципов, руководствуясь которыми философ считает, что человеческий разум, пользуясь системой определенных установленных положений, в состоянии познать всю действительность в целом. Строя на этом свою метафизику, такой философ-догматик — и это самое важное, с точки зрения Канта, — не ставит себе ни цели, ни задачи проверить познавательные возможности самого чистого разума. Ни один догматик, утверждает Кант, никогда не ставил вопроса, возможно ли действительное познание посредством одного лишь чистого разума и каковы границы познавательных возможностей этого разума. Постановку и решение этой проблемы Кант считал основной задачей «Критики чистого разума».

([разработанной] знаменитым Локком) и что правомерность указанных притязаний метафизики вполне установлена. Однако оказалось, что, хотя происхождение этой претенциозной царицы выводилось из низших сфер простого опыта и тем самым должно было бы с полным правом вызывать сомнение относительно ее притязаний, все же, поскольку эта *генеалогия* в действительности приписывалась ей ошибочно, она не отказывалась от своих притязаний, благодаря чему все вновь впадало в обветшалый, изъеденный червями *догматизм*⁶; поэтому метафизика опять стала предметом презрения, от которого хотели избавиться

⁶ Дискурсивная и интуитивная ясность. Согласно Канту, человек познает двояко: интуитивно, или непосредственно, при помощи созерцаний, или опосредствованно, с помощью понятий (рассудочное познание). В первом случае необходима наглядность, во втором случае наглядность отсутствует. Дискурсивная ясность достигается правильным применением понятий. «Дискурсивное» восходит к слову «discursus», которым средневековые логики обозначали действие рассудка, когда он, двигаясь от известного к неизвестному, строит (правильное) умозаключение. Дискурсивно, например, всякое понятие, поскольку оно образуется посредством связывания различных (известных) признаков. Поэтому дискурсивная ясность означает по существу логическую ясность, безошибочную последовательность понятий и связь их в процессе познания.

науку. В настоящее время, когда (по убеждению многих) безуспешно испробованы все пути, в науке господствует отращение и полный *индифферентизм* — мать Хаоса и Ночи, однако в то же время заложено начало или по крайней мере появились проблески близкого преобразования и прояснения наук, после того как эти науки из-за дурно приложенных усилий сделались темными, запутанными и непригодными.

В самом деле, напрасно было бы притворяться *безразличным* к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе. Ведь и так называемые *индифферентисты*, как бы они ни пытались сделать себя неузнаваемыми при помощи превращения ученого языка в общедоступный, как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражали столь глубокое презрение. Однако указанное безразличие, возникшее в эпоху расцвета всех наук и затрагивающее как раз тех, чьими познаниями, если бы они имелись, менее всего следовало бы пренебрегать, представляет собой явление, заслуживающее внимания и раздумья. Совершенно очевидно, что это безразличие есть результат не

легкомыслия, а зрелой *способности суждения*⁷ нашего века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания — не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой

⁷ Нередко мы слышим жалобы на поверхностность способа мышления нашего времени и на упадок основательной науки. Однако я не нахожу, чтобы те науки, основы которых заложены прочно, каковы математика, естествознание и другие, сколько-нибудь заслужили этот упрек; скорее наоборот, они еще больше закрепили за собой свою былую славу основательности, а в естествознании даже превосходят ее. Этот дух мог бы восторжествовать и в других областях знания, если бы позаботились прежде всего улучшить их принципы. При недостатке таких принципов равнодушие и сомнение, а также строгая критика служат скорее доказательством основательности способа мышления. Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательстве на основе своего величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием.

суд есть не что иное, как *критика* самого *чистого разума*.

Я понимаю под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов.

Этим единственным оставшимся путем пошел я теперь и льщу себя надеждой, что на нем я нашел средство устранить все заблуждения, которые до сих пор ссорили разум с самим собой при его независимом от опыта применении. Я не уклонился от поставленных человеческим разумом вопросов, оправдываясь его неспособностью [решить их]; я определил специфику этих вопросов сообразно принципам и, обнаружив пункт разногласия разума с самим собой, дал вполне удовлетворительное решение их. Правда, ответ на эти вопросы получился не такой, какого ожидала, быть может, догматически-мечтательная любознательность; ее могло бы удовлетворить только волшебство, в котором я не сведущ. К тому же и естественное назначение нашего разума исключает такую цель, и долг философии состоял в том, чтобы уничтожить иллюзии, возникшие из-за ложных толкований,

хотя бы ценой утраты многих признанных и излюбленных фикций. В этом исследовании я особенно постарался быть обстоятельным и смею утверждать, что нет ни одной метафизической задачи, которая бы не была здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ. Чистый разум и на самом деле есть такое совершенное единство, что если бы принцип его был недостаточен для решения хотя бы одного из вопросов, поставленных перед ним его собственной природой, то его пришлось бы отбросить целиком, так как он оказался бы непригодным для верного решения и всех остальных вопросов.

Говоря так, я мысленно вижу на лице читателя смешанное с презрением недовольство по поводу таких с виду хвастливых и нескромных притязаний. Между тем они несравненно скромнее, чем притязания какого-нибудь автора самой обыкновенной программы, в которой он уверяет, что доказал простую природу *души* или необходимость *начала мира*. В самом деле, такой автор берется расширить человеческое знание за пределы всякого возможного опыта, тогда как я скромно признаюсь, что это совершенно превосходит мои силы. Вместо этого я имею дело только с самим разумом и его чистым мышлением, за обстоятельным знанием которых мне незачем

ходить далеко, так как я нахожу разум в самом себе, и даже обыкновенная логика дает мне примеры того, что все простые его действия могут быть вполне и систематически перечислены. Но здесь возникает вопрос, чего я могу достигнуть посредством разума, если я не прибегаю к помощи опыта и к его данным.

Это все, что мы хотели сказать относительно *полного* достижения *каждой* цели и относительно *обстоятельности* в достижении *всех* целей, вместе взятых, которые поставлены перед нами не чьим-то предписанием, а природой самого познания, составляющего предмет нашего критического исследования.

Далее, что касается *формы* исследования, то *достоверность* и *ясность* принадлежат к числу существенных требований, которые справедливо могут быть предъявлены автору, отваживающемуся на такое опасное начинание.

Что касается *достоверности*, то я сам вынес себе следующий приговор: в такого рода исследованиях никоим образом не может быть позволено что-либо лишь *предполагать*; в них все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу даже по самой дешевой цене, а должен быть изъят тотчас же после его обнаружения. Ведь всякое познание,

устанавливаемое а priori, само заявляет, что оно требует признания своей абсолютной необходимости; тем более должно быть таковым определение всех чистых априорных знаний, которое должно служить мерилom и, следовательно, примером всякой аподиктической (философской) достоверности. Выполнил ли я в этом отношении то, за что взялся, об этом я полностью предоставляю судить читателю, так как автору приличествует только показать основания, но не высказывать свое мнение о том, какое действие они оказывают на его судей. Но для того чтобы какое-нибудь случайное обстоятельство не ослабило этого действия, пусть автору будет предоставлено право самому отмечать места, которые могли бы дать повод к некоторому недоверию, хотя они имеют отношение лишь к побочным целям; это необходимо для того, чтобы своевременно остановить то влияние, которое могли бы иметь на суждение читателя относительно главной цели даже малейшие сомнения его в этом пункте.

Я не знаю других исследований, которые для познания способности, называемой нами рассудком, и вместе с тем для установления правил и границ ее применения были бы важнее, чем исследования, проведенные мной во второй главе «Трансцендентальной аналитики» под заглавием

«Дедуция чистых рассудочных понятий». Зато они и стоили мне наибольшего труда, но я надеюсь, что этот труд не пропал даром. Это достаточно глубоко задуманное исследование имеет, однако, две стороны. Одна относится к предметам чистого рассудка и должна раскрыть и объяснить объективную значимость его априорных понятий; именно поэтому она и входит в мои планы. Другая сторона имеет в виду исследование самого чистого рассудка в том, что касается его возможности и познавательных способностей, на которых он сам основывается, иными словами, исследование рассудка с точки зрения субъекта, и, хотя выяснение этого имеет огромное значение для поставленной мной главной цели, оно, однако, не входит в нее по существу; в самом деле, основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама способность мышления. Последнее есть как бы поиски причины к данному действию, и в этом смысле оно включает в себе нечто подобное гипотезе (хотя на самом деле это не так, и я поясню это в другом месте). Вот почему может показаться, что в данном случае я позволяю себе высказать лишь свое *предположение*, но тогда и читателю должна быть предоставлена свобода иметь свое *мнение*. Ввиду этого я должен напомнить

читателю, что в случае если моя субъективная дедукция не вызовет в нем полной убежденности, на которую я рассчитываю, то все же объективная дедукция, которой я придаю здесь наибольшее значение, сохраняет всю свою силу, а для нее может быть достаточно по крайней мере то, что сказано на страницах 92 и 93.

Наконец, что касается *ясности*, то читатель имеет право требовать прежде всего *дискурсивной* (логической) **ясности посредством понятий**, а затем также *интуитивной* (эстетической) **ясности⁸ посредством созерцаний**, т. е. примеров или других пояснений *in concreto*. О ясности

⁸ Дискурсивная и интуитивная ясность. Согласно Канту, человек познает двояко: интуитивно, или непосредственно, при помощи созерцаний, или опосредствованно, с помощью понятий (рассудочное познание). В первом случае необходима наглядность, во втором случае наглядность отсутствует. Дискурсивная ясность достигается правильным применением понятий. «Дискурсивное» восходит к слову «discursus», которым средневековые логики обозначали действие рассудка, когда он, двигаясь от известного к неизвестному, строит (правильное) умозаключение. Дискурсивно, например, всякое понятие, поскольку оно образуется посредством связывания различных (известных) признаков. Поэтому дискурсивная ясность означает по существу логическую ясность, безошибочную последовательность понятий и связь их в процессе познания.

посредством понятий я позаботился в достаточной степени; это касалось сути моей цели, но и было случайной причиной того, что я не мог в достаточной степени удовлетворить второму, правда не столь строгому, но все же законному, требованию. На протяжении всей своей работы я почти все время колебался, как поступить в этом отношении. Примеры и пояснения казались мне всегда необходимыми, и поэтому в первом наброске они и в самом деле были приведены мной в соответствующих местах. Однако вскоре я убедился в громадности своей задачи и многочисленности предметов, с которыми мне придется иметь дело, и так как я увидел, что этот материал уже в сухом, чисто *схоластическом* изложении придаст значительный объем моему сочинению, то я счел нецелесообразным еще более расширить его примерами и пояснениями, которые необходимы только для *популярности*, между тем как мою работу нельзя было приспособить для широкого распространения, а настоящие знатоки науки не особенно нуждаются в такого рода облегчении. Такое облегчение, конечно, приятно, но здесь оно могло бы повлечь за собой нечто противоречащее поставленной мной цели. Правда, аббат Террасон⁹ говорит: если измерять объем

⁹ Террасон (Terrasson Jean, 1670–1750) — французский

книги не числом листов, а временем, необходимым для того, чтобы ее понять, то о многих книгах можно было бы сказать, что *они были бы значительно короче, если бы они не были так коротки*. Но с другой стороны, если добиваются понятности пространного, но объединенного одним принципом целокупности спекулятивных знаний, то с таким же правом можно было бы сказать: *некоторые книги были бы гораздо более ясными, если бы их не старались сделать столь ясными*. В самом деле, средства, способствующие ясности, помогают пониманию отдельных частей, но нередко отдаляют понимание *целого*, мешая читателю быстро обзреть целое, и своими слишком яркими красками затемняют и скрадывают расчленение или структуру системы, между тем как именно от структуры системы главным образом и зависят суждения о ее единстве и основательности.

Мне представляется, что читателю должно казаться довольно заманчивым соединить свои

ученый, профессор древнегреческой философии в Коллеж де Франс, член Французской академии. Кант ссылается на немецкий перевод (Philosophie nach ihrem Einflüsse auf alle Gegenstände des Geistes und der Sitten. Halle, 1761. S. 17) его посмертно изданного труда «La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison». Paris, 1754 («Философия, применимая ко всем предметам духа и разума»).

усилия с усилиями автора, если он намерен целиком и неуклонно довести до конца великое и важное дело по предначертанному плану. Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, — единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовать со своими целями на *дидактический* манер без малейшего расширения содержания. Ведь это есть не что иное, как систематизированный *инвентарь* всего, чем мы располагаем благодаря *чистому разуму*. Здесь ничто не может ускользнуть от нас, так как то, что разум всецело создает из самого себя, не может быть скрыто, а обнаруживается самим разумом, как только найден общий принцип того, что им создано. Полное единство такого рода знаний, а именно знаний исключительно из чистых понятий, делает эту безусловную полноту не только возможной, но и необходимой, при этом опыт или хотя бы *частное* созерцание, которое должно было бы вести к определенному опыту, не в состоянии повлиять на их расширение и умножение. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex (Persius)*¹⁰ .

¹⁰ Пребывай с самим собой наедине, и тогда ты узнаешь,

Я надеюсь построить такую систему чистого (спекулятивного) разума под названием «метафизика природы». Эта система, будучи вдвое меньше по объему, должна тем не менее иметь гораздо более богатое содержание, чем предпринимаемая мной теперь критика, которой приходится в первую очередь показать источники и условия собственной возможности, и поэтому вынуждена расчистить и разровнять совершенно заросшую почву. В критике разума я жду от читателя терпения и беспристрастия *судьи*, а в изложении метафизики природы — доброжелательности и содействия *помощника*. В самом деле, как бы полно ни были изложены в критике все *принципы* системы, все же обстоятельность этой системы требует, чтобы в нее вошли все *производные* понятия, которые нельзя просто указать а priori, а должно найти постепенно; кроме того, поскольку критика разума исчерпала весь *синтез* понятий, то в метафизике природы в дополнение к этому требуется сделать то же в отношении *анализа*. Но эта задача легкая и

сколько ты беден духом (ср. Сатиры Персия / Пер. Н.М.Благовещенского. СПб., 1873).

Кант приводит строку из четвертой сатиры Персия (Persius, Flaccus Aulus, 34–62 н.э.), римского поэта и сатирика, проповедовавшего этику Эпикура.

представляет собой скорее развлечение, чем труд.

Я должен здесь прибавить еще несколько слов относительно издания этой книги. Так как она начала печататься с некоторым опозданием, то я мог просмотреть только около половины корректуры, и в ней я нашел несколько опечаток, правда не искажающих смысла, за исключением опечатки на стр. 379, строка 4, внизу, где следует читать *специфический* вместо *скептический*. Антиномии чистого разума напечатаны на страницах 425–461 в виде таблицы так, что все, что относится к *тезису*, помещено на левой, а все, что относится к *антитезису*, — на правой стороне. Я сделал это для того, чтобы легче было сравнивать их между собой.

Предисловие ко второму изданию

Разрабатываются ли знания, которыми оперирует разум, на верном пути науки или нет, можно легко установить по результатам. Если эта разработка после тщательной подготовки и оснащения оказывается в тупике, как только дело доходит до цели, или для достижения этой цели вынуждена не раз возвращаться назад и пролагать новые пути и если невозможно добиться единодушия различных исследователей в вопросе о том, как осуществить общую цель, — то после

всего этого можно с уверенностью сказать, что подобное изучение ни в коей мере не вступило еще на верный путь науки, а действует лишь ощупью. Поэтому было бы заслугой перед разумом найти по возможности такой путь, если даже при этом пришлось бы отбросить как нечто бесполезное кое-что из того, что содержалось в необдуманно поставленной раньше цели.

Что *логика* уже с древнейших времен пошла этим верным путем, видно из того, что со времени *Аристотеля* ей не приходилось делать ни шага назад, если не считать улучшением устранение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изложение, относящиеся скорее к изящности, нежели к достоверности, науки. Примечательно в ней также и то, что она до сих пор не могла сделать ни шага вперед и, судя по всему, она кажется наукой вполне законченной и завершенной. В самом деле, некоторые новейшие исследователи предполагали расширить логику тем, что включали в нее то *психологические* разделы о различных познавательных способностях (воображении, остроумии), то *метафизические* разделы о происхождении познания или о различных видах достоверности в зависимости от объекта (идеализм, скептицизм и т. д.), то *антропологические* разделы о предрассудках (о причинах их возникновения и средствах против них). Однако такие попытки

объясняются незнанием истинной природы этой науки. Смещение границ различных наук ведет не к расширению этих наук, а к искажению их. Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления (безразлично, априорное оно или эмпирическое, безразлично, каковы его происхождение и предмет и встречается ли оно случайные или естественные препятствия в нашей душе [Gemüt]¹¹).

¹¹ Gemüt не имеет однозначного определения в произведениях Канта. Диапазон этого понятия очень велик, и в самом немецком языке оно употребляется в самых различных значениях. Кант употребляет его как аналог латинского «animus» — понятие, объединяющее в себе умственные и чувственные способности, эмоциональное и волевое начала в человеке; «Gemüt» значительно беднее латинского понятия, однако выражает у Канта по крайней мере два начала — чувственное и умственное, которые могут подвергаться и внешнему, и внутреннему воздействию. Борн переводит это немецкое слово на латинский язык как «animus», английские переводчики Канта — как «mind» (в отличие от «soul» немецкое «Seele» — душа), французские переводчики — как «esprit». Итальянцы переводят «Gemüt» и «Seele» соответственно как «animo» и «anima», и это, пожалуй, наиболее точная передача понятий Канта. В известном смысле допустимо даже сопоставление этого термина с понятием соматического мышления. Это можно обнаружить, например, у К.Г. Юнга.

Своими успехами логика обязана определенности своих границ, благодаря которой она вправе и даже должна отвлечься от всех объектов познания и различий между ними; следовательно, в ней рассудок имеет дело только с самим собой и со своей формой. Конечно, значительно труднее было разуму прокладывать верный путь науки, коль скоро он имеет дело не только с самим собой, но и с объектами. Именно поэтому логика как пропедевтика¹² составляет как

В русском языке нет, к сожалению, слова, адекватного немецкому «Gemüt». «Дух» и «ум» имеют иное содержание, чем «animus», «animo», «mind», «esprit», ведь «Gemüt» означает «чувственная настроенность», «волевая настроенность» и «умственность» одновременно. Эти понятия в какой-то мере «собраны» в русском слове «душа», поэтому в настоящем издании (как и во всех предыдущих переводах) «Gemüt» (так же как и «Seele») переводится как «душа».

Во всяком, даже самом точном, переводе всегда есть элемент «приблизительности», которая варьирует от одной степени к другой. Данное немецкое слово из тех типичных случаев, когда для окончательного решения сомнений можно обратиться только к одному судье — к подлиннику.

¹² Пропедевтика (от древнегреческого *προπαίδειον* — подготавливать, предварительно обучать). Кант имеет в виду предварительное изучение философии: ее понятий и категорий, самой познавательной способности в противовес «системе» готовых понятий и схем. В пропедевтике главное — правильное понимание и применение основного круга

бы только преддверие науки, и когда речь идет о знаниях, то логика, правда, предполагается для суждения о них, но для их приобретения следует обращаться собственно к наукам об объектах.

Поскольку в этих науках должен быть разум, то кое-что в них должно быть познано а priori, и поэтому познание разумом может относиться к своему предмету двояко, а именно: либо просто *определять* этот предмет и его понятие (которое должно быть дано другим путем), либо *сделать его действительным*. Первое означает *теоретическое*, а второе — *практическое познание* разумом. И в той и в другой сфере следует предварительно изложить, как бы ни был велик или мал объем, раздел чистого знания, т. е. тот раздел, в котором разум определяет свой предмет целиком а priori, и не смешивать с этим то, что получается из других источников. Плохо то хозяйство, в котором деньги расходуются безотчетно, так что впоследствии, когда хозяйство окажется в состоянии застоя, уже не будет возможности определить, какая часть доходов может покрыть расходы и какую часть расходов следует сократить.

понятий и категорий той или иной науки. Логика, например, может рассматриваться как пропедевтика для науки вообще. Свою «Критическую философию» Кант также считает лишь пропедевтикой.

Математика и *физика* — это две теоретические области познания разумом, которые должны определять свои *объекты* а priori, первая совершенно чисто, а вторая чисто по крайней мере отчасти, а далее — также по данным иных, чем разум, источников познания.

С самых ранних времен, до которых простирается история человеческого разума, *математика* пошла верным путем науки у достойных удивления древних греков. Однако не следует думать, что математика так же легко нашла или, вернее, создала себе этот царский путь, как логика, в которой разум имеет дело только с самим собой; наоборот, я полагаю, что она долго действовала ощупью (особенно у древних египтян), и перемена, равносильная *революции*, произошла в математике благодаря чьей-то счастливой догадке, после чего уже нельзя было не видеть необходимого направления, а верный путь науки был проложен и предначертан на все времена и в бесконечную даль. Для нас не сохранилась история этой революции в способе мышления, гораздо более важной, чем открытие пути вокруг знаменитого мыса, не сохранилось также имя счастливца, произведшего эту революцию. Однако легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению даже не

требующих доказательства, элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о переменах, вызванных первыми признаками открытия этого нового пути, казалось чрезвычайно важным в глазах математиков и потому оставило неизгладимый след в их сознании. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию.

Естествознание гораздо позднее попало на столбовую дорогу науки. Только полтора столетия тому назад предложение проницательного Бэкона Веруламского было отчасти причиной открытия [этого пути], а отчасти толчком, подвинувшим естествознание вперед, так как следы его уже были найдены; это также можно объяснить только быстро совершившейся революцией в способе мышления. Я буду иметь здесь в виду

естествознание только постольку, поскольку оно основывается на *эмпирических* принципах.

Ясность для всех естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды, или когда Шталь¹³ в еще более позднее время превращал металлы в известь и известь обратно в металлы, что-то выделяя из них и вновь присоединяя к ним¹⁴. Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди, согласно постоянным законам, и заставлять природу

¹³ Понятия «Ding» и «Sache» Кант употребляет в различном смысле. «Ding» означает у него вещь как таковую, а «Sache» — отдельную, данную вещь, *res corporalis*, неодушевленную вещь, неспособную совершить какое-либо действие, но являющуюся предметом деятельности человека. Однако иногда Кант употребляет слово «Sache» как «Ding», поэтому в тех случаях, когда он пишет «*die Sache an sich*», это понятие следует перевести как «вещь сама по себе».

¹⁴ Я здесь не точно следую истории экспериментального метода, зарождение которого к тому же не очень-то известно.

отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем. Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы. Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революцией в способе своего мышления исключительно лишь [счастливой] догадке — сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не придумывать) в ней то, чему он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на верный путь науки после того, как оно в течение многих веков двигалось ощупью.

Метафизика, совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которая целиком возвышается над знанием из опыта, а именно

познание посредством одних лишь понятий (но без применения их к созерцанию, как в математике), и в которой разум, следовательно, должен быть только своим собственным учеником, — до сих пор не пользовалась еще благосклонностью судьбы и не сумела еще вступить на верный путь науки, несмотря на то что она древнее всех других наук и сохранилась бы, если даже все остальные [науки] были бы повержены всеистребляющим варварством. В метафизике разум постоянно оказывается в состоянии застоя, даже когда он пытается а priori усмотреть (как он считает себя вправе) законы, которые подтверждаются самым обыденным опытом. В метафизике приходится бесчисленное множество раз возвращаться назад, так как оказывается, что [избранный прежде] путь не ведет туда, куда мы хотели. Что касается единодушия во взглядах сторонников метафизики, то она еще настолько далека от него, что скорее напоминает арену, как будто приспособленную только для упражнений в борьбе, арену, на которой ни один боец еще никогда не завоевал себе места и не мог обеспечить себе своей победой прочное пристанище. Нет поэтому сомнения в том, что метафизика до сих пор действовала только ощупью и, что хуже всего, оперировала одними только понятиями.

В чем причина того, что здесь до сих пор не

могли найти верный путь науки? Может быть, его невозможно найти? Но тогда почему же природа наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь как одно из важнейших дел разума? Более того, как мало у нас причин доверять разуму, если он не только покидает нас в важнейшей сфере нашей любознательности, но и заманивает нас ложными обещаниями, чтобы в конце концов обмануть нас! Или если до сих пор разум только ошибался, то какие показания дают нам при возобновлении исследования основание надеяться, что мы окажемся счастливее своих предшественников?

Я полагал бы, что пример математики и естествознания, которые благодаря быстро совершившейся в них революции стали тем, что они есть в настоящее время, достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благоприятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний. До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы

попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания. Но я не могу остановиться на этих созерцаниях, и для того, чтобы они сделались знанием, я должен их как представления отнести к чему-нибудь как к предмету, который я должен определить

посредством этих созерцаний. Отсюда следует, что я могу допустить одно из двух: либо *понятия*, посредством которых я осуществляю это определение, также соотносятся с предметом, и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать а priori о предмете; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, *опыт*, единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, соотносятся с этими понятиями. В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, а priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласоваться. Что же касается предметов, которые мыслятся только разумом, и притом необходимо, но которые (по крайней мере так, как их мыслит разум) вовсе не могут быть даны в опыте, то попытки мыслить их (ведь должны же они быть мыслимы) дадут нам затем превосходный критерий того, что мы считаем измененным методом мышления, а именно что мы а priori познаем о

вещах лишь то, что вложено в них нами самими¹⁵.

Эта попытка удается по нашему желанию и обещает метафизике верный путь науки в ее первой части, т. е. там, где метафизика занимается априорными понятиями, сообразно с которыми могут быть даны предметы в опыте. Действительно, после указанного изменения в способе мышления нетрудно объяснить возможность априорного познания и, что важнее, дать удовлетворительное

15 Следовательно, этот метод, подражающий естествознанию, состоит в следующем: найти элементы чистого разума в том, что может быть подтверждено или опровергнуто экспериментом. Но для испытания положений чистого разума, особенно когда они смело выходят за пределы всякого возможного опыта, нельзя сделать ни одного эксперимента с его объектами (в отличие от естествознания). Следовательно, мы можем подвергать испытанию только а priori допущенные понятия и основоположения, построив их так, чтобы одни и те же предметы могли рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума. Если окажется, что при рассмотрении вещей с этой двойкой точки зрения имеет место согласие с принципом чистого разума, а при рассмотрении с одной лишь точки зрения неизбежно возникает противоречие разума с самим собой, то эксперимент решает вопрос о правильности [установленного нами] различения.

доказательство законов, а *ргіогі* лежащих в основе природы как совокупности предметов опыта, между тем как решение как той, так и другой задачи при прежнем методе было невозможно. Однако из этой дедукции нашей способности априорного познания в первой части метафизики получается странный и с виду весьма неблагоприятный для всей цели второй ее части результат, а именно с помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как именно это и составляет самую существенную задачу метафизики. Но как раз здесь подвергается испытанию истинность первой нашей оценки априорного познания разумом, согласно которой это знание относится только к явлениям, а вещь сама по себе остается не познанной нами, хотя она сама по себе и действительна. Ибо то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий. Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание соотнобразуется с предметами как вещами самими по себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия*, и, наоборот, при предположении, что не

представления о вещах, как они нам даны, соотносятся с этими вещами как вещами самими по себе, а скорее эти предметы как явления соотносятся с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах самих по себе, — то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно¹⁶. И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все еще остается возможность попытаться установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного,

¹⁶ Этот эксперимент чистого разума во многих отношениях походит на тот эксперимент химиков, который они иногда называют редукцией, а вообще же синтетическим методом. Произведенный метафизиком анализ разделил чистое априорное познание на два весьма разнородных элемента — познание вещей как явлений и познание вещей самих по себе. Диалектика в свою очередь приводит оба эти элемента к общему согласию с необходимой идеей разума — с идеей безусловного и считает, что это согласие получается не иначе как через упомянутое различие, которое, следовательно, есть истинное различие.

порожденного разумом понятия безусловного и сообразно с желанием метафизики выйти именно таким образом за пределы всякого возможного опыта посредством нашего априорного, но уже лишь практически возможного знания. При таком подходе спекулятивный разум все же предоставил нам по крайней мере место, хотя он и был вынужден оставить его пустым. Стало быть, у нас есть еще возможность, более того, нам вменено в обязанность заполнить, если можем, это место практическими данными разума¹⁷.

¹⁷ Именно таким образом законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально лишь как гипотезу, и вместе с тем доказали существование невидимой, связующей все мироздание силы (ньютоновского тяготения), которая осталась бы навеки неоткрытой, если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника изменение в способе мышления только как гипотезу, хотя в самом сочинении оно доказывается из свойств наших представлений о пространстве и времени и первоначальных понятий рассудка аподиктически, а не гипотетически. Я делаю это в предисловии, дабы обратить внимание уже на первые попытки такого изменения, которые всегда имеют гипотетический характер.

Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении. В самом деле, чистый спекулятивный разум имеет ту особенность, что он может и должен по-разному измерять свою способность сообразно тому, как он выбирает себе объекты для мышления, перечислять все способы, какими ставятся задачи, и таким образом давать полный набросок системы метафизики. Действительно, что касается первой задачи, то в априорном познании может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя; что же касается второй задачи, то разум, когда он касается принципов познания, представляет собой совершенно обособленное и самостоятельное единство, в котором, как в организме, каждый член существует для всех остальных и все остальные — для каждого, так что ни один принцип не может быть взят с достоверностью в одном отношении, не будучи в то же время подвергнут исследованию во *всяком* отношении его ко всем областям

применения чистого разума. Благодаря этому метафизика имеет редкое счастье, которое не выпадает на долю других основанных на разуме наук, имеющих дело с объектами (так как *логика* имеет дело только с формой мышления вообще). Это счастье состоит в том, что если метафизика вступит благодаря этой критике на верный путь науки, то она сможет овладеть всеми отраслями относящихся к ней знаний, стало быть, завершить свое дело и передать его потомству как капитал, не подлежащий дальнейшему увеличению, так как метафизика имеет дело только с принципами и с ограничиванием их применения, определяемым самой этой критикой. Поэтому она, как основная наука, должна обладать такой завершенностью, и о ней можно сказать: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Но нас, вероятно, спросят: что за сокровище мы намерены завещать потомству в виде метафизики, очищенной при помощи критики и приведенной таким образом в устойчивое состояние? При беглом обзоре этого сочинения может показаться, что оно имеет только *негативную* пользу, заключающуюся в том, что предостерегает нас против попыток выходить за пределы опыта при помощи спекулятивную разума. Прежде всего в этом польза нашего сочинения. Но эта польза становится *положительной*, как только

убеждаются в том, что основоположения, посредством которых спекулятивный разум отваживается выйти за пределы опыта, на деле имеют своим неизбежным результатом (если присмотреться пристальнее) не *расширение*, а *сужение* применения нашего разума, так как эти основоположения, принадлежа, собственно говоря, к сфере чувственности, на самом деле угрожают безмерно расширить ее границы и таким образом вообще вытеснить чистое (практическое) применение разума. Поэтому критика, поскольку она ограничивает чувственность, правда, *негативна*, но так как она тем самым снимает препятствие, которое ограничивает или даже грозит вообще упразднить практическое применение разума, то в действительности она приносит *положительную*, и весьма существенную, пользу, если только убеждаются в том, что существует безусловно необходимое практическое (нравственное) применение чистого разума, при котором разум неизбежно выходит за пределы чувственности, и, хотя для этого он не нуждается в помощи спекуляции, все же должен оградить себя от ее противодействия для того, чтобы не впасть в противоречие с самим собой. Отрицать эту *положительную пользу* критики — все равно что утверждать, будто полиция не приносит никакой положительной пользы, так как главная ее задача

заключается в предупреждении насилия одних граждан над другими для того, чтобы каждый мог спокойно и безбоязненно заниматься своими делами. В аналитической части критики доказывається, что пространство и время суть только формы чувственного созерцания, т. е. только условия существования вещей как явлений; далее, что у нас есть рассудочные понятия и, следовательно, элементы для познания вещей лишь постольку, поскольку могут быть даны соответствующие этим понятиям созерцания, и, стало быть, мы можем познавать предмет не как вещь, существующую саму по себе, а лишь постольку, поскольку он объект чувственного созерцания, т. е. как явление. Отсюда необходимо следует ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума одними только предметами *опыта*. Однако при этом — и это нужно отметить — у нас всегда остается возможность если и не *познавать*, то по крайней мере *мыслить* эти предметы также как вещи сами по себе¹⁸. Ведь в противном случае мы

¹⁸ Для познания предмета необходимо, чтобы я мог доказать его возможность (или по свидетельству опыта на основании действительности предмета, или а priori с помощью разума). Но мыслить я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе, т. е. если только мое понятие есть

пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является. Теперь допустим, что сделанное нашей критикой необходимое различие вещей как предметов опыта и как вещей самих по себе вовсе не было сделано. В таком случае закон причинности и, стало быть, механизм природы должны были бы при определении причинности непременно распространяться на все вещи вообще как на действующие причины. Тогда нельзя было бы, не впадая в явное противоречие, сказать об одной и той же сущности, например о человеческой душе, что ее воля свободна, но в то же время подчинена естественной необходимости, т. е. не свободна. [Противоречие здесь возникло бы] потому, что в обоих утверждениях я беру человеческую душу в *одном и том же значении*, а именно как вещь (Ding) вообще (как вещь (Sache) саму по себе)¹⁹, и

возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей объект в совокупности всех возможностей. Но для того чтобы приписать такому понятию объективную значимость (реальную возможность, так как первая возможность была только логической), требуется нечто большее. Однако это большее необязательно искать в теоретических источниках знания, оно может находиться также в практических источниках знания.

¹⁹ Понятия «Ding» и «Sache» Кант употребляет в

не мог брать ее иначе, не прибегнув предварительно к критике. Но если критика права, поскольку она учит нас рассматривать объект в *двояком значении*, а именно как явление или как вещь саму по себе; если данная критикой дедукция рассудочных понятий верна и, следовательно, закон причинности относится только к вещам в первом значении, т. е. поскольку они предметы опыта, между тем как вещи во втором значении не подчинены закону причинности, — то, не боясь впасть в противоречие, одну и ту же волю в [ее] проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи самой по себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*. Если свою душу, рассматриваемую как вещь саму по себе, я не могу *познать* посредством спекулятивного разума (и еще менее —

различном смысле. «Ding» означает у него вещь как таковую, а «Sache» — отдельную, данную вещь, *res corporalis*, неодушевленную вещь, неспособную совершить какое-либо действие, но являющуюся предметом деятельности человека. Однако иногда Кант употребляет слово «Sache» как «Ding», поэтому в тех случаях, когда он пишет «die Sache an sich», это понятие следует перевести как «вещь сама по себе».

посредством эмпирического наблюдения), следовательно, не могу также познать свободу как свойство сущности, которой я приписываю действия в чувственно воспринимаемом мире по той причине, что я должен был познавать такую сущность как определенную по ее существованию, но не во времени (что невозможно, так как я не могу заменить мое понятие созерцанием), — то я все же в состоянии *мыслить* свободу, а это означает, что представление о ней по крайней мере не содержит никакого противоречия, когда мы критически различаем два способа представления (чувственный и интеллектуальный), и имеет место истекающее отсюда ограничение чистых рассудочных понятий, стало быть, и вытекающих из них основоположений. Допустим теперь, что мораль необходимо предполагает свободу (в самом строгом смысле этого слова) как свойство нашей воли, а *рiогi* указывая как на *данные* нашего разума на такие практические первоначальные, заложенные в нем принципы (*Grundsätze*), которые были бы совсем невозможны без предположения свободы; допустим также, что спекулятивный разум доказал, будто свободу вообще нельзя себе мыслить. В таком случае первая предпосылка, а именно моральная, необходимо должна уступить место тому, противоположность чего содержит явное противоречие. Следовательно, *свобода*, а

вместе с ней и нравственность (так как противоположность ее не содержит никакого противоречия, если только не предполагается свобода) должны были бы уступить место *механизму природы*²⁰. Но я не требую для морали ничего, кроме того, чтобы свобода не противоречила самой себе и, следовательно, чтобы можно было по крайней мере мыслить ее без необходимости дальнейшего ее усмотрения, иными словами, чтобы свобода никоим образом не препятствовала природному механизму одного и того же действия (взятого в ином отношении). Так, учение о нравственности и учение о природе остаются в своих рамках, чего не было бы, если бы критика нам заранее не разъяснила, что мы ни в коем случае не можем знать [каковы] вещи сами по себе, и не показала, что все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями. Точно такое же разъяснение положительной пользы критических основоположений чистого разума можно сделать и

²⁰ Механизм природы. Кант имеет в виду необходимую связь природных явлений, неизбежное чередование событий в строгом соответствии с естественными законами причинности: одно событие вызывается другим, это — третьим и т. д.

в отношении понятия *Бога* и *простой природы* нашей души, но ради краткости я опускаю его. Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование *Бога, свободы* и *бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере*, а догматизм метафизики, т. е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично. — Итак, если нетрудно оставить потомству в завещание систему метафизики, созданную сообразно критике чистого разума, то такой подарок не следует считать малозначительным, пусть только обращают внимание на культуру разума, идя по верному пути науки вообще вместо бесцельного и

легкомысленного блуждания разума ощупью, без критики, или стремятся к лучшему времяпрепровождению любознательной молодежи, которая во времена обычного догматизма так рано и в столь значительной степени поощряется к беспечному умствованиям о вещах, в которых она ничего не смыслит и в которых она, как и все другие, никогда ничего не узреет, или к изобретению новых мыслей и мнений и таким образом отвращается от изучения основательных наук. Но особенно неопределима польза [критики], если принимают в расчет, что она раз и навсегда, и притом *сократическим* методом, т. е. совершенно ясно доказывая незнание своих противников, кладет конец всем возражениям, которые выдвигаются против нравственности и религии. Ведь какая-нибудь метафизика всегда была и будет существовать в мире, а вместе с ней должна существовать и диалектика чистого разума, ибо она соответствует природе метафизики. Поэтому первая и важнейшая задача философии — раз и навсегда устранить всякое вредное влияние ее, уничтожив источник заблуждений.

Несмотря на эти важные перемены в области наук и на *потерю*, которую должен понести спекулятивный разум в якобы принадлежащей ему до сих пор сфере, все общечеловеческие интересы и все выгоды, которые до сих пор извлекались из

учений чистого разума, остаются прежними, и потеря затрагивает только *монополию школ*²¹, а никоим образом не *интересы людей*. Я позволю себе спросить самого непреклонного догматика, доходили ли когда-нибудь до широкой публики и могли ли иметь на их убеждения хоть какое-нибудь влияние такие рассуждения философов различных школ, как доказательство бессмертия нашей души со ссылкой на простоту субстанции, доказательство свободы воли в противовес всеобщему механизму

21 Школа в «Критике чистого разума» означает методическое обучение или наставление по твердо установленным правилам. Кант имеет здесь в виду «школьную», или схоластическую, философию, представители которой занимались тем, что пытались превосходить друг друга в остроумии и тонкости при применении и толковании слов и понятий. Согласно Канту, именно эта манера беспредметного философствования и служила основой догматизма и догматической метафизики. Школьная философия, о которой столь часто (и всегда с иронией) говорит Кант в своей «Критике чистого разума», — это главным образом схоластический (догматический) метод, основанный на фанатической вере во всемогущество чисто спекулятивного, без всякой связи с «возможным опытом» применения понятий и всего арсенала формальной логики. Кант систематически противопоставляет «школе» и «школьной философии» свою «критическую философию» и как метод, и как метафизику (в своем, кантовском понимании).

при помощи утонченного, хотя и бесплодного, различения субъективной и объективной практической необходимости или доказательство бытия Бога из понятия всереальнойнейшей сущности (из случайности изменчивого и необходимости некоего перводвижателя)? Этого не было, да и никогда нельзя рассчитывать на это из-за неспособности обыденного человеческого рассудка к столь утонченной спекуляции. Более того, что касается первого вопроса, то присущее каждому человеку свойство его природы никогда не удовлетворяться своим временным бытием (как недостаточным для всего назначения человека) неизбежно пробуждает надежду на *загробную жизнь*; что касается второго вопроса, то простое и ясное изложение долга в противоположность всем притязаниям страстей приводит к сознанию *свободы*; наконец, что касается третьего вопроса, то достойный восхищения порядок, красота и предусмотрительность, проглядывающие во всем в природе, сами по себе должны породить веру в мудрого и великого *Создателя мира*. Одних этих [оснований] достаточно уже для распространения среди широкой публики этих убеждений, поскольку они опираются на доводы разума, а потому это достояние останется не только ненарушенным, но и приобретет большое значение, если школы теперь научатся не приписывать себе более высокое и

широкое понимание вопросов, касающихся общечеловеческих интересов, чем то понимание, к которому так же легко может прийти громадное (по нашему мнению, наиболее достойное уважения) большинство людей, и если в силу этого школы ограничатся разработкой таких общедоступных и достаточных для целей морали доказательств. Перемена, следовательно, касается только дерзких притязаний школ, которые охотно хотели бы слыть здесь (на что они, впрочем, имеют основание во многих других случаях) единственными знатоками и хранителями таких истин, которые они сообщают публике только для применения, но ключ к которым хранят у себя (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Все же мы отдаем должное более скромным притязаниям спекулятивного философа. Он всегда остается единственным хранителем полезной для общества науки, а именно критики разума, хотя общество и не знает о полезности для него этой науки, так как эта критика никогда не может стать популярной, да она и не нуждается в этом: ведь уразумению широкой публики недоступны изысканные аргументы в защиту полезных истин, так же как ей в голову не приходят столь же утонченные возражения против них. И наоборот, поскольку школа, как и всякий человек, возвышающийся до [философской] спекуляции, неизбежно соприкасается с такими аргументами и

возражениями, то она обязана основательным исследованием прав спекулятивного разума раз и навсегда предотвратить скандал, который рано или поздно станет ясным даже широкой публике из тех споров, в которые без этой критики неминуемо впутываются метафизики (и в качестве таковых также и теологи), которые сами затем искажают свои учения. Только такой критикой можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия* свободомыслия, *фанатизма* и *суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма* и *скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики. Если правительства считают полезным вмешиваться в деятельность ученых, то их мудрой заботливости о науке и обществе более соответствовало бы способствовать свободе такой критики, единственно благодаря которой можно поставить на прочную основу деятельность разума, а не поддерживать смехотворный деспотизм школ, которые громко кричат о нарушении общественной безопасности, когда кто-то разрывает их хитросплетения, между тем как публика их никогда не замечала и потому не может ощущать их утрату.

Свою критику мы противопоставляем не *догматическому методу* разума в его чистом познании как науке (ибо наука всегда должна быть

догматической, т. е. должна давать строгие доказательства из верных априорных принципов), а догматизму, т. е. притязаниям продвигаться вперед при помощи одного только чистого познания из понятий (философских) согласно принципам, давно уже применяемым разумом, не осведомляясь о правах разума на эти принципы и о способе, каким он дошел до них. Таким образом, догматизм есть догматический метод чистого разума без предварительной критики способности самого чистого разума. Следовательно, это противопоставление вовсе не благоприятствует болтливой поверхностности, присвоившей себе претенциозное имя популярности, а также скептицизму, который быстро расправляется со всей метафизикой. Скорее наоборот, критика есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке, которая необходимо должна быть построена догматически и в высшей степени систематически, следовательно, по-ученому (не популярно), так как это требование непременно должно быть предъявлено к ней ввиду того, что она притязает на выполнение своей задачи совершенно а priori, стало быть, к полному удовольствию спекулятивного разума. Следовательно, при выполнении плана, предписываемого критикой, т. е. при построении будущей системы метафизики, мы должны

следовать строгому методу знаменитого Вольфа, величайшего из всех догматических философов, который впервые дал пример (и благодаря этому примеру стал источником до сих пор еще не угасшего в Германии духа основательности) того, как именно следует вступать на верный путь науки с помощью законосообразного установления принципов, отчетливого определения понятий, испытанной строгости доказательств и предотвращения смелых скачков в выводах. Благодаря этому Вольф был бы вполне способен возвести на степень науки также и метафизику, если бы ему пришло в голову сначала подготовить себе почву посредством критики самого орудия [познания], а именно чистого разума. Впрочем, это упущение следует приписать не столько ему, сколько догматическому образу мышления его времени, и в этом отношении современным ему философам, как и философам более ранних эпох, нечего упрекать друг друга. Те, кто отвергает метод обучения Вольфа и вместе с тем метод критики чистого разума, могут стремиться только к тому, чтобы вообще сбросить оковы *науки* и превратить труд в игру, достоверность — в мнение, а философию — в филодоксию.

Что касается этого второго издания, то я, как и полагается, воспользовался случаем, чтобы по возможности устранить трудности и неясности,

способные привести к различным недоразумениям, на которые натолкнулись, быть может не без моей вины, проникательные люди при оценке моей книги. В самих положениях и доказательствах, а также в форме и обстоятельности плана [сочинения] я не нашел ничего подлежащего изменению. Это объясняется отчасти продолжительным испытанием, которому я подвергал свое сочинение до его опубликования, отчасти же особенностью самого предмета, а именно природой чистого спекулятивного разума, в истинной структуре которого все есть орган, т. е. целое служит каждой части и каждая часть — целому, так что малейший недостаток, будь то ошибка (заблуждение) или упущение, неизбежно обнаружится при применении [системы в целом]. Я надеюсь, что система навсегда сохранит эту неизменность. Такая уверенность вызвана не самомнением, а единственно очевидностью, вытекающей из тождества результата восхождения от простейшего элемента к чистому разуму как целому с нисхождением от целого (ибо и целое само по себе дано благодаря конечной цели чистого разума в практической сфере) ко всякой части, между тем как попытки изменить самую малую часть тотчас же ведут к противоречиям не только в системе, но и в общечеловеческом разуме. Однако в *изложении* можно еще многое улучшить, и я

попытался в настоящем издании сделать такие улучшения, которые должны устранить, во-первых, неверное понимание эстетики ²², особенно в понятии времени; во-вторых, неясности в дедукции рассудочных понятий; в-третьих, мнимое отсутствие очевидности в доказательствах основоположений чистого рассудка и, наконец, в-четвертых, неправильное истолкование паралогизмов, в которых я упрекаю рациональную психологию. Изменения, произведенные мной в способе изложения, простираются только до этого места (а именно только до конца первой главы трансцендентальной диалектики), но не далее ²³,

²² Эстетика (от древнегреческого αἰσθησις — чувство, ощущение) дословно означает учение о чувствах или о чувствовании. Термин впервые введен немецким ученым А. Баумгартеном (см. примеч. 25 к с. 49) в его двухтомном труде «Aesthetica», 1750–1758. Согласно Баумгартену, цель эстетики — достижение совершенства чувственного познания как такового, но совершенство чувства есть красота. Эстетика поэтому обретает свой предмет — искусство и становится философией искусства. Эстетика в «Критике чистого разума» имеет совершенно иное содержание: она означает науку о чувственной стадии познания.

²³ Действительным прибавлением, однако лишь в аргументации, я бы мог назвать только новое опровержение психологического идеализма и строгое (как я полагаю, единственно возможное) доказательство объективной

реальности внешних созерцаний, стр. 275 [287]. Как бы ни считали идеализм опасным для основных целей метафизики (хотя в действительности это не так), нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению. Так как в изложении доказательства от третьей до шестой строки есть некоторая неясность, то я прошу изменить это место следующим образом: «Но это постоянное (Beharrliches) не может быть созерцанием во мне. В самом деле, все определяющие основания моего существования, которые можно найти во мне, суть представления и, как таковые, они сами нуждаются в отличающемся от них постоянном, по отношению к которому могла бы быть определена смена их, а следовательно, и мое существование во времени, в течение которого они сменяются». Против этого доказательства, вероятно, возразят следующее: я ведь сознаю непосредственно только то, что находится во мне, т. е. мое представление о внешних вещах. Следовательно, остается все же нерешенным [вопрос], соответствует ли что-нибудь [этому представлению] вне меня или нет. Однако я сознаю свое существование во времени (следовательно, и определимость этого существования во времени) посредством внутреннего опыта, а это есть нечто большее, чем только осознание моего представления; это то же, что и эмпирическое сознание моего существования, определяемого только через отношение к чему-то, что связано с моим существованием и находится вне меня. Таким образом, это сознание моего существования во

времени точно так же связано с сознанием отношения к чему-то находящемуся вне меня; следовательно, опыт, а не выдумка, чувство, а не воображение неразрывно связывает внешние вещи с моим внутренним чувством; в самом деле, внешнее чувство уже само по себе есть отношение созерцания к чему-то действительному вне меня и реальность внешнего чувства в отличие от воображения основывается лишь на том, что оно неразрывно связывается с самим внутренним опытом как условие его возможности, что и имеет место здесь. Если бы с интеллектуальным сознанием моего существования, выступающим в представлении я существую, которое сопровождает все мои суждения и действия рассудка, я мог также связать определение моего существования с помощью интеллектуального созерцания, то внутренний опыт не нуждался бы в сознании отношения к чему-то находящемуся вне меня. Между тем, хотя это интеллектуальное сознание и предшествует, все же внутреннее созерцание, в котором единственно может быть определено мое существование, имеет чувственный характер и связано с временным условием. Однако это определение, а стало быть и сам внутренний опыт, зависит от чего-то постоянного, находящегося не во мне, а, следовательно, находящегося в чем-то вне меня, и я должен мыслить себя в некотором отношении к нему. Таким образом, реальность внешнего чувства необходимо связана с реальностью внутреннего чувства как условие возможности опыта вообще. Отсюда следует, что существование вещей вне меня, находящихся в отношении с моим чувством, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени. Однако вопрос о том, каким данным созерцаниям действительно соответствуют объекты вне меня, относящиеся поэтому к внешнему чувству — именно ему, а не воображению должны быть приписаны

так как времени было слишком мало и к тому же остальное, как мне кажется, правильно понято сведущими и беспристрастными судьями. Что касается таких судей, то они сами заметят в соответствующих местах, что я принял во внимание их указания, хотя я и не называю их имен с подобающей им похвалой. С этими улучшениями, однако, связана для читателя кое-какая потеря, которой нельзя было избежать, не увеличивая

эти объекты, — этот вопрос должен решаться в каждом отдельном случае особо, по правилам, согласно которым опыт вообще (даже и внутренний) отличается от воображения; в основе этого всегда лежит положение, что внешний опыт действительно существует. К сказанному можно прибавить еще и следующее примечание: представление о чем-то постоянном в существовании нельзя смешивать с постоянным представлением. Представления о постоянном, как и все наши представления, и даже представления о материи, могут быть весьма непостоянными и изменчивыми и тем не менее соотносены с чем-то постоянным, что должно поэтому чем-то отличаться от всех моих представлений и быть внешней вещью, существование которой необходимо включено в определение моего собственного существования и составляет с ним один опыт, который даже не мог бы быть внутренним, если бы он в то же время не был (отчасти) внешним. Как это возможно — это так же нельзя здесь подробно объяснить, как и то, каким образом мы вообще мыслим устойчивое во времени, одновременное существование которого с изменчивым порождает понятие об изменении.

чересчур объема книги. Дело в том, что мне пришлось опустить или сократить многое такое, что несущественно для полноты целого, хотя и могло бы быть желательным для некоторых читателей, поскольку может пригодиться для других целей. Пришлось это сделать для того, чтобы дать место более ясному теперь, как я надеюсь, изложению, которое, что касается положений и даже доказательств их, по существу не изменилось, но по методу кое-где так отличается от прежнего, что не могло быть достигнуто одними лишь вставками. Эта небольшая потеря, которую к тому же при желании можно возместить, если сравнить с первым изданием, с избытком возмещается, как я надеюсь, большей понятностью. Из различных опубликованных сочинений (отчасти из рецензий на некоторые книги, отчасти из отдельных трактатов) я с удовольствием и чувством благодарности усмотрел, что дух основательности в Германии не угас, что он только на короткое время был заглушен модной манерой гениальничавшего свободомыслия и что тернистые тропы критики, ведущие к систематической, но благодаря этому единственно прочной и потому в высшей степени необходимой науке чистого разума, не помешали отважным и светлым умам овладеть этой наукой. Этим достойным людям, столь счастливо сочетающим основательное понимание с даром

ясного изложения (которого я в себе не нахожу), я предоставляю завершить работу над кое-где неудовлетворительной формой моего изложения. Быть опровергнутым — этого в данном случае опасаться нечего; опасаться следует другого — быть непонятым. В споры я отныне пускаться не буду, но все указания друзей и противников я старательно буду принимать во внимание, чтобы использовать их при будущем построении системы согласно этой пропедевтике. Так как за время этих работ я уже успел состариться (в этом месяце мне исполняется шестьдесят три года), то я должен бережливо относиться ко времени, если я хочу выполнить свой план — построить метафизику природы и метафизику нравов в подтверждение правильности критики как спекулятивного, так и практического разума. Разъяснения же неясных мест, вначале неизбежных в этом произведении, а также защиты всего [моего учения] в целом я жду от почтенных лиц, усвоивших его. В отдельных пунктах всякое философское сочинение дает основание для мелких нападок (философское сочинение не может выступать в такой броне, как математическое), но строение системы в целом, рассматриваемое как единство, может при этом не подвергаться никакой опасности. Однако для обзора такого целого, если оно ново, только немногие люди обладают гибкостью ума и еще

меньше людей имеет к этому охоту, так как всякое новшество им неприятно. Во всяком сочинении, в особенности если изложение ведется в форме свободной речи, можно выкопать, выхватывая отдельные места и сравнивая их друг с другом, также и мнимые противоречия, которые бросают тень на все сочинение в глазах людей, полагающихся на суждение других, между тем как эти противоречия может легко устранить человек, усвоивший идею в целом. Но если теория обладает внутренней прочностью, то действия и противодействия, угрожающие ей вначале большой опасностью, служат с течением времени лишь к тому, чтобы отшлифовать ее неровности и даже сообщить ей в короткое время необходимое изящество, если ею займутся люди беспристрастные, умные и способные действительно просто излагать свои мысли.

Кенигсберг, апрель 1787 г.

Введение

I. О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует *во времени* опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит *из* опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него

наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются *априорными*; их отличают от *эмпирических* знаний, которые имеют апостериорный ²⁴ источник, а именно в опыте.

²⁴ Априорные и апостериорные знания (от латинских *a priori* — изначально и *a posteriori* — из последующего). Кантовское понимание априорных знаний отличается от взгляда на априорное знание, которого придерживались предшественники Канта. До критической философии априорным считали не только независимое от опыта знание, но и знание, обусловленное опытом опосредствованно. Кант же такого рода опосредствованное опытное знание относит к апостериорным знаниям. По его мнению, апостериорное знание бывает двух родов: непосредственное и опосредствованное. Непосредственное — это знание, которое мы добываем непосредственным восприятием (видим и слышим). Например, видя горящий дом, мы непосредственно заключаем: дом горит. Но этим наше апостериорное знание о данном явлении не исчерпывается. Видя горящий дом, мы можем безошибочно заключить, что, после того как дом сгорит, останется пепел. Это заключение также опирается на опыт. Но в отличие от первого оно складывается опосредствованно.

Однако термин а priori еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или причастны к ним а priori потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так, о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог а priori знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно а priori он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, *безусловно* независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только а posteriori, т. е. посредством опыта. В свою очередь из априорных знаний *чистыми* называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение априорное, но не чистое,

так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, *во-первых*, если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно безусловно априорное положение. *Во-вторых*, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность

исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Нетрудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример

из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм²⁵, выводить его из

²⁵ Как это делает Юм. Указанную Кантом концепцию Давид Юм развивает в двух своих основных сочинениях: «Treatise of Human Nature» («Трактат о человеческой природе», книга первая — «О познании», часть III, главы I–IV) и «An Enquiry Concerning Human Understanding» («Исследование о человеческом рассудке»).

Отношение Канта к философии Д.Юма обсуждается в философской литературе еще с XVIII в. Большинство историков философии и комментаторов Канта, считая, что скептицизм Юма оказал большое влияние на формирование критической философии, признают самостоятельность разработки и решения ее проблем Кантом. Однако ряд комментаторов не согласны с такой точкой зрения. Так, упомянутый нами переводчик и комментатор «Критики чистого разума» Н.К.Смит полагает, что некоторые важные положения философии Канта (например, о возможности априорных синтетических суждений) разработаны уже Юмом и что Кант ничего нового здесь по существу не сказал. То обстоятельство, что Кант считал себя первым в разработке этих положений, Смит объясняет тем, что он плохо знал труды Юма и что общее представление его о юмовской концепции сложилось под влиянием книги английского

частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать a priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными,

философа Джеймса Битти «Очерк о природе и неизменности истины» (J. Beattie. An Essay on the Nature and Immutability of Truth. London, 1770). В этой книге, по мнению Н.К.Смита, дана невежественная и недоброжелательная критика философии Давида Юма. Этим Смит пытается объяснить искаженное и подчас неверное, по его убеждению, изложение философии Юма в «Критике чистого разума» (N.K. Smith. A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason». New York, 1962, P. XXVIII, 61–63). Смит здесь не прав. И в критике, и в похвалах Кант всегда излагает Юма в основном правильно, правда иногда подчеркивая в его учении то, что содержалось в нем лишь в скрытом виде, — обстоятельство, которое почему-то упускает из виду Н.К.Смит. К тому же сам он указывает, что первый перевод двух основных трудов Юма на немецкий язык был сделан Зульцером уже в 1754–1756 гг. Поэтому вряд ли есть основания думать, что Кант знакомился с философией Юма не по первоисточникам.

вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется *пространство*, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно а priori пребывает в нашей познавательной способности²⁶.

²⁶ В первом издании «Критики чистого разума» вместо первых двух параграфов было написано следующее:

«Опыт, несомненно, есть первый продукт, производимый нашим рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений. Тем самым опыт есть первое наставление, и в своем развитии он столь неисчерпаемо богат новыми уроками, что непрерывный ряд всех будущих поколений никогда не будет иметь недостатка в новых знаниях, которые могут быть добыты на почве опыта. Однако опыт отнюдь не единственное поприще, которым ограничивается наш рассудок. Опыт показывает нам, что существует, но он не говорит нам, что оно необходимо должно существовать так, а не иначе. Именно поэтому он не дает нам истинной всеобщности, и разум, жадно стремящийся к такого рода знанию, скорее возбуждается, чем удовлетворяется, опытом. Такие общие знания, которые имеют также характер внутренней необходимости, должны быть независимыми от опыта, сами по себе ясными и достоверными. Поэтому их называют априорными знаниями, между тем как то, что заимствовано исключительно из опыта, познается, как принято говорить, только *a posteriori*, или эмпирически.

Оказывается, однако, — и это в высшей степени примечательно, — что даже с нашим опытом смешиваются знания, которые должны иметь априорное происхождение, и, быть может, служат лишь для того, чтобы вносить связь в наши представления чувств. В самом деле, если даже удалить из этих представлений все, что принадлежит чувствам, то в них все же останутся некоторые первоначальные понятия и образуемые из них суждения, которые должны возникнуть совершенно *a priori*, независимо от опыта, так как благодаря им мы можем или во всяком случае мы думаем, что можем, сказать о предметах, являющихся нашим чувствам, больше того, чему мог бы научить один только опыт, и благодаря им

III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных знаний

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним.

наши утверждения содержат истинную всеобщность и строгую необходимость, чего одно только эмпирическое знание дать не может».

Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода и бессмертие*. А наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*; ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

Как только мы покидаем почву опыта, кажется естественным не строить тотчас же здание с такими знаниями и на доверии к таким основоположениям, происхождение которых неизвестно, а заложить сначала прочный фундамент для него старательным исследованием, а именно предварительной постановкой вопроса о том, каким образом рассудок может прийти ко всем этим априорным знаниям и какой объем, силу и значение они могут иметь. И в самом деле, нет ничего более естественного, чем подразумевать под словом *естественно* все то, что должно происходить правильно и разумно; если же под этим понимают то, что обыкновенно происходит, то опять-таки нет ничего естественнее и понятнее, чем то, что подобное исследование долго не появлялось. В самом деле, некоторые из этих знаний, например математические, с древних времен обладают достоверностью и этим открывают возможность

для развития других [знаний], хотя бы они и имели совершенно иную природу. К тому же, находясь за пределами опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом. Побуждение к расширению знаний столь велико, что помехи в достижении успехов могут возникнуть только в том случае, когда мы наталкиваемся на явные противоречия. Но этих противоречий можно избежать, если только строить свои вымыслы осторожно, хотя от этого они не перестают быть вымыслами. Математика дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта. Правда, она занимается предметами и познаниями лишь настолько, насколько они могут быть показаны в созерцании. Однако это обстоятельство легко упустить из виду, так как указанное созерцание само может быть дано a priori, и потому его трудно отличить от чистых понятий. Страсть к расширению [знания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за

пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуляцию: он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать, хорошо ли было заложено основание для этого. Тогда он ищет всякого рода оправдания, чтобы успокоить нас относительно его пригодности или даже совсем отмахнуться от такой запоздалой и опасной проверки. Во время же самой постройки здания от забот и подозрений нас освобождает следующее обстоятельство, подкупающее нас мнимой основательностью. Значительная, а может быть наибольшая, часть деятельности нашего разума состоит в *расчленении* понятий, которые у нас уже имеются о предметах. Благодаря этому мы получаем множество знаний, которые, правда, суть не что иное, как разъяснение или истолкование того, что уже мыслилось (хотя и в смутном еще виде) в наших понятиях, но по крайней мере по форме ценятся наравне с новыми воззрениями, хотя по содержанию только объясняют, а не расширяют уже имеющиеся у нас понятия. Так как этим путем действительно получается априорное знание,

развивающееся надежно и плодотворно, то разум незаметно для себя подсовывает под видом такого знания утверждения совершенно иного рода, в которых он а priori присоединяет к данным понятиям совершенно чуждые им [понятия], при этом не знают, как он дошел до них, и даже не ставят такого вопроса. Поэтому я займусь теперь прежде всего исследованием различия между этими двумя видами знания.

IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат B принадлежит субъекту A как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии A , или же B целиком находится вне понятия A , хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. Следовательно, аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться

синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю *все тела протяженны*, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом *тело*, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат. Следовательно, это — аналитическое суждение. Если же я говорю *все тела имеют тяжесть*, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. Следовательно, присоединение такого предиката дает синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и,

следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается а priori и не есть эмпирическое суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать *аналитически* понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю *синтетически* этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте, так как оба этих понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг к другу,

пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний. Но *априорные* синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия *A*, чтобы познать как связанное с ним другое понятие — *B*, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным *x*, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия *A* чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат *B*? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении

второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно а priori и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного ²⁷ априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся

²⁷ Спекуляция (от латинского *speculor* — наблюдаю, созерцаю), согласно Канту, есть догматический способ познания, при котором оперируют понятиями или суждениями, а также предметами, которые не могут быть даны ни в каком возможном опыте. Обычно спекулятивное познание противопоставляется познанию «физическому», или познанию «природных вещей», имеющему дело лишь с тем, что дано в возможном опыте.

Кант обвинил догматиков и сторонников старой, «докритической» метафизики в чистой спекуляции. Однако не всякую спекуляцию он считал бесплодным философствованием: спекулятивное познание приобретает реальный смысл и может быть плодотворным, если оно ставится на основу критической философии, т. е. когда при познании пытаются установить связь между возможным опытом и теми понятиями и категориями, которыми оперирует философ.

для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое.

V. Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы

1. *Все математические суждения — синтетические.* Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума; более того, оно прямо противоположно всем их предположениям, хотя оно бесспорно достоверно и очень важно для дальнейшего исследования. В самом деле, когда было замечено, что умозаключения математиков делаются по закону противоречия (а это требуется природой всякой аподиктической достоверности), то уверили себя, будто основоположения также познаются исходя из закона противоречия; но это убеждение было ошибочным, так как синтетическое положение, правда, можно усмотреть из закона противоречия, однако никак не само по себе, а таким образом, что при этом всегда предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено.

Прежде всего следует заметить, что настоящие математические положения всегда априорные, а не эмпирические суждения, потому

что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же с этим не хотят согласиться, то я готов свое утверждение ограничить областью *чистой математики*, само понятие которой уже указывает на то, что она содержит не эмпирическое, а исключительно только чистое априорное знание.

На первый взгляд может показаться, что положение $7 + 5 = 12$ чисто аналитическое [суждение], вытекающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти. Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно и от этого вовсе не мыслится, каково то число, которое охватывает оба слагаемых. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер²⁸ в своей

²⁸ Зегнер (Segner, Johann, 1704–1777) — немецкий врач, профессор математики и естественных наук в Гёттингене и Галле. Здесь Кант имеет в виду его труд «Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie...», 2. Auflage. Halle, 1773.

арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи. В самом деле, я беру сначала число семь и затем, для получения понятия пяти, прибегая к помощи созерцания пальцев своей руки, присоединяю постепенно к числу 7 с помощью этого образа единицы, ранее взятые для составления числа 5, и таким образом вижу, как возникает число 12. То, что 5 *должно* было быть присоединено к 7, я, правда, мыслил в понятии суммы $=7 + 5$, но не мыслил того, что эта сумма равна двенадцати. Следовательно, приведенное арифметическое суждение всегда синтетическое. Это становится еще очевиднее, если взять несколько большие числа, так как в этом случае ясно, что, сколько бы мы ни манипулировали своими понятиями, мы никогда не могли бы найти сумму посредством одного лишь расчленения понятий, без помощи созерцаний.

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не есть аналитическое суждение. Положение *прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками* — синтетическое положение. В самом деле, мое понятие *прямой* содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно,

понятие кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Только немногие из основоположений, предполагаемых геометрами, суть действительно аналитические суждения и основываются на законе противоречия. Однако они, будучи тождественными положениями, служат только для методической связи, а не в качестве принципов; таковы, например, суждение $a = a$, целое равно самому себе, или $(a + b) > a$, т. е. целое больше своей части. Но даже и эти суждения, хотя они имеют силу на основании одних только понятий, допускаются в математике лишь потому, что могут быть показаны в созерцании. Если мы обыкновенно думаем, будто предикат таких аподиктических суждений уже содержится в нашем понятии и, стало быть, суждение аналитическое, то это объясняется исключительно двусмысленностью выражений. Мы *должны*, как мы говорим, мысленно присоединить к данному понятию некоторый предикат, и эта необходимость связана уже с самими понятиями. Между тем вопрос состоит не в том, что мы *должны мысленно присоединить* к данному понятию, а в том, что мы

действительно мыслим в нем, хотя и смутно. При такой постановке вопроса оказывается, что предикат связан с указанными понятиями, правда необходимо, однако не как нечто мыслимое в самом понятии, а с помощью созерцания, которое должно быть добавлено к понятию.

2. *Естествознание (Physica) включает в себе априорные синтетические суждения как принципы*. Я приведу в виде примеров лишь несколько суждений: *при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным* или *при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу*. В обоих этих суждениях очевидны не только необходимость, стало быть, априорное происхождение их, но и их синтетический характер. В самом деле, в понятии материи я не мыслю ее постоянности, а имею в виду только ее присутствие в пространстве через наполнение его. Следовательно, в приведенном суждении я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы мысленно присоединить к нему а priori нечто такое, чего я в *ней* не мыслил. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое, и тем не менее оно мыслится а priori; точно так же обстоит дело и с другими положениями чистого естествознания.

3. *Метафизика*, даже если и рассматривать

ее как науку, которую до сих пор только пытались создать, хотя природа человеческого разума такова, что без метафизики и нельзя обойтись, должна заключать в себе *априорные синтетические знания*; ее задача состоит вовсе не в том, чтобы только расчленять и тем самым аналитически разъяснять понятия о вещах, а priori составляемые нами; в ней мы стремимся а priori расширить наши знания и должны для этого пользоваться такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержащееся еще в нем; при этом мы с помощью априорных синтетических суждений заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами, как, например, в положении *мир должен иметь начало*, и т. п. Таким образом, метафизика, по крайней мере *по своей цели*, состоит исключительно из априорных синтетических положений.

VI. Общая задача чистого разума

Мы бы немало выиграли, если бы нам удалось подвести множество исследований под формулу одной-единственной задачи. Точно определив эту задачу, мы облегчили бы труд не только себе, но и каждому, кто пожелал бы удостовериться, достигли ли мы своей цели или нет. Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе:

как возможны априорные синтетические суждения?

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между *аналитическими* и *синтетическими* суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (*principium causalitatis*), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он

заметил бы, что, если согласиться с его доводом, невозможна и чистая математика, без сомнения содержащая в себе априорные синтетические положения, а от такого утверждения его здравый рассудок, конечно, удержал бы его.

Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, *как* они возможны: ведь их существование ²⁹ доказывает, что они должны быть возможны. Что же касается *метафизики*, то всякий вправе усомниться в ее

²⁹ Быть может, кто-нибудь еще усомнится в существовании чистого естествознания. Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физики), например: о постоянности количества материи, об инерции, равенстве действия и противодействия и т. п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют *physica pura* (или *rationalis*), которая заслуживает того, чтобы ее ставили отдельно как особую науку в ее узком или широком, но непременно полном объеме.

возможности, так как она прежде плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот *вид знания* надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: **как возможна метафизика в качестве природной склонности**, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует

вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самую способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: **как возможна метафизика как наука?**

Таким образом, критика разума необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к *скептицизму*.

Эта наука не может также иметь огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами,

возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

Итак, мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки *догматически* построить метафизику. Если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, а priori присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для априорного синтетического расширения нашего познания; расчленение не годится для этого, так как оно лишь показывает то, что содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим а priori к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также их применимость к предметам всякого знания вообще. К тому же не требуется большой самоотверженности, чтобы отказаться от всех этих притязаний, так как неоспоримые и неизбежные при догматическом методе

противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику. Значительно большая стойкость будет нужна для того, чтобы трудности в нас самих и противодействие извне не воспрепятствовали нам содействовать при помощи метода, противоположного существовавшим до сих пор, успешному и плодотворному росту необходимой для человеческого разума науки, всякий произрастающий ствол которой нетрудно, конечно, срубить, но корни которой уничтожить невозможно.

VII. Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума*. Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. *Органом*³⁰ чистого разума

³⁰ Органон (древнегреческое *δργανον* — орудие, инструмент, средство). В философии означает средство или орудие правильного мышления и исследования. Под общим названием «Органон» были собраны и изданы логические труды Аристотеля. Бэкон назвал свой основной труд «Новым

должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы

органом» именно в смысле нового метода, «орудия», или инструмента исследования. Кант употребляет слово «органон» в смысле орудия познания или средства приобретения (синтетических) знаний в противовес канону

трансцендентальной философией. Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое знание, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, так как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас. Мы занимаемся здесь именно этим исследованием, которое мы можем назвать собственно не учением, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление их и должно служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний. Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или; если бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философии чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания. Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, так что можно надеяться вполне завершить ее, — на это можно рассчитывать

уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorgat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку. Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк и судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать *архитектонически*, т. е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией

исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий отчасти потому, что такое расчленение не было бы целесообразным, поскольку оно не связано с затруднениями, встречающимися в синтезе, ради которого предпринята вся эта критика, а отчасти потому, что попытка взять на себя ответственность за полноту такого анализа и выводов нарушила бы единство плана, между тем как этого вовсе не требует поставленная цель. Этой полноты анализа и выводов из априорных понятий, которые мы изложим в настоящем сочинении, нетрудно будет достигнуть, если только сначала будут установлены эти понятия как разработанные принципы синтеза и если в отношении этой основной цели ничего не будет упущено.

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь

настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания.

Устанавливая подразделения этой науки, надо в особенности иметь в виду, чтобы в нее не входили понятия, заключающие в себе что-то эмпирическое, т. е. чтобы априорное знание было совершенно чистым. Поэтому хотя высшие основоположения моральности и основные понятия ее суть априорные знания, тем не менее они не входят в трансцендентальную философию, так как они не полагают, правда, в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т. п., которые все имеют эмпирическое происхождение, но все же, исследуя понятие долга, необходимо принимать их в расчет как препятствия, которые должны быть преодолены, или как приманки, которые не должны быть побудительными мотивами. Таким образом, трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, *учение о началах* и, во-вторых, *учение о методе* чистого разума. Каждая из этих главных

частей должна иметь свои подразделы, основания которых здесь еще не могут быть изложены. Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*. Если бы чувственность a priori содержала представления, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять *первую* часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся.

Трансцендентальное учение о началах

Часть первая. Трансцендентальная эстетика

§ 1

Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление. Созерцание имеет место, только если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (*das Gemüt afficiere*). Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью*. Следовательно, посредством чувственности предметы нам *даются*, и только она доставляет нам созерцания; *мыслятся* же предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*. Всякое мышление, однако, должно в конце концов прямо (*directe*) или косвенно

(indirecte) через те или иные признаки иметь отношение к созерцаниям, стало быть, у нас — к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом.

Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (*afficiert werden*), есть *ощущение*. Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирическими*. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*.

То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, а то, благодаря чему многообразное в явлении (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) может быть упорядочено определенным образом, я называю *формой* явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то, хотя материя всех явлений дана нам только *a posteriori*, форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе *a priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения.

Я называю *чистыми* (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще,

форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе а ргіогі. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием*. Так, когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а ргіогі также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности.

Науку о всех априорных принципах чувственности я называю *трансцендентальной эстетикой* ³¹. Следовательно, должна

³¹ Только одни немцы пользуются теперь словом эстетика для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Под этим названием кроется ошибочная надежда, которую питал превосходный аналитик Баумгартен, — подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила ее до степени науки. Однако эти старания тщетны. Дело в том, что эти правила, или критерии, имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были

существовать наука, составляющая первую часть трансцендентального учения о началах, в противоположность науке, содержащей принципы чистого мышления и называемой трансцендентальной логикой.

Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью а priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного

бы согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса, скорее эти последние составляют настоящий критерий правильности первых. Поэтому следовало бы или опять оставить это название и сохранить его для того учения, которое представляет собой настоящую науку (тем самым мы приблизились бы к языку и представлениям древних, у которых пользовалось большой известностью деление знания на $\alpha\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ και νοητά), или же поделиться этим названием со спекулятивной философией и употреблять термин эстетика отчасти в трансцендентальном смысле, отчасти в психологическом значении.

знания, а именно пространство и время, рассмотрением которых мы теперь и займемся.

Глава I. О пространстве

§ 2. Метафизическое истолкование этого понятия

Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешний вид, величина и отношение друг к другу. Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, так что все, что принадлежит к внутренним определениям, представляется во временных отношениях. Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же как не можем созерцать пространство внутри нас. Что же такое пространство и время? Есть ли они действительные сущности, или они суть лишь определения или отношения вещей, однако такие, которые сами по себе были бы присущи вещам,

если бы даже вещи и не созерцались? Или же они суть определения или отношения, присущие одной только форме созерцания и, стало быть, субъективной природе нашей души, без которой эти предикаты не могли бы приписываться ни одной вещи? Чтобы решить эти вопросы, истолкуем сначала понятие пространства. Под *истолкованием* же (*expositio*) я разумею отчетливое (хотя и не подробное) представление о том, что принадлежит к понятию; я называю истолкование *метафизическим*, если оно содержит то, благодаря чему понятие показывается как *данное* а priori.

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

2. Пространство есть необходимое априорное

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

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

сумма двух сторон больше третьей стороны, всегда выводятся из созерцания, и притом а priori, с аподиктической достоверностью, а вовсе не из общих понятий о линии и треугольнике.

4. Пространство представляется как бесконечная *данная* величина. Всякое понятие, правда, надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему *подчинены* (unter sich enthält); однако ни одно понятие, как таковое, нельзя мыслить так, будто оно содержит *в себе* (in sich enthielte) бесконечное множество представлений. Тем не менее пространство мыслится именно таким образом (так как все части бесконечного пространства существуют одновременно). Стало быть, первоначальное представление о пространстве есть априорное *созерцание*, а не *понятие*³².

³² В первом издании в качестве третьего аргумента дано следующее:

«3) На этой априорной необходимости основывается аподиктическая достоверность всех геометрических основоположений и возможность их априорных построений. Если бы это представление о пространстве было а posteriori приобретенным понятием, почерпнутым из общего внешнего опыта, то первые основоположения математического определения были бы только восприятием. Следовательно, на

§ 3. Трансцендентальное истолкование понятия о пространстве

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

Геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее *a priori*. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть первоначально созерцанием, так как из одного только понятия нельзя вывести положения, выходящие за его пределы, между тем мы встречаем это в геометрии

них была бы печать случайности, свойственной восприятию, и суждение, что между двумя точками возможна лишь одна прямая линия, не было бы необходимым; всякий раз этому учил бы нас опыт. То, что заимствовано из опыта, имеет только относительную всеобщность, которую мы приобретаем с помощью индукции. Стало быть, [на основе опыта] можно было бы только сказать: до сих пор мы замечали, что нигде еще не обнаружено пространства, которое бы имело более трех измерений».

(Введение, V). Но это созерцание должно находиться в нас а priori, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим созерцанием. В самом деле, все геометрические положения имеют аподиктический характер, т. е. связаны с сознанием их необходимости, например положение, что пространство имеет только три измерения; но такие положения не могут быть эмпирическими, или суждениями, исходящими из опыта, а также не могут быть выведены из подобных суждений (Введение, II).

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

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

Выводы из вышеизложенных понятий

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

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

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

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

Но следует также сказать, что, кроме

пространства, нет ни одного другого субъективного и относящегося к чему-то внешнему представления, которое могло бы считаться а priori объективным. В самом деле, ни из одного такого представления — в отличие от созерцания в пространстве (§ 3) — нельзя вывести априорные синтетические положения. Поэтому им, строго говоря, нельзя приписывать никакой идеальности, хотя они сходны с представлением о пространстве в том, что принадлежат только к субъективным свойствам данного вида чувственности, например зрения, слуха, осязания, через ощущения цвета, звука и теплоты; однако, будучи только ощущениями, а не созерцанием, они сами по себе не дают знания ни о каком объекте и меньше всего дают априорное знание³³.

³³ Вместо этого абзаца в первом издании дано следующее:

«Вот почему это субъективное условие всех внешних явлений нельзя сравнивать ни с каким другим условием. Приятный вкус вина не принадлежит к числу объективных определений вина, следовательно, объекта, рассматриваемого даже как явление, а принадлежит к частным свойствам чувств того субъекта, который пьет вино. Цвета не свойства тел, в созерцание которых они входят, они суть лишь модификации чувства зрения, подвергающегося некоторому воздействию света. Пространство же как условие внешних объектов необходимо принадлежит к явлению или созерцанию их. Вкус и цвета вовсе не необходимые условия, единственно при которых предметы могут стать для нас объектами чувств. Они

Цель этого замечания состоит лишь в том, чтобы предостеречь от попыток пояснить утверждаемую нами идеальность пространства совсем неподходящими примерами, так как, например, цвета, вкусы и т. п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как изменения нашего субъекта, которые даже могут быть различными у разных людей. В этом случае то, что само первоначально есть лишь явление, например роза, считается в эмпирическом смысле вещью в себе, которая, однако, в отношении цвета всякому глазу может являться различно. Наоборот, трансцендентальное понятие явлений в пространстве есть критическое напоминание о том, что вообще ничто созерцаемое в пространстве не

связаны с явлением только как случайно присоединенные действия особой организации. Поэтому они также не априорные представления, а основаны на ощущении, приятный же вкус — даже на чувстве (удовольствия и неудовольствия) как действию ощущения. Ни у кого также не может быть априорного представления о каком-нибудь цвете или вкусе; пространство, наоборот, относится лишь к чистой форме созерцания, следовательно, не включает в себе никакого ощущения (ничего эмпирического), и все виды и определения пространства могут и должны даже представляться а priori, если должны возникать понятия форм и отношений. Только благодаря пространству возможно то, что вещи суть для нас внешние предметы».

есть вещь в себе и что пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а что предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает.

Глава II. О времени

§ 4. Метафизическое истолкование понятия времени

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

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно

отделить от времени. Следовательно, время дано а priori. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя.

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

4. Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени. Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание. К тому же

положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо общего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится в созерцании времени и в представлении о нем.

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

§ 5. Трансцендентальное истолкование понятия времени

По этому вопросу я могу сослаться на пункт 3 параграфа о метафизическом истолковании, куда я ради краткости поместил то, что имеет, собственно, трансцендентальный характер. Здесь я прибавлю

только, что понятие изменения и вместе с ним понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени: если бы это представление не было априорным (внутренним) созерцанием, то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Только во времени, а именно *друг после друга*, два противоречаще-противоположных определения могут быть в одной и той же вещи. Таким образом, наше понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которые излагает общее учение о движении, а оно довольно плодотворно.

§ 6. Выводы из этих понятий

а. Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей. В самом деле, в первом случае оно было бы чем-то таким, что могло бы быть действительным даже без действительного предмета. Во втором же случае,

будучи определением или порядком, присущим самим вещам, оно не могло бы предшествовать предметам как их условие и не могло бы познаваться а priori и быть созерцаемым а priori посредством синтетических положений. Напротив, априорное знание и созерцание вполне возможны, если время есть не что иное, как субъективное условие, при котором единственно имеют место в нас созерцания. В таком случае эту форму внутреннего созерцания можно представить раньше предметов, стало быть, а priori.

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

как части времени существуют друг после друга. Отсюда ясно также, что представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания.

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

Если мы отвлечемся от способа, каким мы внутренне созерцаем самих себя и посредством

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

это основоположение обладает объективной истинностью и априорной всеобщностью.

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

объективной реальностью, между тем как здесь эта объективная реальность совершенно отпадает, за исключением того случая, когда она имеет только эмпирический характер, т. е. поскольку сам предмет рассматривается только как явление. Замечания об этом можно найти выше, в первом разделе.

§ 7. Пояснение

Против этой теории, признающей эмпирическую реальность времени, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, проницательные люди высказывают одно возражение столь единодушно, что, я полагаю, оно должно естественным образом возникнуть у каждого читателя, для которого непривычны такие рассуждения. Оно состоит в следующем: изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и стали отрицать все внешние явления вместе с их изменениями), а так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное. Ответить на это возражение нетрудно. Я целиком принимаю этот довод. Время в самом деле есть нечто действительное, а именно оно действительная форма внутреннего созерцания. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта, иными

словами, я действительно имею представление о времени и о своих определениях в нем. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могло созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы также представления об изменениях. Таким образом, у времени остается эмпирическая реальность как условие всякого нашего опыта, и на основании приведенных выше соображений нельзя за ним признать абсолютную реальность. Оно есть не что иное, как форма нашего внутреннего созерцания³⁴. Если устранить частное условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает.

Причина, почему это возражение делается

³⁴ Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени, т. е. согласно форме внутреннего чувства. Поэтому время не есть нечто само по себе существующее, оно не есть также определение, объективно присущее вещам.

столь единодушно, а именно теми, кто все же не находит убедительных доводов против учения об идеальности пространства, состоит в следующем. Абсолютную реальность пространства они не надеялись доказать аподиктически, так как им поперек дороги стоит идеализм, согласно которому действительность внешних предметов нельзя строго доказать, между тем как действительность предметов наших внутренних чувств (меня самого и моих состояний) непосредственно очевидна благодаря сознанию. Внешние предметы могли оказаться лишь видимостью, тогда как предметы внутреннего чувства, по их мнению, неоспоримо суть нечто действительное. Однако они упустили из виду, что и те и другие предметы, хотя и нельзя оспаривать их действительность как представлений, тем не менее суть лишь явление, а явление всегда имеет две стороны — одну, когда объект рассматривается сам по себе (независимо от способа, каким он созерцается, и именно потому свойства его всегда остаются проблематичными), и другую, когда принимается во внимание форма созерцания предмета, которую, хотя она действительно и необходимо присуща явлению предмета, следует искать не в предмете самом по себе, а в субъекте, которому предмет является.

Таким образом, пространство и время суть два источника познания, из которых можно а priori

почерпнуть различные синтетические знания; блестящим примером этого служит чистая математика, когда дело касается знания о пространстве и его отношениях. Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому возможны априорные синтетические положения. Однако эти источники априорного познания как раз благодаря этому обстоятельству (благодаря тому, что они лишь условия чувственности) определяют свои границы, а именно касаются предметов, лишь поскольку они рассматриваются как явления, а не показывают, каковы вещи сами по себе. Только явления суть сфера приложения понятий пространства и времени, а за их пределами невозможно объективное применение указанных понятий. Впрочем, достоверность опытного знания вполне обеспечивается этого рода реальностью пространства и времени: мы уверены в опытном знании совершенно одинаково — независимо от того, присущи ли эти формы вещам самим по себе или необходимым образом только нашему созерцанию этих вещей. Наоборот, те, кто признает абсолютную реальность пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанциями или только свойствами, неизбежно расходятся с принципами самого опыта. В самом деле, если они

придерживаются первого взгляда (к нему обычно склоняются представители математического естествознания), то они должны признать наличие двух вечных и бесконечных, обладающих самостоятельным бытием нелепостей (Undinge), пространства и времени, которые существуют (не будучи, однако, чем-то действительным) только для того, чтобы охватывать собой все действительное. Если же они придерживаются второго взгляда (как некоторые естествоиспытатели-метафизики) и смотрят на пространство и время как на отвлеченные от опыта, хотя и смутно представляемые в этом отвлечении, отношения (сосуществования или последовательности) между явлениями, то они вынуждены отрицать значимость или по крайней мере аподиктическую достоверность априорных математических учений в отношении действительных вещей (например, в пространстве), так как эта достоверность не может быть достигнута *a posteriori* и так как, согласно этому учению, априорные понятия о пространстве и времени суть продукт воображения, источник которого действительно следует искать в опыте, а из отношений опыта путем отвлечения их воображение создало нечто содержащее, правда, то, что обще этим отношениям, но не могущее существовать без ограничений, налагаемых на них природой. Сторонники первого мнения

выигрывают в том отношении, что делают сферу явлений свободной для математических положений, однако именно вследствие этого они запутываются, когда рассудок хочет выйти за эту сферу. Сторонники второго мнения выигрывают в том отношении, что представления о пространстве и времени не препятствуют им, когда они хотят судить о предметах не как о явлениях, а лишь в отношении к рассудку; зато они не могут указать основания возможности априорных математических знаний (так как у них нет истинного и объективно значимого априорного созерцания) и не могут привести законы опыта в необходимое согласие с априорными математическими положениями. Наша теория, указывающая истинные свойства этих двух первоначальных форм чувственности, свободна от затруднений обоого рода.

Трансцендентальная эстетика заключает в себе в конце концов не более чем эти два элемента, а именно пространство и время. Это ясно из того, что все другие относящиеся к чувственности понятия, даже понятие движения, соединяющее в себе и пространство, и время, предполагают нечто эмпирическое. Движение предполагает восприятие чего-то движущегося. Но в пространстве, рассматриваемом самом по себе, нет ничего движущегося; поэтому движущееся должно быть

чем-то таким, что обнаруживается *в пространстве только опытом*, стало быть, представляет собой эмпирическое данное. Точно так же трансцендентальная эстетика не может причислять понятие изменения к своим априорным данным: изменяется не само время, а нечто находящееся во времени. Следовательно, для этого понятия требуется восприятие какого-нибудь бытия и последовательности его определений, стало быть, опыт.

§ 8. Общие примечания к трансцендентальной эстетике

I. Чтобы избежать недоразумений, необходимо прежде всего как можно отчетливее объяснить наш взгляд на основное свойство чувственного познания вообще.

Выше мы хотели сказать, что всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и что отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут

существовать только в нас, а не сами по себе. Каковы предметы сами по себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который к тому же необязателен для всякого существа, хотя и должен быть присущ каждому человеку. Мы имеем дело только с этим способом восприятия. Пространство и время суть чистые формы его, а ощущение вообще есть его материя. Пространство и время мы можем познавать только a priori, т. е. до всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим созерцанием. Пространство и время безусловно необходимо принадлежат нашей чувственности, каковы бы ни были наши ощущения; ощущения же могут быть весьма различными. До какой бы высокой степени отчетливости мы ни довели наши созерцания, все равно этим мы не подошли бы ближе к [познанию] свойств предметов самих по себе. Во всяком случае мы бы тогда полностью познали только способ нашего созерцания, т. е. нашу чувственность, да и то всегда лишь при условии [существования] пространства и времени, первоначально присущем субъекту; каковы

предметы сами по себе — этого мы никогда не узнали бы и при помощи самого ясного знания явлений их, которое единственно дано нам.

Поэтому думать, что вся наша чувственность есть не что иное, как беспорядочное представление о вещах, содержащее лишь то, что присуще им самим по себе, но только в виде нагромождения признаков и подчиненных представлений, которые мы не можем отчетливо различить, — значит исказить понятие о чувственности и явлении так, что все учение о них становится бесполезным и пустым. Различие между неотчетливыми и отчетливыми представлениями имеет только логический характер и не касается содержания. Так, например, нет сомнения, что понятие *права*, которым пользуется здравый рассудок, вполне совпадает с тем, что может развить из него самая утонченная спекуляция, с той лишь разницей, что в обыденном и практическом применении мы не осознаем таких разнообразных представлений, содержащихся в этой мысли. Но на этом основании нельзя утверждать, будто обыденное понятие имеет чувственный характер и содержит только явление: право вовсе не может являться, его понятие содержится в рассудке и представляет (моральное) свойство поступков, присущее им самим по себе. Наоборот, представление о *теле* в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще

предметам самим по себе; оно выражает лишь явление чего-то и способ, каким это нечто воздействует на нас; такая восприимчивость нашей познавательной способности называется чувственностью и отличается как небо от земли от знания предметов самих по себе, хотя бы мы и проникли в самую глубь явлений.

Вот почему философия Лейбница и Вольфа указала всем исследованиям о природе и происхождении наших знаний совершенно неправильную точку зрения, признавая различие между чувственностью и интеллектуальным только логическим различием. На самом деле это различие трансцендентально и касается не просто формы отчетливости или неотчетливости, а происхождения и содержания знаний, так что с помощью чувственности мы не то что неясно познаем свойства вещей самих по себе, а вообще не познаем их, и, как только мы устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления.

Обычно мы отличаем в явлениях то, что по существу принадлежит созерцанию их и имеет силу для всякого человеческого чувства вообще, от того, что им принадлежит лишь случайно, так как имеет

силу не для отношения к чувственности вообще, а только для особого положения или устройства того или другого чувства. О первом виде познания говорят, что оно представляет предмет сам по себе, а о втором — что оно представляет только явление этого предмета. Однако это лишь эмпирическое различие. Если остановиться на этом (как это обыкновенно делают) и не признать (как это следовало бы сделать) эмпирическое созерцание опять-таки только явлением, так что в нем нет ничего относящегося к вещи самой по себе, то наше трансцендентальное различие утрачивается и мы начинаем воображать, будто познаем вещи сами по себе, хотя в чувственно воспринимаемом мире мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями. Так, например, радугу мы готовы назвать только явлением, которое возникает при дожде, освещенном солнцем, а этот дождь — вещью самой по себе. И это совершенно правильно, если только мы понимаем понятие вещи самой по себе лишь физически, как то, что в обычном для всех опыте определяется при всех различных положениях по отношению к чувствам, но в созерцании только так, а не иначе. Но если мы возьмем этот эмпирический факт вообще и, не считаясь более с согласием его с любым человеческим чувством, спросим, показывает ли он предмет сам по себе (мы говорим

не о каплях дождя, так как они, как явления, уже суть эмпирические объекты), то этот вопрос об отношении представления к предмету трансцендентален; при этом не только капли оказываются лишь явлениями, но и сама круглая форма их и даже пространство, в котором они падают, суть сами по себе ничто, а лишь модификация или основы нашего чувственного созерцания; трансцендентальный же объект остается нам неизвестным.

Вторая важная задача нашей трансцендентальной эстетики состоит в том, чтобы не только как правдоподобная гипотеза приобрести некоторую благосклонность, но быть настолько достоверной и несомненной, как этого следует требовать от всякой теории, которая должна служить органом. Чтобы сделать эту достоверность вполне ясной, мы приведем пример, с помощью которого можно сделать ее значимость очевидной и содействовать большей ясности того, что сказано в § 3.

Предположим, что пространство и время объективны сами по себе и составляют условия возможности вещей самих по себе. В таком случае прежде всего окажется, что существует множество априорных аподиктических и синтетических положений относительно времени и пространства, в особенности относительно пространства, которое

мы поэтому преимущественно и приведем здесь в качестве примера. Так как положения геометрии можно познать синтетически a priori и с аподиктической достоверностью, то я спрашиваю, откуда получаете вы такие положения и на чем основывается наш рассудок, чтобы прийти к таким безусловно необходимым и общезначимым истинам? Здесь нет иного пути, как через понятия или созерцания, причем и те и другие, как таковые, даны или a priori, или a posteriori. Последние, а именно эмпирические понятия, а также то, на чем они основываются, а именно эмпирическое созерцание, могут дать лишь такое синтетическое положение, которое в свою очередь также имеет только эмпирический характер, т. е. представляет собой исходящее из опыта суждение, стало быть, никогда не может содержать необходимость и абсолютную всеобщность, между тем как эти признаки свойственны всем положениям геометрии. Что же касается первого и единственно [возможного] средства, а именно приобретения таких знаний при помощи одних только понятий или созерцаний a priori, то несомненно, что на основе одних только понятий можно получить исключительно аналитическое, но никак не синтетическое знание. Возьмите, например, положение, что две прямые линии не могут замыкать пространство, стало быть, не могут

образовать фигуру, и попытайтесь вывести его из понятия о прямых линиях и числе два; или возьмите положение, что из трех прямых линий можно образовать фигуру, и попытайтесь вывести его только из этих понятий. Всякое ваше усилие окажется напрасным, и вам придется прибегнуть к созерцанию, как это всегда и делается в геометрии. Итак, вам дан предмет в созерцании. Какого же рода оно, есть ли это чистое априорное созерцание или эмпирическое? В последнем случае из него никак нельзя было бы получить общезначимое, а тем более аподиктическое положение: ведь опыт никогда не дает таких положений. Следовательно, предмет должен быть дан вам в созерцании a priori, и на нем должно быть основано ваше синтетическое положение. Если бы у вас не было способности a priori созерцать, если бы это субъективное условие не было в то же время по своей форме общим априорным условием, при котором единственно возможны объекты самого этого (внешнего) созерцания, если бы предмет (треугольник) был чем-то самим по себе безотносительно к вашему субъекту, — то как вы могли бы утверждать, что то, что необходимо заложено в ваших субъективных условиях построения треугольника, должно необходимо быть само по себе присуще также треугольнику? Ведь в таком случае вы не могли бы прибавить к вашим понятиям (о трех линиях)

ничего нового ([понятие] фигуры), что тем самым необходимо должно было бы быть в предмете, так как этот предмет дан до вашего познания, а не посредством его. Следовательно, если бы пространство (и таким же образом время) не было только формой вашего созерцания, а priori содержащей условия, единственно при которых вещи могут быть для вас внешними предметами, которые без этих субъективных условий сами по себе суть ничто, то вы абсолютно ничего не могли бы утверждать синтетически a priori о внешних объектах. Следовательно, не только возможно или вероятно, но и совершенно несомненно, что пространство и время как необходимые условия всякого (внешнего и внутреннего) опыта суть лишь субъективные условия всякого нашего созерцания, в отношении к которому поэтому все предметы суть только явления, а не данные таким образом вещи сами по себе (für sich); поэтому о том, что касается формы их, многое можно сказать a priori, но никогда ничего нельзя сказать о вещи самой по себе, которая могла бы лежать в основе этих явлений.

II. Превосходным подтверждением этой теории об идеальности внешнего и внутреннего чувства, стало быть, об идеальности всех объектов чувств, взятых только как явления, может служить следующее замечание. Все, что в нашем познании

принадлежит к созерцанию (следовательно, исключая чувства удовольствия и неудовольствия, а также волю, которые вовсе не суть знания), содержит одни лишь отношения, а именно отношения места в созерцании (протяжение), отношения перемены места (движение) и законы, по которым определяется эта переменная (движущие силы). Но то, что находится в данном месте, или то, что действует в самих вещах, кроме перемены места, этим не дано. Между тем вещь сама по себе не познается из одних только отношений. Отсюда следует, что, так как внешнее чувство дает нам лишь представления об отношении, оно может содержать в своих представлениях только отношение предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе. С внутренним созерцанием дело обстоит точно так же. Не говоря уже о том, что представления *внешних чувств* составляют основной материал, которым мы снабжаем нашу душу, само время, в которое мы полагаем эти представления и которое даже предшествует осознанию их в опыте, находясь в основе их как формальное условие того способа, каким мы полагаем их в душе, содержит уже отношения последовательности, одновременности и того, что существует одновременно с последовательным бытием (того, что постоянно). То, что может существовать как представление

раньше всякого акта мышления, есть созерцание, и если оно не содержит ничего, кроме отношений, то оно есть форма созерцания. Так как эта форма представляет нечто лишь постольку, поскольку это нечто полагается в душе, то она есть не что иное, как способ, которым душа воздействует на себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений, стало быть, через самое себя, т. е. внутреннее чувство по своей форме. Все, что представляется посредством чувства, есть в этом смысле всегда явление, а потому или вообще нельзя допускать наличия внутреннего чувства, или субъект, служащий предметом его, должен быть представляем посредством него только как явление, а не так, как он судил бы сам о себе, если бы его созерцание было лишь самодеятельностью, т. е. если бы оно было интеллектуальным. Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория. Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о Я, и если бы через одно это представление *самодеятельно* было дано все многообразное в субъекте, то внутреннее созерцание было бы интеллектуальным. В человеке это сознание требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте, а

способ, каким это многообразное дается в душе без спонтанности, должен ввиду этого различия называться чувственностью. Если способность осознания себя должна находить (схватывать [apprehendieren]) то, что содержится в душе, то она должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, форма которого, заранее заложенная в душе, определяет в представлении о времени способ, каким многообразное находится в душе. Итак, в этом случае душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодеятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе.

III. Когда я говорю, что как созерцание внешних объектов, так и самосозерцание души в пространстве и времени представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь *видимость*. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*. Так, я вовсе не

утверждаю, что тела только *кажутся* существующими вне меня или что душа только *кажется* данной в моем самосознании, когда я говорю, что качество пространства и времени, сообразно с которым как условием их существования я их полагаю, зависит от моего способа созерцания, а не от этих объектов самих по себе. Если бы я превратил в простую видимость то, что я должен причислить к явлениям, то это было бы моей виной³⁵. Наш принцип идеальности всех

³⁵ Предикаты явления могут приписываться самому объекту, если речь идет об отношении к нашему чувству, например розе — красный цвет или запах; но видимость никогда не может быть приписана предмету как предикат именно потому, что в таком случае она приписывала бы объекту самому по себе то, что присуще ему только в отношении к чувствам или вообще к субъекту, как, например, два ушка, которые сначала приписывали Сатурну. Явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем; в этом смысле предикаты пространства и времени совершенно правильно приписываются предметам чувств, как таковым, и здесь нет никакой видимости. Если же я розе самой по себе приписываю красноту, Сатурну — два ушка или всем внешним предметам — протяжение само по себе, не обращая внимания на определенное отношение предметов к субъекту и не ограничивая свое суждение этим отношением, то лишь в этом случае возникает видимость.

чувственных созерцаний не приводит к этому, скорее наоборот, если приписать указанным формам представления *объективную реальность*, то все неизбежно превратится в простую *видимость*. В самом деле, если признать пространство и время такими свойствами, которые должны по своей возможности встречаться в вещах самих по себе, и если принять в расчет все связанные с этим бессмысленные утверждения, будто две бесконечные вещи, не будучи ни субстанциями, ни чем-то действительно им присущим, тем не менее должны существовать и даже быть необходимым условием существования всех вещей и остаться даже в том случае, если бы все существующие вещи были уничтожены, — то тогда перестанешь упрекать почтенного Беркли за то, что он низвел тела на степень простой видимости; более того, даже наше собственное существование, поставленное таким образом в зависимость от такой нелепости, как обладающее самостоятельной реальностью время, превратилось бы вместе с ним в простую видимость — бессмыслица, в защите которой до сих пор еще никто не провинился.

IV. В естественной теологии ³⁶, где

³⁶ Естественная теология. Сторонники естественной теологии соотносят понятие Бога с природой вообще и с

размышляют о предмете, который не может стать предметом созерцания не только для нас, но никак не может стать предметом чувственного созерцания для самого себя, неустанно заботятся о том, чтобы устранить условия времени и пространства из всякого созерцания его (так как всякое познание его должно быть созерцанием, а не *мышлением*,

человеком в частности. В естественной теологии, например, Бог «представляется» как «перво-создатель» или как «перводвигатель» явно по аналогии с природными явлениями. Кант замечает, что сторонники естественной теологии приписывают «создателю мира» свойства, порядок и единство, наблюдаемые в природе и у человека как части природы.

С таким толкованием «естественной теологии» связано деление Кантом этого вида теологии на два «подвида» в зависимости от того, с чем соотносится понятие Бога: с природой или со «свободой» (т. е. с человеком, так как, согласно Канту, понятие свободы присуще только человеку как единственному свободному существу) — Бог рассматривается или как высшее мыслящее существо и как таковое есть «начало» всякого природного, естественного порядка и совершенства, или как высшее свободное существо и как таковое есть «начало» всякого морального порядка и совершенства. В первом случае мы, по Канту, имеем дело с физикотеологией, во втором случае — с этикотеологией, или моральной теологией.

Целью такого деления естественной теологии было для Канта показать недоказуемость понятия Бога как не соотносимого ни с каким возможным опытом.

которое всегда указывает на границы). Но на каком основании можно это делать, если мы заранее признали пространство и время формами вещей самих по себе, и притом такими формами, которые как априорные условия существования вещей сохраняются даже и в том случае, если бы сами вещи были уничтожены? Ведь как условия всякого существования вещей вообще они должны были бы быть также условиями бытия Бога. Если же мы не хотим признать их объективными формами всех вещей, то нам остается лишь считать их субъективными формами нашего внешнего и внутреннего способа созерцания, который называется чувственным потому, что он *не первоначален*, т. е. он не такой способ, каким дается само существование объекта созерцания (такой способ созерцания, насколько мы можем судить об этом, может быть присущ только первосущности), а зависит от существования объекта, стало быть, возможен только благодаря тому, что способность представления субъекта подвергается воздействию со стороны объекта.

Нет никакой необходимости ограничивать способ созерцания в пространстве и времени чувственностью человека. Возможно, что всякое конечное мыслящее существо необходимо должно походить в этом отношении на человека (хотя мы не можем решить этого вопроса), однако, обладая

такой общезначимостью, этот способ созерцания еще не перестает быть чувственностью и именно потому, что он производный (*intuitus derivativus*), а не первоначальный (*intuitus originarius*), стало быть, не интеллектуальное созерцание, которое по только что приведенной причине присуще, по-видимому, лишь первосущности, но никоим образом не существу, зависимому и в своем существовании, и в своих созерцаниях (которые определяют его существование в отношении к данным объектам). Впрочем, последнее замечание следует считать лишь пояснением к нашей эстетике, а не доводом в ее пользу.

Общий вывод из трансцендентальной эстетики

Мы имеем здесь один из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии — как *возможны априорные синтетические положения*, а именно мы нашли чистые априорные созерцания — пространство и время. В них, если мы хотим в априорном суждении выйти за пределы данного понятия, мы находим то, что может быть а priori обнаружено не в понятии, а в соответствующем ему созерцании и может быть синтетически связано с понятием. Но именно поэтому такие суждения

никогда не выходят за пределы предметов чувств и сохраняют свою силу только для объектов возможного опыта.

Часть вторая. Трансцендентальная логика

Введение. Идея трансцендентальной логики

I. О логике вообще

Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души). Следовательно, созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание. Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное

присутствие предмета); *чистыми* же — когда к представлению не примешиваются никакие ощущения. Ощущения можно назвать материей чувственного знания. Вот почему чистое созерцание включает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще. Только чистые созерцания или чистые понятия могут быть априорными, эмпирические же могут быть только апостериорными.

Восприимчивость нашей души, [т. е.] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним в созерцании предмет), а

свои созерцания постигать рассудком (*verständlich zu machen*) (т. е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще.

Логику в свою очередь можно рассматривать двояко: как логику или общего, или частного применения рассудка. Первая содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, и потому исследует его, не обращая внимания на различия между предметами, которыми рассудок может заниматься. Логика частного применения рассудка содержит правила правильного мышления о предметах определенного рода. Первую можно назвать начальной логикой, а вторую — органом той или другой науки. Последняя предпосылается большей частью в школах как пропедевтика наук, несмотря на то что в развитии человеческого разума она составляет позднейшее приобретение его в то время, когда наука уже разработана и

нуждается только в окончательной отделке и завершении. В самом деле, нужно уже довольно хорошо знать предметы, чтобы установить правила создания науки о них.

Общая логика может быть или чистой, или прикладной. В первой мы отвлекаемся от всех эмпирических условий, при которых действует наш рассудок, например: от влияния чувств, от игры воображения, законов памяти, силы привычки, склонностей и т. п., — стало быть, и от источников предрассудков и даже вообще от всего, что может быть причиной тех или иных знаний или может незаметно внушить нам их; все это касается рассудка только при определенных обстоятельствах его применения, и, чтобы знать их, необходим опыт. *Общая*, но *чистая* логика имеет дело исключительно с априорными принципами и представляет собой *канон рассудка*³⁷ и разума,

³⁷ Канон рассудка и разума (древнегреческое κανών — правило, правило, мерило) в философии Канта — совокупность принципов правильного применения познавательных способностей. Кант усматривал отличие своего понимания канона от традиционного в том, что считал принцип «соотносимости с опытом» главным принципом своей теории познания. Поскольку чистый разум сам по себе не может добыть синтетические знания о предметах, то и канон чистого разума не может быть предназначен для такой цели. Канон чистого разума, согласно Канту, обращен к сфере

однако только в отношении того, что формально в их применении, тогда как содержание может быть каким угодно (эмпирическим или трансцендентальным). *Общая логика* называется *прикладной* тогда, когда она рассматривает правила применения рассудка при субъективных эмпирических условиях, указываемых нам психологией. Следовательно, она заключает в себе эмпирические принципы, хотя она и есть общая логика в том смысле, что исследует применение рассудка без различия предметов. Она есть только средство очищения обыденного рассудка, но не канон рассудка вообще и не органон частных наук. Итак, та часть общей логики, которая составляет учение о чистом разуме, должна быть совершенно обособлена от прикладной логики (хотя все еще общей). Только первая часть есть настоящая наука, правда краткая и сухая, как этого и требует систематическое изложение учения о началах рассудка. В этой науке, следовательно, необходимо всегда иметь в виду два правила.

1. Как общая логика, она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только

воли, априорных нравственных законов. По этой причине Кант называет его часто каноном чистого практического разума.

с чистой формой мышления.

2. Как чистая логика, она не имеет никаких эмпирических принципов, стало быть, ничего не заимствует из психологии (как некоторые хотят этого), которая поэтому не имеет никакого влияния на канон рассудка. Она есть доказательная наука, и все для нее должно быть достоверным совершенно a priori.

Наука, которую я называю прикладной логикой (расходясь с обычным значением этого слова, по которому она должна содержать определенные упражнения согласно правилам чистой логики), представляет рассудок и правила его необходимого применения in concreto, т. е. при случайных условиях субъекта, которые могут препятствовать или содействовать применению рассудка и даются только эмпирически. В ней идет речь о внимании, о последствиях его и встречаемых им препятствиях, о происхождении заблуждений, о состоянии колебания, сомнения, уверенности и т. п. Общая и чистая логика относится к ней, как чистая мораль, содержащая только необходимые нравственные законы свободной воли вообще, к учению о добродетели в собственном смысле, которое рассматривает эти законы при наличии препятствий, чинимых чувствами, наклонностями и страстями, которым люди более или менее подчинены, и никогда не может быть настоящей и

доказательной наукой, так как подобно прикладной логике нуждается в эмпирических и психологических принципах.

II. О трансцендентальной логике

Общая логика отвлекается, как мы показали, от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще. Но так как существуют и чистые, и эмпирические созерцания (как это доказывает трансцендентальная эстетика), то можно ожидать, что и мыслить предметы можно различно — чисто или эмпирически. В таком случае должна существовать логика, абстрагирующаяся не от всякого содержания познания; в самом деле, та логика, которая содержала бы только правила о том, как чисто мыслить предмет, должна была бы исключать все знания с эмпирическим содержанием; она должна была бы также исследовать происхождение наших знаний о предметах, если только оно не может быть приписано предметам. Общая же логика вообще не занимается этим происхождением познания, она рассматривает все представления — все равно, даны ли они первоначально а priori в нас самих или только эмпирически, — согласно только тем

законам, по которым рассудок пользуется ими в их отношении друг к другу в процессе мышления; поэтому в ней идет речь только о форме рассудка, которая может быть сообщена представлениям, каково бы ни было их происхождение.

Здесь я сделаю замечание, влияние которого простирается на все дальнейшие рассуждения и которое необходимо иметь в виду, а именно трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также как это возможно. Поэтому ни пространство, ни какое бы то ни было априорное геометрическое определение его не есть трансцендентальное представление; трансцендентальным может называться только знание о том, что эти представления вообще не имеют эмпирического происхождения, и о том, каким образом они тем не менее могут а priori относиться к предметам опыта. Применение пространства к предметам вообще также было бы трансцендентальным; но так как оно ограничивается исключительно предметами чувств, то оно называется эмпирическим. Таким образом, различие между трансцендентальным и

эмпирическим причастно только к критике знаний и не касается отношения их к их предмету.

Итак, в ожидании того, что возможны понятия, а priori относящиеся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия, но не эмпирического и не чувственного происхождения, мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно а priori. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных знаний, должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она а priori относится к предметам в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их и к эмпирическим знаниям, и к основанным на чистом разуме знаниям без различия.

III. О делении общей логики на аналитику и диалектику

Что есть истина? Вот знаменитый старый вопрос, которым предполагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а

следовательно, и тщетности всего искусства логики. Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос в том, чтобы найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания.

Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или проницательности. Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует бесполезных ответов, то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето.

Если истина — в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание заключает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как,

пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан. Так как выше мы уже назвали содержание знания его материей, то мы можем выразить эту мысль следующим образом: требовать всеобщего признака истинности знания в отношении материи нельзя, так как это требование включает в себе противоречие.

Что же касается познания в отношении одной лишь формы (оставляя в стороне всякое содержание), то в такой же мере ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщие и необходимые правила рассудка, должна дать критерии истины именно в этих правилах. В самом деле, то, что противоречит им, есть ложь, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, стало быть, самому себе. Однако эти критерии касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и постольку они недостаточны, хотя и совершенно правильны. В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету. Итак, один лишь

логический критерий истины, а именно соответствие знания со всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть, правда, *conditio sine qua* поп, стало быть, негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания.

Общая логика разлагает всю формальную деятельность рассудка и разума на элементы и показывает их как принципы всякой логической оценки нашего знания. Вот почему эту часть логики можно назвать аналитикой, которая именно поэтому служит по крайней мере негативным критерием истины, так как проверять и оценивать всякое знание с точки зрения формы по этим правилам необходимо до того, как исследуют его с точки зрения содержания, с тем чтобы установить, заключает ли оно в себе положительную истину относительно предмета. Но так как одной лишь формы познания, как бы она ни соответствовала логическим законам, далеко еще не достаточно, чтобы установить материальную (объективную) истинность знания, то никто не отважится судить о предметах с помощью одной только логики и что-то утверждать о них, не собрав о них уже заранее основательных сведений помимо логики, с тем чтобы впоследствии только попытаться использовать и соединить их в одно связное целое

согласно логическим законам или, что еще лучше, только проверить их сообразно этим законам. Тем не менее есть что-то соблазнительное в обладании таким мнимым искусством придавать всем нашим знаниям рассудочную форму, хотя по содержанию они и были еще пустыми и бедными; поэтому общая логика, которая есть лишь *канон* для оценки, нередко применяется как бы в качестве *органа* для действительного создания по крайней мере видимости объективных утверждений и таким образом на деле употребляется во зло. Общая логика, претендующая на название такого органа, называется *диалектикой*.

Хотя древние пользовались этим названием науки или искусства в весьма различных значениях, тем не менее из действительного применения его легко заключить, что она была у них не чем иным, как *логикой видимости*. Это было софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины, подражая основательному методу, предписываемому вообще логикой, и пользуясь ее топикой для прикрытия всяких пустых утверждений. Здесь следует сделать правильное и полезное замечание, что общая логика, *рассматриваемая как орган*, всегда есть логика видимости, т. е. имеет диалектический характер. В самом деле, так как она ничего не говорит нам о содержании знания и указывает

только формальные условия соответствия с рассудком, совершенно безразличные к предмету, то всякое предложение пользоваться ими как орудием (органом) для расширения (по крайней мере по словесному обещанию) своих знаний приводит лишь к болтовне, к разглагольствованию о чем угодно с некоторой видимостью [правоты] или к спору о чем угодно.

Подобного рода поучение никак не соответствует достоинству философии. Поэтому диалектика причисляется к логике скорее в форме *критики диалектической видимости*; такой смысл мы и будем придавать ей здесь.

IV. О делении трансцендентальной логики на трансцендентальную аналитику и диалектику

В трансцендентальной логике мы обособляем рассудок (как в трансцендентальной эстетике чувственность) и выделяем из области наших знаний только ту часть мышления, которая имеет свой источник только в рассудке. Однако условием применения этого чистого знания служит то, что предметы нам даны в созерцании, к которому это знание может быть приложено. В самом деле, без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым. Поэтому часть трансцендентальной логики,

излагающая начало чистого рассудочного знания, и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет, есть трансцендентальная аналитика и вместе с тем логика истины. В самом деле, никакое знание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, всякой истины. Но так как кажется очень заманчивым и соблазнительным пользоваться одними этими чистыми рассудочными знаниями и основоположениями, выходя даже за пределы опыта, хотя только опыт дает нам материю (объекты), к которой можно применить чистые рассудочные понятия, то рассудок рискует посредством пустых умствований применять формальные принципы чистого рассудка как материал и судить без различия о предметах, которые нам не даны и даже, может быть, никаким образом не могут быть даны. Следовательно, так как трансцендентальная аналитика должна быть, собственно, только канонem оценки эмпирического применения [рассудка], то ею злоупотребляют, если ее считают органом всеобщего и неограниченного применения [рассудка] и отваживаются с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить, утверждать и выносить решения о предметах вообще. В таком случае применение чистого рассудка становится

диалектическим. Таким образом, вторая часть трансцендентальной логики должна быть критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой не как искусство догматически создавать такую видимость (к сожалению, очень ходкое искусство разнообразного метафизического фиглярства), а как критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума, имеющая целью вскрыть ложный блеск его беспочвенных притязаний и низвести его претензии на изобретение и расширение [знаний], чего он надеется достигнуть исключительно с помощью трансцендентальных основоположений, на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана.

Отдел первый. Трансцендентальная аналитика

Эта аналитика есть расчленение всего нашего априорного знания на начала чистого рассудочного знания. При этом нужно иметь в виду следующее: 1) чтобы понятия были чистыми, а не эмпирическими; 2) чтобы они принадлежали к мышлению и рассудку, а не к созерцанию и

чувственности; 3) чтобы они были первоначальными понятиями и чтобы их отличали от производных или составленных из них понятий; 4) чтобы их таблица была полной и чтобы она заполняла всю сферу чистого рассудка. Однако эту полноту той или иной науки нельзя с достоверностью признать агрегатом [знаний], составленным лишь путем опытов; она возможна только посредством *идеи* априорного рассудочного знания *как целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею целого, стало быть, она возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*. Чистый рассудок решительно отличается не только от всего эмпирического, но даже и от всякой чувственности. Поэтому он составляет самостоятельное, самодовлеющее единство, которое нельзя увеличить никакими добавлениями извне. Совокупность его знаний должна поэтому составлять охватываемую и определяемую одной идеей систему, полнота и расчленение которой может служить также критерием правильности и подлинности всех входящих в нее элементов знания. Вся эта часть трансцендентальной логики состоит из двух *книг*: одна из них содержит *понятия*, а другая — *основоположения* чистого рассудка.

Книга первая. Аналитика понятий

Под аналитикой понятий я разумею не анализ их, или обычный в философских исследованиях прием разлагать встречающиеся понятия по содержанию и делать их отчетливыми, а еще мало применявшееся до сих пор *расчленение самой способности рассудка* с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение [рассудка] вообще. Такова настоящая задача трансцендентальной философии, все же остальное есть логическая трактовка понятий в философии вообще. Итак, мы проследим чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей и зачатков, в которых они предуготовлены, пока наконец не разовьются при наличии опыта и не будут представлены затем во всей своей чистоте тем же рассудком, освобожденные от связанных с ними эмпирических условий.

Глава I. О способе открытия всех чистых рассудочных понятий

Когда начинают применять познавательную

способность, то в различных случаях возникают различные понятия, дающие возможность познать эту способность; если наблюдение их производилось сравнительно долго или велось с большой проницательностью, то можно составить более или менее полный перечень их. Однако при таком как бы механическом исследовании никогда нельзя с уверенностью определить, где оно должно быть закончено. К тому же понятия, выявляемые таким образом лишь случайно, не располагаются в порядке и систематическом единстве, а сочетаются разве лишь по сходству и, начиная от простых и кончая более сложными по своему содержанию, располагаются в ряды, устанавливаемые вовсе не систематически, хотя и по некоторому методу.

Преимущество, но вместе с тем и обязанность трансцендентальной философии состоит в том, чтобы отыскивать свои понятия, руководствуясь принципом, так как из рассудка как абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей. Эта связь дает нам правило, по которому место всякого чистого рассудочного понятия и полноту системы таких понятий можно определить a priori, тогда как в противном случае исследование было бы произвольным или зависело бы от случая.

О логическом применении рассудка вообще

Выше была дана лишь негативная дефиниция рассудка: рассудок есть нечувственная способность познания. Независимо от чувственности мы не можем иметь никаких созерцаний; следовательно, рассудок не есть способность созерцания. Помимо же созерцания существует лишь один способ познания, а именно познание через понятия; следовательно, познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное. Все созерцания, будучи чувственными, зависят от внешнего воздействия, а понятия, стало быть, от функций. Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление. Итак, понятия основываются на спонтанности мышления, а чувственные созерцания — на восприимчивости к впечатлениям. Возможно лишь одно применение этих понятий рассудком: посредством них он судит. Так как только созерцания направлены на предмет непосредственно, то понятие относится не к предмету непосредственно, а к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или само уже понятие). Итак, суждение есть опосредствованное знание о предмете, стало быть,

представление об имеющемся у нас представлении о предмете. В каждом суждении есть понятие, имеющее силу для многих [представлений], среди которых находится также данное представление, относящееся в свою очередь непосредственно к предмету. Так, например, в суждении *все тела делимы* понятие делимости относится также к различным другим понятиям, но здесь оно специально отнесено к понятию тела, относящемуся в свою очередь к некоторым встречающимся нам явлениям. Следовательно, эти предметы представляются опосредствованно через понятие делимости. Таким образом, все суждения суть функции единства среди наших представлений, так как для познания предмета вместо непосредственного представления применяется более общее представление, содержащее и непосредственное представление, и многие другие: тем самым соединяются многие возможные знания. Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность составлять суждения*. В самом деле, согласно вышесказанному, рассудок есть способность мыслить. Мышление есть познание через понятия. Понятия же относятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете.

Так, понятие тела означает нечто, например металл, что может быть познано через это понятие. Следовательно, понятие тела только благодаря тому понятию, что ему подчинены другие представления, посредством которых оно может относиться к предметам. Следовательно, оно есть предикат для возможных суждений, например для суждения *всякий металл есть тело*. Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях. Что этого легко можно достигнуть, будет ясно видно из следующего раздела.

§ 9. О логической функции рассудка в суждениях

Если мы отвлечемся от всякого содержания суждений вообще и обратим внимание на одну лишь рассудочную форму суждений, то мы найдем, что функции мышления в них можно разделить на четыре группы, из которых каждая содержит три момента. Их можно хорошо представить в следующей таблице:

1

Количество суждений

Общие

Частные

Единичные

2

Качество

Утвердительные

Отрицательные

Бесконечные

3

Отношение

Категорические

Гипотетические

Разделительные

4

Модальность

Проблематические

Ассерторические

Аподиктические

Так как это деление в некоторых, правда несущественных, отношениях кажется отклоняющимся от принятой в логике техники, то здесь уместны следующие предостережения против возможных недоразумений:

1. Логика справедливо говорит, что при употреблении суждений в умозаклучениях единичные суждения можно ставить наравне с общими. Действительно, именно потому, что у них нет никакого объема, предикат их не может иметь отношение к одной части того, что подчинено понятию субъекта, а из остальной быть исключен. Следовательно, предикат может приписываться понятию субъекта без исключения, как если бы это

понятие было общезначимым понятием, всему объему которого приписывался бы предикат. Но если сравнить единичное суждение с общезначимым только как знание по количеству, то оно относится к нему как единица к бесконечности и, следовательно, само по себе существенно отличается от него. Поэтому, если я оцениваю единичное суждение (*Judicium singulare*) не только по его внутренней значимости, но и как знание вообще по его количеству в сравнении с другими знаниями, то оно, конечно, отличается от общезначимых суждений (*judicia communia*) и заслуживает особого места в полной таблице моментов мышления вообще (хотя, разумеется, не в логике, сводящейся лишь к употреблению суждений в отношении друг друга).

2. Точно так же в трансцендентальной логике следует еще отличать *бесконечные суждения* от *утвердительных*, хотя в общей логике они совершенно правильно причисляются к утвердительным суждениям и не занимают особого места в таблице. В самом деле, общая логика отвлекается от всякого содержания предиката (если он даже чисто отрицательный) и обращает внимание только на то, приписывается ли он субъекту или противопоставляется ему. Трансцендентальная же логика рассматривает суждения и с точки зрения ценности или

содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности знания. Если я говорю о душе, что она не смертна, то отрицательным суждением я по крайней мере предотвращаю заблуждение. Что же касается суждения *душа есть нечто несмертное*, то по своей логической форме оно действительно имеет утвердительный характер, потому что я включаю душу в неограниченный объем бессмертных существ. Но так как из всего объема возможных существ смертное занимает одну часть, а бессмертное — остальную, то своим суждением я высказал лишь, что душа есть одна из бесконечного множества вещей, остающихся в том случае, если устранить все смертное. Этим бесконечная сфера всего возможного ограничивается в том отношении, что от нее отделяется все смертное и в остальной ее объем включается душа. Однако эта часть объема и при таком изъятии все еще остается бесконечной, и из нее можно устранить еще многие части, но понятие души от этого несколько не обогатится содержанием и не сделается утвердительно определенным. Итак, эти суждения, бесконечные по своему логическому объему, в действительности имеют только ограничительное значение по содержанию знания вообще, и потому их нельзя обойти в трансцендентальной таблице всех

моментов мышления в суждениях, потому что исполняемая при этом функция рассудка окажется, быть может, важной в области его чистого априорного знания.

3. Все отношения мышления в суждениях бывают следующих видов: а) отношение предиката к субъекту, б) отношение основания к следствию, в) отношение разделенного знания и всех членов деления друг к другу. В первом виде суждений рассматриваются только два понятия, во втором — два суждения, а в третьем — многие суждения в отношении друг к другу. Гипотетическое суждение *если существует полная справедливость, то неисправимый злодей будет наказан* содержит в себе, собственно говоря, отношение двух положений: полная справедливость существует и неисправимый злодей будет наказан. Здесь не решается вопрос, истинно ли каждое из этих положений само по себе: этим суждением мыслится только следствие. Наконец, разделительное суждение содержит отношение двух или больше посылок друг к другу, но не отношение следования, а отношение логической противоположности, поскольку сфера одного суждения исключает сферу другого, и в то же время отношение общения, поскольку они все вместе заполняют сферу действительного знания. Следовательно, разделительные суждения содержат

отношение частей сферы знания, так как сфера каждой части служит дополнением к сфере других частей до всей совокупности разделенного знания, как, например, суждения *мир существует или благодаря слепому случаю, или благодаря внутренней необходимости, или благодаря внешней причине*. Каждое из этих суждений занимает часть сферы возможного знания о существовании мира вообще, а все вместе — всю сферу [этого знания]. Устранить знание из одной из этих сфер — значит включить его в одну из остальных; наоборот, включить его в одну из этих сфер — значит устранить его из остальных. Следовательно, в разделительном суждении существует некоторое общение знаний, состоящее в том, что они исключают друг друга и таким образом *в целом* определяют истинное знание, составляя все вместе все содержание одного данного знания. Это замечание я считаю необходимым ради дальнейшего [изложения].

4. Модальность суждений есть совершенно особая функция их; отличительное свойство ее состоит в том, что она ничего не прибавляет к содержанию суждения (так как, кроме количества, качества и отношения, нет ничего, что составило бы содержание суждения), а касается только значения связки по отношению к мышлению вообще. *Проблематическими* называются суждения, в

которых утверждение или отрицание принимается только как *возможное* (по усмотрению). *Ассерторическими* называются суждения, в которых утверждение или отрицание рассматривается как *действительное* (истинное), а *аподиктическими* — те, в которых оно рассматривается как *необходимое*³⁸. Так, оба суждения, отношение которых составляет гипотетическое суждение (*antecedens* и *consequens*), а также суждения, образующие своим взаимодействием разделительное суждение (члены деления), суть все лишь проблематические суждения. В приведенном выше примере суждение *существует полная справедливость* высказывается не ассерторически, а лишь мыслится как произвольное суждение, которое, быть может, принимается кем-то, и только следствие утверждается ассерторически. Поэтому такие суждения, даже если они очевидно ложны, могут тем не менее как проблематические служить условием познания истины. Так, например, суждение *мир существует благодаря слепому*

³⁸ Как если бы мышление в первом случае было функцией рассудка, во втором — функцией способности суждения, а в третьем — функцией разума. Это замечание станет понятным лишь из дальнейшего изложения.

случаю имеет в приведенном разделительном суждении только проблематическое значение, а именно кто-то может, хотя бы на мгновение, утверждать это положение, но тем не менее оно служит для нахождения истины (как указание ложного пути в числе всех путей, какими можно пойти). Итак, проблематическим называется суждение, выражающее только логическую (не объективную) возможность, т. е. свободу допускать такое суждение, возможность лишь произвольно принять его рассудком. Ассерторическое суждение высказывает логическую действительность, или истину, как, например, в гипотетическом умозаключении, где антецедент в большей посылке есть проблематическое положение, а в меньшей посылке — ассерторическое; ассерторическое суждение показывает, что суждение уже связано с рассудком по его законам. В аподиктическом суждении мыслится ассерторическое суждение как определенное этими законами самого рассудка, а потому оно утверждается a priori; аподиктическое суждение выражает таким образом логическую необходимость. Так как все здесь присоединяется к рассудку постепенно, так что сперва мы высказываем нечто проблематически, затем принимаем его ассерторически как истинное и, наконец, утверждаем его как неразрывно связанное с рассудком, т. е. как необходимое и

аподиктическое, — то эти три функции модальности можно называть также тремя моментами мышления вообще.

§ 10. О чистых рассудочных понятиях, или категориях

Общая логика, как это не раз уже было сказано, отвлекается от всякого содержания знания и ожидает, что ей откуда-то со стороны — все равно откуда — будут даны представления, которые она прежде всего превращает в понятия аналитическим путем. Трансцендентальная же логика имеет а priori перед собой многообразное в чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой как материал для чистых рассудочных понятий, без которого они не имели бы никакого содержания, следовательно, были бы совершенно пусты. Пространство и время а priori содержат охватываемое чистым созерцанием многообразное, но принадлежат к условиям восприимчивости нашей души, при которых единственно можно получить представления о предметах и которые поэтому всегда должны воздействовать также на понятия о предметах. Однако спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и

связано для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом.

Под *синтезом* в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания. Такой синтез называется *чистым*, если многообразное дано а priori (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически. Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически. Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или а priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний.

Синтез вообще, как мы увидим это дальше, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к *понятиям* есть функция рассудка, лишь благодаря которой он

доставляет нам знание в собственном смысле этого слова.

Чистый синтез, представленный в общей форме, дает чистое рассудочное понятие. Под чистым синтезом я разумею синтез, имеющий своим основанием априорное синтетическое единство; так, наш счет (это особенно заметно на больших числах) есть *синтез согласно понятиям,* так как он производится согласно общему основанию единства (например, в десятичной системе). Следовательно, при таком понятии единство в синтезе многообразного становится необходимым.

Путем анализа различные представления подводятся *под* одно понятие (эту деятельность рассматривает общая логика). Трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а *чистый синтез* представлений. Для априорного познания всех предметов нам должно быть дано, во-первых, *многообразное* в чистом созерцании; во-вторых, *синтез* этого многообразного посредством способности воображения, что, однако, не дает еще знания. Понятия, сообщающие *единство* этому чистому синтезу и состоящие исключительно в представлении об этом необходимом синтетическом единстве, составляют третье условие для познания являющегося предмета и

основываются на рассудке.

Та же самая функция, которая сообщает единство различным представлениям *в одном суждении*, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании*; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым рассудочным понятием. Итак, тот же самый рассудок и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и а priori относятся к объектам, чего не может дать общая логика.

Этим путем возникает ровно столько чистых рассудочных понятий, а priori относящихся к предметам созерцания вообще, сколько в предыдущей таблице было перечислено логических функций во всех возможных суждениях: рассудок совершенно исчерпывается этими функциями и его способность вполне измеряется ими. Мы назовем эти понятия, по примеру Аристотеля, *категориями*, так как наша задача в своей основе вполне совпадает с его задачей, хотя в решении ее мы далеко расходимся с ним.

Таблица категорий

1

Количества:

Единство

Множественность

Целокупность

2

Качества:

Реальность

Отрицание

Ограничение

3

Отношения:

Присущность и *самостоятельное*
существование

(*substantia et accidens*)

Причинность и зависимость

(*причина и действие*)

Общение

(*взаимодействие между действующим и*
подвергающимся действию)

4

Модальности:

Возможность — *невозможность*

Существование — *несуществование*

Необходимость — *случайность*

Таков перечень всех первоначальных чистых понятий синтеза, которые рассудок содержит в себе а priori и именно благодаря которым он называется чистым, так как только через них он может что-то понимать в многообразном [содержании] созерцания, т. е. мыслить объект созерцания. Это деление систематически развито из одного общего принципа, а именно из способности суждения (которая есть не что иное, как способность мышления); оно не возникло из отрывочных, наудачу предпринятых поисков чистых понятий, в полноте состава которых никогда нельзя быть уверенным, так как о них заключают только на основе индукции, не говоря уже о том, что при помощи индукции никогда нельзя усмотреть, почему чистому рассудку присущи именно эти, а не другие понятия. Отыскать эти основные понятия — подобное предложение было достойно такого проницательного мыслителя, как Аристотель. Но так как у него не было никакого принципа, то он подхватывал их по мере того, как они попадались ему, и набрал сначала десять понятий, которые назвал *категориями* (предикаментами). Затем ему показалось, что он нашел еще пять таких понятий, которые он добавил к предыдущим под названием постпредикаментов. Однако его таблица все еще оставалась недостаточной. Кроме того, в нее включены также некоторые модусы чистой

чувственности (*quando, ubi, situs*, а также *prius, simul*) и даже один эмпирический (*motus*), которые вовсе не принадлежат к этой родословной рассудка, к тому же в ней среди первоначальных понятий перечислены также некоторые производные (*actio, passio*), а некоторые из первоначальных понятий не указаны вовсе.

По этому поводу надо еще заметить, что категории как настоящие *основные понятия* (*Stammbegriffe*) чистого рассудка имеют также столь же чистые *производные* от них *понятия*, которые никоим образом не могут быть пропущены в полной системе трансцендентальной философии, но в своем чисто критическом очерке я могу довольствоваться одним только упоминанием их.

Да будет позволено мне назвать эти чистые, но производные рассудочные понятия *предикабиями* чистого рассудка (в противоположность предикаментам). Обладая первоначальными и основными понятиями, нетрудно добавить к ним производные и подчиненные понятия и таким образом представить во всей полноте родословное древо чистого рассудка. Так как для меня важна здесь не полнота системы, а только полнота принципов для системы, то я откладываю это дополнение до другого случая. Впрочем, эту задачу можно удовлетворительно решить, если взять какой-нибудь учебник

онтологии и добавить, например, к категории причинности предикабилии силы, действия, страдания, к категории общения — предикабилии присутствия, противодействия, к категориям модальности — предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т. д. Категории, связанные с модусами чистой чувственности или же связанные друг с другом, дают множество априорных производных понятий, рассмотрение и, если возможно, полное перечисление которых полезно и не неприятно, но для данного труда излишне.

В настоящем сочинении я намеренно не даю дефиниций перечисленных категорий, хотя и мог бы сделать это. В дальнейшем я расчленю эти понятия до той степени, которая необходима для разрабатываемого мной учения о методе. В системе чистого разума можно было бы с полным основанием потребовать от меня этих дефиниций, но здесь они только отвлекали бы от главного пункта исследования, вызывая сомнения и нападки, которые лучше направить на другие дела, нисколько не вредя нашей цели по существу. Однако уже из того немногого, что было сказано мной, ясно следует, что полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим. Рубрики его уже имеются, остается только заполнить их, и с

помощью такой систематической топики, как наша, нетрудно найти соответствующее каждому понятию место, а также заметить еще незаполненные места.

§ 11

Эта таблица категорий наводит на интересные размышления, которые могли бы привести к важным выводам относительно научной формы всех основанных на разуме знаний. В теоретической части философии эта таблица чрезвычайно полезна и даже необходима для того, чтобы набросать полный *план науки* как целого, опирающейся на априорные понятия, и систематически *разделить ее согласно определенным принципам*; это ясно само собой уже из того, что таблица категорий содержит все первоначальные понятия рассудка и даже форму системы их в человеческом рассудке, следовательно, она указывает все *моменты спекулятивной науки*, которую следует создать, и даже *порядок* ее. Опыт такой науки я дал уже в другом сочинении, а здесь я приведу лишь некоторые из этих замечаний.

Первое замечание: эту таблицу, содержащую в себе четыре класса рассудочных понятий, можно прежде всего разделить на два раздела, из которых

первый касается предметов созерцания (как чистого, так и эмпирического), а второй — существования этих предметов (в отношении или друг к другу, или к рассудку).

Категории первого класса я бы назвал *математическими*, а категории второго — *динамическими*. Первый класс категорий не имеет никаких коррелятов, их можно найти только во втором. Но это различие должно иметь некоторое основание в природе рассудка.

Второе замечание: каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три, и это обстоятельство также побуждает к размышлениям, так как в других случаях всякое априорное деление с помощью понятий должно быть дихотомическим. Сюда надо, однако, прибавить, что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса.

Так, *целокупность* (тотальность) есть не что иное, как множество, рассматриваемое как единство, *ограничение* — реальность, связанная с отрицанием, *общение* — причинность субстанций, определяющих друг друга, наконец, *необходимость* есть не что иное, как существование, данное уже самой своей возможностью. Не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй

категории, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории. Так, понятие *числа* (относящегося к категории целокупности) не всегда возможно там, где даны понятия множества и единства (например, в представлении бесконечного); точно так же из того, что я соединяю понятия *причины* и *субстанции*, еще не становится тотчас же понятным *влияние*, т. е. то, каким образом одна субстанция может быть причиной чего-то в другой субстанции. Отсюда ясно, что для этого требуется особый акт рассудка; точно так же обстоит дело и в остальных случаях.

Третье замечание. Об одной из категорий, а именно о категории общения, принадлежащей к третьему классу категорий, следует сказать, что согласие ее с соответствующей этому классу формой разделительного суждения в таблице логических функций не так явно, как в других категориях.

Чтобы убедиться в этом согласии, нужно заметить, что во всех разделительных суждениях объем понятия (количество всего того, что ему подчинено) как целое представляется разделенным на части (подчиненные понятия), и так как одна часть не может быть подчинена другой, то они мыслятся как *координированные*, а не *субординированные* друг другу, так что они

определяют друг друга не *односторонне*, как в ряду, а *взаимно*, как в агрегате (если один член деления дается, то все остальные исключаются, и наоборот).

Подобная же связь мыслится и в *вещах*, взятых как *целое*: одна вещь как действие не подчинена другой как причине своего существования, поэтому они вместе и взаимно координируются как причины, определяющие друг друга (например, в теле, части которого взаимно притягиваются и отталкиваются), и это совсем иной вид связи, чем тот, который встречается при простом отношении причины к действию (основания к следствию), когда следствие в свою очередь не определяет основания и потому не образует с ним целого (как творец мира с миром). Образ действия рассудка, когда он представляет себе объем разделенного понятия, совершенно такой же, когда он мыслит вещь как делимую на части; подобно тому как в первом случае члены деления исключают друг друга и тем не менее соединены в одном объеме, точно так же во втором случае рассудок представляет себе части делимой вещи как обладающие существованием (как субстанции) независимо от всех остальных частей и в то же время как связанные в одно целое.

В трансцендентальной философии древних есть еще один раздел, содержащий чистые рассудочные понятия, которые, хотя они и не причисляются к категориям, тем не менее должны быть, по их мнению, приложимы к предметам как априорные понятия; в таком случае они должны были бы увеличить собой число категорий, что невозможно. Эти понятия даны в известном положении схоластиков: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Хотя применение этого принципа, поскольку из него делались выводы (не содержавшие ничего, кроме тавтологии), было неудачным, так что в новейшее время метафизики обычно выставляют его почти только ради чести, тем не менее мысль, сохранявшаяся столь долгое время, какой бы пустой она ни казалась, заслуживает того, чтобы исследовали ее происхождение, и дает повод предполагать, что в основе ее лежит какое-то правило рассудка, которое, как это часто случается, только ложно истолковывалось. Эти мнимотрансцендентальные предикаты вещей суть не что иное, как логические требования и критерии всякого *знания о вещах* вообще; в основу знания они полагают категории количества, а именно: *единство, множественность и целокупность*; но они должны, собственно, рассматриваться с точки зрения содержания как

принадлежащие к возможности самих вещей, между тем как на деле ими пользовались только в формальном значении как принадлежащими к числу логических требований в отношении всякого знания и в то же время неосмотрительно превращали эти критерии мышления в свойства вещей самих по себе. В самом деле, в каждом познании объекта имеется *единство* понятия, которое можно назвать *качественным единством*, поскольку под ним подразумевается лишь единство сочетания многообразного в знаниях, каково, например, единство темы в драматическом произведении, в разговоре, сказке. Во-вторых, [в каждом познании объекта есть] *истина* в отношении следствий. Чем больше имеется истинных следствий из данного понятия, тем больше признаков его объективной реальности. Это можно было бы назвать *качественной множественностью* признаков, относящихся к одному понятию как общему основанию (а не мыслимых в нем как количество). Наконец, в-третьих, в каждом познании объекта есть *совершенство*, состоящее в том, что эта множественность в целом сводится обратно к единству понятия и полностью согласуется только с понятием; это можно назвать *качественной полнотой* (целокупностью). Отсюда ясно, что три категории количества, в которых единство должно

считать сплошь однородным при произведении определенного количества (Quantum), здесь видоизменены этими логическими критериями возможности познания вообще посредством качества познания как принципа только в отношении сочетания также и *неоднородных* частей знания в одном сознании. Так, критерием возможности понятия (а не объекта его) служит дефиниция, в которой для построения целого понятия необходимы *единство* понятия, *истинность* всего того, что прежде всего может быть выведено из него, наконец, *полнота* того, что может быть извлечено из него; точно так же *критерием гипотезы* служит понятность принятого *основания* для *объяснения* или *единство* его (без вспомогательной гипотезы), *истинность* (соответствие друг с другом и с опытом) выводимых отсюда следствий, и, наконец, *полнота* основания для объяснения следствий, которые указывают только на то, что допущено в гипотезе, и согласуются с ней, представляя аналитически а posteriori то, что мыслилось синтетически а priori. Таким образом, понятия единства, истинности и совершенства вовсе не дополняют трансцендентальную таблицу категорий, как если бы она была недостаточной; они лишь подводят способ применения категорий под общие логические правила соответствия знания

с самим собой, причем отношение этих понятий к объектам остается совершенно в стороне.

Глава II. О дедукции чистых рассудочных понятий

§ 13. О принципах трансцендентальной дедукции вообще

Юристы, когда они говорят о правах и притязаниях, различают в судебном процессе вопрос о праве (*quid juris*) от вопроса о факте (*quid facti*) и, требуя доказательства того и другого, называют первое из них, а именно доказательство права или справедливости притязаний, *дедукцией*. Мы пользуемся множеством эмпирических понятий, не встречая противодействия ни с чьей стороны, и без всякой дедукции считаем себя вправе присваивать им смысл и воображаемое значение, так как у нас всегда есть опыт для доказательства их объективной реальности. Однако есть также узурпированные понятия, например: *счастье, судьба*, широко распространенные при почти всеобщей снисходительности, но иногда вынуждаемые ответить на вопрос *quid juris*; в последнем случае дедукция их доставляет немало затруднений, так как ни исходя из опыта, ни исходя из разума нельзя привести ни одного ясного основания, которое объясняло бы право пользования ими.

Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого знания, некоторые предназначены также для чистого априорного применения (совершенно независимо от всякого опыта), и это право их в каждом случае нуждается в дедукции, так как эмпирические доказательства правомерности такого применения недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, которых они ведь не получают ни из какого опыта. Поэтому объяснение того, каким образом понятия могут аргюгi относиться к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* понятий и отличаю ее от *эмпирической* дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретаетсa благодаря опыту и размышлению о нем, а потому касается не правомерности, а лишь факта, благодаря которому мы усвоили понятие.

У нас есть уже два совершенно различных вида понятий, согласных, однако, друг с другом в том, что они относятся к предметам совершенно аргюгi, а именно понятия пространства и времени как формы чувственности, а также категории как понятия рассудка. Было бы совершенно напрасным трудом пытаться дать их эмпирическую дедукцию, так как их отличительная черта состоит именно в том, что они относятся к своим предметам, ничего не заимствуя из опыта для представления о них.

Поэтому если дедукция их необходима, то она всегда должна быть трансцендентальной.

Впрочем, для этих понятий, как для всякого знания, можно отыскать если не принцип их возможности, то все же случайные причины их возникновения в опыте; тогда впечатления, получаемые от чувств, дают первый повод к раскрытию всей познавательной способности в отношении их и к осуществлению опыта, содержащего два весьма разнородных элемента, а именно *материю* для познания, исходящего из чувств, и некоторую *форму* для упорядочения ее, исходящего из внутреннего источника чистого созерцания и мышления, которые приходят в действие и производят понятия при наличии чувственного материала. Такое прослеживание первых попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятий к общим понятиям приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути. Однако таким способом никогда нельзя осуществить *дедукцию* чистых априорных понятий: она вовсе не лежит на этом пути, так как априорные понятия в отношении своего будущего применения, которое должно быть совершенно независимым от опыта, обязаны предъявить совсем иное метрическое свидетельство, чем происхождение из опыта. Эту

попытку делать выводы из физиологических данных, которая, собственно говоря, вовсе не может называться дедукцией, так как она касается *quaestionem facti*, я буду поэтому называть объяснением *обладания* чистым знанием. Таким образом, ясно, что возможна только трансцендентальная, а не эмпирическая дедукция чистого знания и что эмпирическая дедукция чистых априорных понятий — это тщетная попытка, которую могут предпринять лишь люди, совершенно не понимающие особой природы этих знаний.

Однако, если даже и допустить, что единственно возможная дедукция чистых априорных знаний имеет трансцендентальный характер, тем не менее отсюда еще не становится ясным, что она столь уж необходима. Выше мы с помощью трансцендентальной дедукции проследили понятия пространства и времени вплоть до их источников и объяснили и определили их объективную априорную значимость. Тем не менее геометрия идет своим верным путем чисто априорных знаний, вовсе не нуждаясь в том, чтобы философия засвидетельствовала чистоту и закономерность происхождения основного ее понятия — понятия пространства. Но понятие пространства в этой науке применяется лишь к внешнему чувственно воспринимаемому миру:

пространство есть чистая форма созерцания его, в которой, следовательно, всякое геометрическое познание как основанное на априорном созерцании имеет свою очевидность и в которой предметы даны в созерцании а priori (что касается формы) посредством самого познания. Но когда мы доходим до *чистых рассудочных понятий*, неизбежно появляется потребность искать трансцендентальную дедукцию не только их самих, но также и пространства, так как они говорят о предметах с помощью предикатов чистого априорного мышления, а не созерцания и чувственности; поэтому они относятся ко всем предметам без всяких условий чувственности, и так как не основываются на опыте, то не могут указать и в априорном созерцании никакого объекта, на котором они основывали бы свой синтез до всякого опыта; поэтому они не только возбуждают подозрения относительно объективной значимости и границ своего применения, но и делают также двусмысленным вышеупомянутое *понятие пространства* тем, что склонны применять его вне условий чувственного созерцания, поэтому и выше необходима была трансцендентальная дедукция его. Итак, прежде чем сделать хотя бы один шаг в области чистого разума, читатель должен убедиться в настоятельной необходимости такой трансцендентальной дедукции, так как в

противном случае он будет действовать слепо и, много проблуждав, вынужден будет вернуться к тому же состоянию неведения, с которого начал. Он должен также заранее ясно представить себе неизбежные трудности, чтобы не жаловаться на неясность там, где сам исследуемый предмет глубоко сокрыт, или чтобы устранение препятствий не утомило его слишком рано, так как перед ним стоит дилемма — или довести это критическое исследование до конца, или совсем отказаться от всяких притязаний на, знания чистого разума как от самой излюбленной [философами] области, а именно от того, что выходит за пределы всякого возможного опыта.

Исследуя выше понятия пространства и времени, нетрудно было дать понять, каким образом они, будучи априорными знаниями, тем не менее необходимо должны относиться к предметам и делают возможным синтетическое знание о них независимо от всякого опыта. В самом деле, так как предмет может являться нам, т. е. быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью таких чистых форм чувственности, то пространство и время суть чистые созерцания, а ргіогі содержащие условие возможности предметов как явлений, и синтез в пространстве и времени имеет объективную значимость.

Категории же рассудка вовсе не представляют

нам условий, при которых предметы даются в созерцании; стало быть, предметы могут, несомненно, являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка, и, следовательно, рассудок а priori не содержит условий [их]. Поэтому здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно каким образом получается, что *субъективные условия мышления имеют объективную значимость*, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов; ведь без функций рассудка могут быть даны в созерцании явления. Возьмем, например, понятие причины, означающее особый вид синтеза, когда за некоторым *A* полагается, согласно определенному правилу, совершенно отличное от него *B*. А priori еще не ясно, почему явления должны содержать в себе нечто подобное (ведь опыт нельзя приводить в качестве доказательства, так как доказательству подлежит объективная значимость этого априорного понятия), и потому а priori возникает сомнение, не есть ли это понятие совершенно пустое и не имеющее среди явлений ни одного [соответствующего ему] предмета; ведь ясно, что предметы чувственного созерцания должны сообразоваться с формальными условиями чувственности, а priori заложенными в нашей душе, в противном случае они не будут предметами для нас; но сделать вывод, что они, кроме того, должны

сообразоваться также с условиями, в которых рассудок нуждается для синтетического единства мышления, уже не так легко. Ведь явления могли бы быть такими, что рассудок не нашел бы их сообразными с условиями своего единства, и тогда все находилось бы в хаотическом смешении до такой степени, что, например, в последовательном ряду явлений не было бы ничего, что давало бы нам правило синтеза и, стало быть, соответствовало бы понятию причины и действия, так что это понятие было бы совершенно пустым, ничтожным и лишенным значения. Тем не менее явления доставляли бы нашему созерцанию предметы, так как созерцание вовсе не нуждается в функциях мышления.

Казалось бы, легко отделаться от подобного трудного исследования, ссылаясь на то, что опыт постоянно доставляет примеры такой правильной последовательности явлений, дающие достаточно оснований отвлечь от них понятие причины и тем самым подтвердить объективную значимость его. Однако здесь упускают из виду, что таким путем понятие причины вовсе не может возникнуть: оно или должно быть обосновано в рассудке совершенно а priori, или должно быть совсем отброшено как чистый вымысел. В самом деле, это понятие непременно требует, чтобы нечто (*A*) было таким, чтобы из него *необходимо* и *по*

безусловно всеобщему правилу следовало нечто другое (В). Явления дают, конечно, много случаев для установления правила, согласно которому нечто обыкновенно происходит, однако они никогда не доказывают, что следствие вытекает с *необходимостью*; поэтому синтез причины и действия обладает таким достоинством, которого никак нельзя выразить эмпирически: оно состоит в том, что действие не просто присоединяется к причине, а полагается причиной и следует из нее. Строгая всеобщность правил также не может быть свойством эмпирических правил, которые приобретают с помощью индукции только сравнительную всеобщность, т. е. широкую применимость. Применение же чистых рассудочных понятий совершенно изменилось бы, если бы они рассматривались только как эмпирические порождения.

§ 14. Переход к трансцендентальной дедукции категорий

Возможны лишь два случая, при которых синтетическое представление и его предметы могут сообразоваться, необходимым образом относиться друг к другу и как бы встречаться друг с другом: если предмет делает возможным представление или если представление делает возможным предмет. В

первом случае это отношение имеет лишь эмпирический характер, и представление никоим образом не может быть априорным. Таковы явления, поскольку речь идет о том, что в них принадлежит к ощущениям. Во втором же случае, хотя представление само по себе не создает своего предмета *в смысле [его] существования* (так как мы не говорим здесь о причинности представления при посредстве воли), тем не менее оно а priori определяет предмет, если только с его помощью можно *познать* нечто как *предмет*. Есть два условия, при которых единственно возможно познание предмета: во-первых, *созерцание*, посредством которого предмет дается, однако только как явление; во-вторых, *понятие*, посредством которого предмет, соответствующий этому созерцанию, мыслится. Из сказанного выше, однако, ясно, что первое условие, т. е. то условие, при котором единственно можно созерцать предметы, в действительности а priori составляет в душе основу объектов, что касается их формы. Следовательно, все явления необходимо согласуются с этим формальным условием чувственности, так как они лишь при нем могут являться, т. е. быть эмпирически созерцаемыми и данными. Теперь возникает вопрос, не предшествуют ли также априорные понятия как условия, единственно при которых нечто, хотя и не

созерцается, тем не менее мыслится как предмет вообще; ведь в таком случае всякое эмпирическое знание о предметах необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, так как без допущения таких понятий ничто не может быть *объектом опыта*. И действительно, всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете, который дан в созерцании или является в нем; поэтому в основе всякого опытного знания лежат понятия о предметах вообще как априорные условия; следовательно, объективная значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством них. В таком случае они необходимо и а priori относятся к предметам опыта, так как только с их помощью можно мыслить какой-нибудь предмет опыта вообще.

Итак, трансцендентальная дедукция всех априорных понятий содержит следующий принцип, на который должно быть направлено все исследование: априорные понятия следует признать априорными условиями возможности опыта (будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, или возможности мышления). Понятия, служащие объективными основаниями возможности опыта, именно поэтому необходимы.

Но развитие опыта, в котором они встречаются, есть не дедукция их (а только иллюстрация), иначе они были бы при этом случайны. Без только что указанного первоначального отношения к возможному опыту, в котором являются все предметы знания, отношение этих понятий к какому бы то ни было объекту вовсе нельзя было бы понять.

Знаменитый Локк не обратил внимания на этот вопрос и, встречая чистые рассудочные понятия в опыте, выводил их из опыта; при этом он был настолько *непоследователен*, что отваживался с этими понятиями пускаться в область знаний, выходящих далеко за пределы всякого опыта. Давид Юм признал, что для осуществления этого необходимо, чтобы указанные понятия имели априорное происхождение. Но так как он не мог объяснить как это возможно, что рассудок должен мыслить необходимо связанными в предмете понятия, сами по себе не связанные в рассудке, и не натолкнулся на мысль, что вполне вероятно, что рассудок с помощью этих понятий сам может быть творцом опыта, в котором находятся его предметы, — то он вынужден был выводить эти понятия из опыта (а именно из *привычки*, т. е. из субъективной необходимости, которая возникает в опыте вследствие частой ассоциации и которая в конце концов ошибочно принимается за

объективную необходимость). Однако, придя к этим взглядам, Юм был вполне последователен в том смысле, что признал невозможным выходить за пределы опыта с этими понятиями и возникшими благодаря им основоположениями. Тем не менее эмпирическая дедукция, которой увлеклись оба указанных философа, не согласуется с действительностью наших априорных научных знаний, а именно с *чистой математикой* и *общим естествознанием*, и, следовательно, опровергается фактами.

Первый из этих знаменитых мужей широко раскрыл двери *мечтательности*, ибо разум, как только он имеет права на своей стороне, не может быть уже более сдерживаем в границах неопределенными восхвалениями умеренности; второй из них, полагая, что он обнаружил столь всеобщее заблуждение нашей познавательной способности, считаемое основанным на разуме знанием, целиком предался *скептицизму*. — Мы попытаемся теперь показать, нельзя ли благополучно провести человеческий разум между этими двумя подводными камнями, указать ему определенные границы и тем не менее сохранять для него открытым все поприще его целесообразной деятельности.

Но раньше я хочу предпослать еще *дефиницию категорий*. Они — понятия о предмете

вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* суждения. Так, функция категорического суждения была отношением субъекта к предикату, например в суждении *все тела делимы*. Но в отношении чисто логического применения рассудка осталось неопределенным, какому из двух данных понятий нужно дать функцию субъекта и какому из них функцию предиката; ведь можно сказать также *некое делимое есть тело*. Но посредством категории субстанции, если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как один только предикат. То же самое можно сказать и о всех остальных категориях.

Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий

§ 15. О возможности связи вообще

Многообразное [содержание] представлений может быть дано только в чувственном созерцании, т. е. в созерцании, которое есть не что иное, как восприимчивость, и форма его может а priori

заключаться в нашей способности представления, будучи, однако, лишь способом, которым подвергается воздействию субъект. Но *связь* (*conjunctio*) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая *связь* — сознаем ли мы ее или нет, будет ли она *связью* многообразного в созерцании или в различных понятиях, и будет ли созерцание чувственным или нечувственным — есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности. Не трудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно иметь одинаковую значимость для всякой *связи* и что разложение (*анализ*), которое, по-видимому, противоположно ей, всегда тем не менее предполагает ее; в самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и

разлагать, так как только *благодаря рассудку* нечто дается способности представления как связанное.

Но понятие связи включает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть представление о *синтетическом* единстве многообразного ³⁹. Следовательно, представление об этом единстве не может возникнуть из связи, скорее наоборот, оно делает возможным понятие связи прежде всего вследствие того, что присоединяется к представлению о многообразном. Это единство, а priori предшествующее всем понятиям связи, не есть упомянутая выше категория единства (§ 10), так как все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится связь, стало быть, единство данных понятий. Следовательно, категория уже предполагает связь. Поэтому мы должны искать это единство (как качественное, § 12) еще выше, а именно в том, в

³⁹ Тождественны ли сами представления и может ли поэтому одно представление мыслиться аналитически посредством другого, мы здесь не рассматриваем. Если только речь идет о многообразном, то осознание одного представления все же следует отличить от осознания другого, и здесь речь идет только о синтезе этого (возможного) осознания.

чем содержится само основание единства различных понятий в суждениях, стало быть, основание возможности рассудка даже в его логическом применении.

§ 16. О первоначально-синтетическом единстве апперцепции

Должно быть *возможно*, чтобы [суждение] *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня оно было бы ничем. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно,

это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не сознавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они *могут* находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне. Из этой первоначальной связи можно сделать много выводов.

Во-первых, это всеобщее тождество апперцепции данного в созерцании многообразного включает в себе синтез представлений и возможно только благодаря осознанию этого синтеза. В самом деле, эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрозненно и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое

представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез. Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*; иными словами, *аналитическое единство апперцепции* возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического единства апперцепции*⁴⁰. Вот почему мысль, что

⁴⁰ Аналитическое единство сознания присуще всем общим понятиям, как таковым; например, если я мыслю красное вообще, то этим я представляю себе свойство, которое (как признак) может в чем-то оказаться или может быть связано с другими представлениями; следовательно, я могу себе представить аналитическое единство только в силу мыслимого раньше возможного синтетического единства. Представление, которое должно мыслиться как общее различным [другим представлениям], рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще нечто иное; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*. Таким образом, синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок.

все представления, данные в созерцании, в совокупности принадлежат *мне*, означает, что я соединяю их в одном самосознании или по крайней мере могу соединить их в нем, и хотя сама эта мысль еще не есть осознание *синтеза* представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только в силу того, что я могу постичь многообразное [содержание] представлений в одном сознании, я называю все их *моими* представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное *Я* (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений. Итак, синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует всему *моему* определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании.

Этот принцип необходимого единства

апперцепции сам, правда, имеет характер тождественного, т. е. представляет собой аналитическое положение, но тем не менее он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, и без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания. В самом деле, *Я* как простое представление еще не дает ничего многообразного; многообразное может быть дано только в отличном от *Я* созерцании, и его можно мыслить в одном сознании благодаря связи. Рассудок, в котором самосознанием было бы дано также и все многообразное, был бы *созерцающим* рассудком; между тем наш рассудок может только *мыслить*, а созерцания он должен получать из чувств. Итак, я сознаю свое тождественное *Я* (Selbst) в отношении многообразного [содержания] представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю *своими* представлениями, составляющими одно представление. Но это значит, что я а priori сознаю необходимый синтез их, называемый первоначальным синтетическим единством апперцепции, которой подчинены все данные мне представления, причем именно синтез должен подчинять их ей.

§ 17. Основоположение о синтетическом единстве апперцепции есть высший принцип всякого применения рассудка

Высшее основоположение о возможности всякого созерцания в его отношении к чувственности гласит в соответствии с трансцендентальной эстетикой, что все многообразное в созерцаниях подчинено формальным условиям пространства и времени. В отношении же к рассудку высшее основоположение о возможности созерцания гласит, что все многообразное в них подчинено условиям первоначально-синтетического единства апперцепции⁴¹. Все многообразные представления созерцания подчинены первому из этих основоположений, поскольку они нам *даны*, и

⁴¹ Пространство, время и все части их суть созерцания, следовательно, единичные представления, содержащие в себе многообразное (см. трансцендентальную эстетику); стало быть, они суть не просто понятия, благодаря которым одно и то же сознание содержится во многих представлениях; напротив, благодаря им многие представления содержатся в одном и том же сознании, стало быть, они сложны, и, следовательно, единство сознания существует в них как синтетическое, но все же первоначальное. Эта единичность их очень важна в применении (см. § 25).

второму, поскольку они должны иметь возможность быть *связанными* в одном сознании, так как без этой связи через них ничто нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные представления не имели бы общего акта апперцепции *я мыслю* и в силу этого не связывались бы в одном самосознании.

Рассудок есть, вообще говоря, способность к *знаниям*. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. *Объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка.

Итак, основоположение о первоначальном *синтетическом* единстве апперцепции есть первое чистое рассудочное познание, на нем основывается все дальнейшее применение рассудка; оно вместе с тем совершенно не зависит ни от каких условий чувственного созерцания. Так, пространство, чистая форма внешнего чувственного созерцания, вовсе еще не есть знание; оно а priori доставляет только многообразное в созерцании для возможного

знания. А для того чтобы познать что-то в пространстве, например линию, я должен *провести* ее, стало быть, синтетически осуществить определенную связь данного многообразного, так что единство этого действия есть вместе с тем единство сознания (в понятии линии), и только благодаря этому познается объект (определенное пространство). Синтетическое единство сознания есть, следовательно, объективное условие всякого познания; не только я сам нуждаюсь в нем для познания объекта, но и всякое созерцание, для того *чтобы стать для меня объектом*, должно подчиняться этому условию, так как иным путем и без этого синтеза многообразное не объединилось бы в одном сознании.

Это последнее положение, как сказано, само имеет аналитический характер, хотя оно и делает синтетическое единство условием всякого мышления; в самом деле, в нем речь идет лишь о том, что все *мои* представления в любом данном созерцании должны быть подчинены условию, лишь при котором я могу причислять их как *свои* представления к тождественному Я и потому могу объединять их посредством общего выражения я *мыслю* как синтетически связанные в одной апперцепции.

Однако это основоположение есть принцип не для всякого вообще возможного рассудка, а только

для того рассудка, благодаря чистой апперцепции которого в представлении *я существую* еще не дано ничего многообразного. Рассудок, благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразное в созерцании, рассудок, благодаря представлению которого существовали бы также объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразного для единства сознания, между тем как человеческий рассудок, который только мыслит, но не созерцает, нуждается в этом акте. Но для человеческого рассудка этот принцип неизбежно есть первое основоположение, так что человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо другом возможном рассудке, который сам созерцал бы или хотя и обладал бы чувственным созерцанием, но иного рода, чем созерцания, лежащие в основе пространства и времени.

§ 18. Что такое объективное единство самосознания

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется *объективным*, и его следует отличать от *субъективного единства* сознания, представляющего собой *определение*

внутреннего чувства, посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи. Могу ли я эмпирически сознать многообразное как одновременно существующее или последовательное — это зависит от обстоятельств или эмпирических условий. Поэтому эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений само есть явление и совершенно случайно. Чистая же форма созерцания во времени, просто как созерцание вообще, содержащее в себе данное многообразное, подчинена первоначальному единству сознания только потому, что многообразное в созерцании необходимо относится к одному и тому же *я мыслю*; следовательно, она подчинена первоначальному единству сознания посредством чистого синтеза рассудка, а *prōter* лежащего в основе эмпирического синтеза. Только это первоначальное единство имеет объективную значимость, между тем как эмпирическое единство апперцепции, которого мы здесь не рассматриваем и которое к тому же представляет собой лишь нечто производное от первого единства при данных конкретных условиях, имеет лишь субъективную значимость. Один соединяет представление о том или ином слове с одной вещью, а другой — с другой; при этом единство сознания в том, что имеет эмпирический характер, не необходимо и не

имеет всеобщей значимости в отношении того, что дано.

§ 19. Логическая форма всех суждений состоит в объективном единстве апперцепции содержащихся в них понятий

Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями. Не вступая здесь в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из нее возникли многие тяжелые последствия для логики), состоящей в том, что она годится разве только для категорических⁴², но не

⁴² Пространное учение о четырех фигурах силлогизма касается только категорических умозаключений, и, хотя оно есть не более как искусство подставлять в скрытой форме непосредственные заключения (*consequentiae immediatae*) под посылки чистого умозаключения [по первой фигуре] я таким образом создавать видимость существования большего количества способов умозаключения, чем сколько их дано в первой фигуре, тем не менее оно не достигло бы еще вследствие этого большого успеха, если бы ему не удалось придать исключительное значение категорическим суждениям как таким суждениям, к которым должны быть относимы все остальные суждения, что, однако, согласно сказанному в § 9, ложно.

для гипотетических и разделительных суждений (так как они содержат в себе не отношение между понятиями, а отношение между суждениями), я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это *отношение*.

Исследуя более тщательно отношение между знаниями, данными в каждом суждении, и отличая это отношение как принадлежащее рассудку от отношения, сообразного с законами репродуктивной способности воображения (и имеющего только субъективную значимость), я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному единству* апперцепции. Связка *есть* имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Им обозначается отношение представлений к первоначальной апперцепции и ее *необходимое единство*, хотя бы само суждение и было эмпирическим, стало быть, случайным, как, например, суждение *тела имеют тяжесть*. Этим я не хочу сказать, будто эти представления *необходимо* принадлежат друг к другу в эмпирическом созерцании, а хочу сказать, что они принадлежат друг к другу *благодаря необходимому единству* апперцепции в синтезе созерцаний, т. е. согласно принципам объективного определения всех представлений, поскольку из них может

возникнуть знание, а все эти принципы вытекают из основоположения о трансцендентальном единстве апперцепции. Только благодаря этому из указанного отношения возникает суждение, т. е. отношение, имеющее *объективную значимость* и достаточно отличающееся от отношения этих же представлений, которое имело бы только субъективную значимость, например, согласно законам ассоциации. По законам ассоциации я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т. е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только (как бы часто это ни повторялось) в восприятии.

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

Многообразное, данное в чувственном созерцании, необходимо подчинено первоначальному синтетическому единству апперцепции, потому что только через него возможно *единство* созерцания (§ 17). Но то действие рассудка, которым многообразное в

данных представлениях (все равно, будут ли они созерцаниями или понятиями) подводится под апперцепцию вообще, есть логическая функция суждений (§ 19). Следовательно, всякое многообразное, поскольку оно дано в едином эмпирическом созерцании, *определено* в отношении одной из логических функций суждения, благодаря которой именно оно и приводится к единому сознанию вообще. *Категории* же суть не что иное, как именно эти функции суждения, поскольку многообразное в данном созерцании определено в отношении их (§ 10). Следовательно, и многообразное во всяком данном созерцании необходимо подчинено категориям.

§ 21. Примечание

Многообразное, содержащееся в созерцании, которое я называю моим, представляется посредством синтеза рассудка как принадлежащее к *необходимому* единству самосознания, и это происходит благодаря категории⁴³. Следовательно,

⁴³ Доказательство этого основывается на представляемом единстве созерцания, посредством которого дается предмет и которое всегда включает в себе синтез многообразного, данного для созерцания, и уже содержит в себе отношение

категория показывает, что эмпирическое сознание многообразного, данного в едином созерцании, точно так же подчинено чистому самосознанию а priori, как эмпирическое созерцание подчинено чистому чувственному созерцанию, которое также существует а priori. — В вышеприведенном положении дано, следовательно, начало *дедукции* чистых рассудочных понятий, в которой ввиду того, что категории возникают только в рассудке *независимо от чувственности*, я должен еще отвлечься от того, каким способом многообразное дается для эмпирического созерцания, и обращать внимание только на единство, которое привносится в созерцание рассудком посредством категории. На основании того способа, каким эмпирическое созерцание дается в чувственности, в дальнейшем (§ 26) будет показано, что единство его есть не что иное, как то единство, которое категория предписывает, согласно предыдущему § 20, многообразному в данном созерцании вообще; таким образом будет объяснена априорная значимость категорий в отношении всех предметов наших чувств и, следовательно, только тогда будет полностью достигнута цель дедукции.

Однако от одного обстоятельства я не мог все же отвлечься в вышеприведенном доказательстве, а

этого многообразного к единству апперцепции.

именно от того, что многообразное для созерцания должно быть *дано* еще до синтеза рассудка и независимо от этого синтеза; но как — это остается здесь неопределенным. В самом деле, если бы я мыслил себе рассудок, который сам созерцал бы (как, например, божественный рассудок, который не представлял бы данные предметы, а давал бы или производил бы их своими представлениями), то категории в отношении такого знания не имели бы никакого значения. Они суть лишь правила для такого рассудка, вся способность которого состоит в мышлении, т. е. в действии, которым синтез многообразного, данного ему в созерцании со стороны, приводит к единству апперцепции, так что этот рассудок сам по себе ничего не *познает*, а только связывает и располагает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект. Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он а priori осуществляет единство апперцепции только посредством категорий и только при помощи таких-то видов и такого-то числа их, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания.

§ 22. Категория не имеет никакого иного применения для познания вещей, кроме применения к предметам опыта

Мыслить себе предмет и *познавать* предмет не есть, следовательно, одно и то же. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств. Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и время), или эмпирическое созерцание того, что через ощущение представляется в пространстве и времени непосредственно как действительное. Через определение чистого созерцания мы можем

получить априорные знания о предметах (в математике), но только по их форме, как о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным. Следовательно, все математические понятия сами по себе не знания, если только не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания. Но *в пространстве и времени вещи* даются лишь постольку, постольку они суть восприятия (представления, сопровождающиеся ощущениями), стало быть, посредством эмпирических представлений. Следовательно, чистые рассудочные понятия, даже если они а priori применены к созерцаниям (как в математике), дают знание лишь постольку, постольку эти созерцания и, значит, рассудочные понятия посредством них могут быть применены к эмпирическим созерцаниям. Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам знание о вещах только через их возможное применение к *эмпирическому созерцанию*, т. е. служат только для возможности *эмпирического знания*, которое называется *опытом*. Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь постольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта.