

К 300-ЛЕТИЮ И. КАНТА

DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.1.1-11-28

УДК 091

«Критика чистого разума» И. Канта: источники исторического влияния и особенности дискурса

Розин Вадим Маркович,

доктор философских наук, профессор,

главный научный сотрудник Института философии РАН,

Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

ORCID: 0000-0002-4025-2734

rozinvm@gmail.com

Аннотация

В статье представлен опыт методологической и культурно-исторической реконструкции одного из главных произведений И. Канта «Критика чистого разума». Намечены проблемы, связанные с затруднениями понимания этого произведения: что собой представляет общий замысел «Критики чистого разума», как понимать разум, разные источники познания, вещи в себе, наконец, сочетание рациональных и сакральных аргументов. Автор показывает, что Кант опирается на картины реальности Аристотеля и Николая Кузанского, переосмысляя их, а также анализирует работы Галилея, позволившие ему вынести убеждение о приоритете априорных представлений. Формулируется гипотеза о том, что Кант понимал разум культурологически, идя вслед за просветителями. Намечены основные стратегии мысли, с помощью которых Кант создает «Критику чистого разума», при этом его представления сравниваются с взглядами Аристотеля и Кузанца. К ним относятся, во-первых, переосмысление трансцендентальных представлений: не подобия и математика, как у Кузанца, а продумывание условий мыслимости, рефлексия оснований познания (это и есть критика разума). Во-вторых, рассматривается введение Кантом схематизмов мышления как объясняющих связь априорных представлений с созерцаниями. В-третьих, отмечено особое истолкование Кантом рассудка и разума, позволяющее включить в них правила, категории и идеи. В-четвертых, отмечено проецирование переосмысленных способов мышления философов на разум (например, Кант переносит на разум способность построения системы научных знаний, заимствованную им у Кондильяка). В-пятых, рассмотрено выяснение условий мыслимости. Они позволили Канту нащупать разум как целое и выяснить условие созерцания и действия рассудка. Ими, по Канту, оказывается «самосознание», или представление о «синтетическом единстве апперцепции».

Ключевые слова: разум, мышление, реконструкция, математика, естествознание, личность, философ, произведение, система, подход.

“Critique of Pure Reason” by I. Kant: Sources of Historical Influence and Features of Discourse

Vadim Rozin,

Dr. Sc. (Philosophy), Professor,

Chief Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,

12 Goncharnaya Street, Bldg. 1, Moscow, 109240, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-4025-2734

rozinvm@gmail.com

Abstract

The article presents the experience of methodological and cultural-historical reconstruction of one of the main works of I. Kant “Critique of Pure Reason”. The author outlines the problems associated with difficulties in understanding this work: what is the general idea of “Critique of Pure Reason”, how to understand reason, different sources of knowledge, things in themselves, and finally, a combination of rational and sacred arguments. The author shows that Kant relies on the pictures of reality of Aristotle and Nicholas of Cusa, rethinking them, and also analyzes the works of Galileo, which made it possible to make a conviction in the priority of a priori ideas. A hypothesis is formulated about how Kant understood the mind: culturally, following the Enlightenment. The main strategies of thought are outlined, with the help of which Kant creates “Critique of Pure Reason”, while his ideas are compared with the views of Aristotle and Nicholas of Cusa. These include: rethinking transcendental ideas (not similarities and mathematics like those of Nicholas of Cusa), but thinking through the conditions of conceivability, reflection of the foundations of knowledge (this is the critique of reason); the introduction of schematisms of thinking, as explaining the connection between a priori ideas and intuitions; a special interpretation of mind and reason, allowing them to include rules, categories and ideas; projection of the rethought ways of thinking of philosophers onto the mind (for example, Kant transfers to the mind the ability to build a system of scientific knowledge, which he borrowed from E.B. de Condillac); elucidation of the conditions of conceivability, they allowed Kant to find the mind as a whole and to find out the condition of contemplation and action of the mind (according to Kant, these are “self-consciousness” or the idea of the “synthetic unity of apperception”).

Keywords: mind, thinking, reconstruction, mathematics, natural science, personality, philosopher, work, system, approach.

Библиографическое описание для цитирования:

Розин В.М. «Критика чистого разума» И. Канта: источники исторического влияния и особенности дискурса // Идеи и идеалы. – 2024. – Т. 16, № 1, ч. 1. – С. 11–28. – DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.1.1-11-28.

Rozin V. “Critique of Pure Reason” by I. Kant: Sources of Historical Influence and Features of Discourse. *Ideji i idealy = Ideas and Ideals*, 2024, vol. 16, iss. 1, pt. 1, pp. 11–28. DOI: 10.17212/2075-0862-2024-16.1.1-11-28.

Понимание гения, тем более гениального философа, дело непростое. Что значит понять произведение типа «Критики чистого разума»? Думаю, это означает следующее: во-первых, сформулировать в виде проблем свое непонимание такого произведения, во-вторых, наметить решение этих проблем в собственной системе взглядов. Что мне непонятно в «Критике чистого разума»? Много чего, но всё же главные вопросы такие. Кант, преодолевая подходы Лейбница и Локка, пишет о двух источниках познания – чувственном восприятии и априорных представлениях. «Всякий опыт, – читаем мы в “Критике чистого разума”, – 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» [6, с. 188].

Одним словом, Лейбниц *интеллектуализировал* явления подобно тому, как Локк в своей системе *ноогонии* сенсифицировал (если так можно выразиться) все рассудочные понятия, считая их лишь эмпирическими или отвлеченными рефлексивными понятиями. Вместо того чтобы видеть в рассудке и чувственности два совершенно разных источника представлений, которые, однако, только в *сочетании* друг с другом могут давать объективно значимые суждения о вещах, каждый из этих великих философов ратовал лишь за один из источников познания, относящийся, по их мнению, непосредственно к вещам в себе, а другой источник считал или запутывающим, или приводящим в порядок представления первого» [6, с. 321].

Если это два совершенно разных источника представлений, то каким образом они могут сочетаться и давать истинное знание? Кроме того, это открытие самого Канта, или оно им было заимствовано у других мыслителей?

Второе недоумение относится к своего рода диалектической трактовке Кантом вещи в себе, рассудка и разума: их смыслы неоднозначны, задаются определениями, которые содержательно выглядят как несовпадающие или даже противоположные. Вещь в себе – источник знания, и в то же время мы о ней ничего не можем сказать (она не «является» и, следовательно, вроде бы «непознаваема»). Рассудок и разум выглядят как способности индивида, отображаются на науку и философию, задаются в том числе через нормы мышления (правила, категории, идеи), понимаются также и как составляющие самого разума (разум направляет рассудок).

«Мы можем, – пишет Кант, – познавать предмет не как вещь в себе, а лишь постольку, поскольку он объект чувственного созерцания, то есть как явление». При этом, поясняет он, «у нас всегда остается возможность если и не *познавать*, то, по крайней мере, *мыслить* эти предметы также как вещи в себе. Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явление существует без того, что является» [6, с. 93].

«Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам ... подобно тому как мы назвали чистые рассудочные понятия категориями, мы обозначим новым термином также и понятия разума, а именно назовем их трансцендентальными идеями» [6, с. 342, 348–349].

Разум «никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком ... применение разума только регулятивное, и цель его – вносить насколько возможно единство в частные знания» [6, с. 342, 555].

Третий вопрос касается типа рациональности, которого Кант придерживается. С одной стороны, он вроде бы мыслит рационально (научно), но с другой – прибегает к сакральным представлениям. Например, осторожно (употребляя выражение «как если бы», «прообраз») отождествляет разум с Творцом. «*Как если бы* совокупность всех явлений (сам чувственно воспринимаемый мир) имела вне своего объема одно высшее и вседовлеющее основание, а именно как бы самостоятельный, первоначальный и творческий разум, в отношении к которому мы направляем все эмпирическое применение *нашего* разума в его наибольшей широте так, *как если бы* сами предметы возникли из этого прообраза всякого разума» [6, с. 572]).

Наконец, хотелось бы понять общий замысел построения «Критики чистого разума». Почему именно критика и метафизика, а не новая концепция философии, в каком смысле разум чистый? Начнем именно с последней проблемы – с уяснения общего замысла.

Кант довольно ясно обрисовал замысел построения своего произведения. «Я полагал бы, – пишет он, – что пример математики и естествознания, которые благодаря быстро совершившейся в них революции стали тем, что они есть в настоящее время, достаточно замечательны, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благоприятной, и чтобы, по крайней мере, попытаться подражать им ... 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 ... 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 самими» [6, с. 87–88].

Итак, нужно последовать «примеру математики и естествознания», но что Кант в этих примерах увидел? Ну, во-первых, он смог выйти на гипотезу о приоритете априорных форм (понятий) над чувственными (над простым опытом и наблюдениями). «Но свет, – пишет Кант, – открылся тому, кто первый 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» [6, с. 84–85].

Действительно, анализ работы Галилея «Беседы», которую Кант знал и продумывал, показывает, что Галилей, исследуя свободное падение тел, сформулировал ряд положений, полученных не из наблюдений и точных измерений, а исходя из других соображений. Галилей просто предположил гипотезу о том, что траектория летящего снаряда представляет собой параболу (из опыта такое знание в то время получить было невозможно). Утверждение, что скорость падающего тела растет равномерно, следовало не из наблюдений (да и как такое можно увидеть?), а в силу того, что для изображения свободного падения тел Галилей заимствует у средневекового логика Николая Орема модель прямоугольного треугольника¹. Положение о том, что для равномерного движения не нужна сила, что она тратится только на изменение скорости (увеличение или уменьшение ее), следовало из того же оремовского треугольника. Действительно, вес падающего тела не менялся, а скорость падения росла, в результате приходилось отвергнуть утверждение Аристотеля, что без контакта и силы движение невозможно, и считать, что в данном случае сила расходуется только на увеличение скорости; если бы движение было равномерным, оно бы продолжалось бесконечно без всякой силы (как стали потом говорить, «по инерции»). Из оремовского треугольника следовало и положение о том, что все тела должны падать с одинаковой скоростью, поскольку в данной модели было всего два параметра – время и скорость, а параметр веса отсутствовал. Хотя положение о том, что «... причина различной скорости падения тел различного веса не заключает-

¹ В этой модели отрезки внутри прямоугольного треугольника, параллельные его высоте, изображали скорости движения, а основание треугольника – время движения или же пройденный путь; поскольку треугольник прямоугольный, приходилось предположить, что скорость падающего тела растет равномерно.

ся в самом их весе, а обуславливается внешними причинами – главным образом, сопротивлением среды», Галилей получил, обобщая опытные наблюдения, гипотеза «если бы устранить сопротивление среды, то все тела падали бы с одинаковой скоростью» представляла собой чистое предположение (см. подробнее [12, с. 121–132]).

Как видим, Галилей убедил Канта в том, что знания о вещах (природе) получаются не из наблюдений. Точнее, наблюдения имеют место быть, но не они главное в процессе познания. Знания получаются на основе математических соображений и логических аргументов (предположений); и то и другое Кант отнес к априорным представлениям.

Из работы Галилея можно было вынести еще одно представление: познание начинается с чувственного восприятия, которое еще не открывает сущность изучаемого явления, однако заканчивается познание получением истинного знания, показывающего, что исходное понимание явления и понимание, полученное в результате познания, не совпадают. На это указывали логика исследования Галилея и эксперимент. Только эксперимент (особенно опыты Торричелли, ученика Галилея) позволил окончательно утвердиться в положении, что *все тела, независимо от веса, падают с одинаковой скоростью*. Если начальные наблюдения скорее подтверждали закон, установленный Аристотелем (*скорость падающего тела пропорционально его весу*), то галилеевский эксперимент показывал другое. Осмысля различие знаний о познаваемых вещах вначале, где скорее имело место наблюдение, и в конце исследования, когда в рамках эксперимента обычная природа приводилась в соответствие с ее математическим описанием, Кант, вероятно, и выходит на различие просто вещей (явлений) и вещей в себе.

Интересно, что для Галилея, вероятно, не было проблемы уяснения природы и обусловленности своего познания, он был уверен, что таким источником выступает математика. «Но если человеческое понимание рассматривать интенсивно, и коль скоро под интенсивностью разумеют совершенное понимание некоторых суждений, то я говорю, что человеческий интеллект действительно понимает некоторые из этих суждений совершенно и что в них он обретает ту же степень достоверности, какую имеет сама Природа. К этим суждениям принадлежат только математические науки, а именно геометрия и арифметика, в которых божественный интеллект действительно знает бесконечное число суждений, поскольку он знает все. И что касается того немногого, что действительно понимает человеческий интеллект, то я считаю, что это знание равно божественному в его объективной достоверности, поскольку здесь человеку удастся понять необходимость, выше которой не может быть никакой более высокой достоверности» [5, с. 61]. Я показываю, что такое понимание математики и познания было навеяно Николаем Кузанским [13, с. 196, 208].

Не стоит понимать дело так, что Кант переносит в философию методы естествознания, редуцируя философское мышление к мышлению математическому и естественно-научному. Нет, он понимает их различие, говоря, что «*философское* познание есть *познание разумом посредством понятий*, а математическое знание есть познание посредством *конструирования понятий*», что следование в философии математическому методу «не может дать никакой выгоды», что математика и философия «совершенно отличны друг от друга и поэтому не могут копировать методы друг у друга» [6, с. 600, 609]. Опыт математиков, Галилея и других ученых Нового времени Кант осмысляет в рамках философии, для решения собственно философских проблем.

Это не только проблема реформирования метафизики («Неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой, – пишет Кант, – давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику» [6, с. 120]), но и необходимость разрешить антиномии разума, касающиеся Бога, души и бесконечности Вселенной. Что касается проблемы уяснения источников познания, то здесь Кант критикует концепции Лейбница, Юма и Локка. Анализ «Критики чистого разума» показывает, что для Канта проблемой выступает и понимание общего строения органа знания: соотношение философии и науки, специфика математического и естественно-научного мышления, роль логических правил, понятий и категорий и др. Сложной проблемой является и определение природы разума по отношению к рассудку, но особенно по отношению к Богу. «Я не могу, – пишет Кант в предисловии ко второму изданию», – 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, добываясь 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» [7].

Каким же образом Кант разрешает эти проблемы? Чтобы это понять, стоит обратиться к концепциям Аристотеля и Николая Кузанского, судя по всему, оказавшим большое влияние на методологию и представления Канта. О влиянии идей Кузанского интересно пишет Л.В. Цыпина, говоря, что

«проекты, предложенные Кузанцем и Кантом, можно расценить как эпохальные, меняющие оптику восприятия самих познавательных процедур» [5]. На Аристотеля Кант прямо ссылается, говоря, что он, отвечая на вызовы своего времени, продолжает дело Стагирита.

Аристотель был первым философом, который в «Метафизике» вводит понятие разума в качестве *деиндивидуального* образования: это и «перводвигатель», и живое божественное существо. «Так вот от такого начала зависит мир небес и <вся> природа. И жизнь <у него> – такая, как наша – самая лучшая, <которая у нас> на малый срок... При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя ... и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам, богу – всегда, то это изумительно: если же – лучше, то еще изумительней» [1, с. 211]. В работе «О душе», напротив, речь идет о том, что мы сегодня называем индивидом, и Стагирит обсуждает отношение души к телу, а также способности индивида (ощущение, воображение, мышление). Кажется, вот перед нами схема двух источников, которые через бездну исторического времени обсуждает Кант. «Одним словом, – делает вывод Пиама Гайденко, – в основе философии Канта лежит противоположность эмпирического индивида и его сверхчувственного “я”, тела (чувственность, страдательность, пассивность) и духа (рассудок, деятельность, активность); гетерономии – определения чем-то другим, и автономии – самоопределения» [4, с. 81].

Но подобный вывод относительно Аристотеля был бы поспешным. Дело в том, что он, положив разум как деиндивидуальное начало и душу как индивидуальное, не обсуждает, как они связаны друг с другом (можно только догадываться, что индивид в лице философа следует разуму, если мыслит правильно, в том числе если мыслит движения, происходящие «по природе» [12, с. 59–65]).

Кузанец, в отличие от Аристотеля, не только вводит указанные два источника познания, но и обсуждает, как они связаны. Первое, деиндивидуальное начало в его системе – Бог, второе – чувства, ум и душа человека. Связаны они отношениями управления и детерминации (Бог направляет ум, но при условии, что чувства доставляют душе эмпирический материал, причем работа ума представляет собой «концепирование»). «Итак, – говорит Кузанец устами своего героя “Простеца”, – наименования даются благодаря движению рассудка. Именно рассудок движется вокруг вещей, падающих под ощущение, и производит их различение, согласование и разделение, так что в рассудке нет ничего, чего раньше не было в ощущении. ... Подобно тому, как зрительная способность души не может получить осуществления, то есть действительно видеть, если не будет возбуждена объектом, – а она не может быть им возбуждена, если ей не противо-

стоят чувственные образы, размноженные в органе чувства, и, таким образом, она нуждается в оке, – так и способность ума – а это способность к восприятию и пониманию вещей, – не может получить осуществления, если не будет возбуждена чувственным, и не может прийти в возбуждение без посредствующих чувственных представлений» [10, с. 392, 399].

Другой герой, Философ, задает вопрос: «Откуда ум имеет эту силу суждения?» «Он имеет ее, – отвечает Простец, – на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей; а первообраз всех вещей есть Бог... А ум и есть живое описание вечной и бесконечной мудрости. Но в наших умах его жизнь поначалу подобна сну, пока он благодаря удивлению, которое вызывают в нем чувственные вещи, не придет в возбуждение и не выйдет из неподвижности, и тогда движение его разумной жизни откроет ему, что искомое уже описано в нем самом. Но это описание ты должен понимать как отражение первообраза всего» [10, с. 403].

«Я, – говорит Простец, – назвал ум способностью концепировать. Поэтому, если он возбужден, он движется, создавая концепции, пока не достигнет понимания» [10, с. 415].

Кант опирается на обе рассмотренные здесь картины реальности, но осмысляет их по-новому, в рамках новой реальности и объекта познания – «разума». Я долго ломал голову, пытаюсь понять, как он понимает разум. Выглядит очень непонятно и противоречиво, хотя Кант пишет об этом таким образом, как будто само собой понятно, что такое разум, как если бы разум находился перед нашими глазами. Действительно, разум имеет особую природу. Кант говорит, что реформу метафизики надо осуществлять, «опираясь на вечные и неизменные законы самого разума», а вечные и неизменные законы в тот период философы приписывали именно природе. Разум, по Канту, это система правил логики, категорий и трансцендентальных идей, и непонятно, как эта характеристика соотносится с предыдущей. Разум ведет себя как субъект, «выходит за пределы опыта», «впадает с противоречия», «осуществляет синтез». Разум есть целостность, он стремится осуществить «*систематичность* познания, т. е. *связь знаний* согласно одному принципу». Философы говорят от имени *разума самого разума*. Посредством разума в регулятивной модальности говорит Господь. И это еще не всё.

Туман рассеялся, когда я сообразил, что Кант понимал разум культурологически, идя вслед за просветителями. У самого Канта этого нет, но неокантианцы такое понимание прописали хорошо. «Культура для просветителей, – пишет Вадим Межуев, – синоним нравственного, эстетического, интеллектуального, в широком смысле – разумного совершенствования человека в ходе его исторического развития. ... Данная идея вносила в историческое познание представление о порядке, связанности и последовательности исторического процесса, усматривая их прежде всего в духовной сфере ...

она заключала в себе понимание особенностей существования и развития человека в границах прежде всего европейской истории» [11, с. 34–35].

Для Канта смысл европейской культуры задается идеями Разума, Свободы и Морали, он надеялся, что победа этих начал, работа над их культивированием и приведет человечество к культурному состоянию. «В соответствии со своим высшим назначением, – пишет Альберт Швейцер, – философия является руководителем, который направляет наш разум в общем и целом. ... Но в час гибели страж, который должен был предупредить нас, заснул, и мы не смогли бороться за нашу культуру» (цит. по [9, с. 114]). Процитировав Швейцера, Кассирер спрашивает: «Существует ли в действительности нечто подобное объективной теоретической истине, имеется ли в природе то, что прежние поколения считали идеалами нравственности и человечности? Существуют ли объективно некоторые общие этические требования, связывающие всех людей поверх представления об индивидуальности, государстве, национальности? В эпоху, когда возникают такие вопросы, философия не может стоять в стороне, безгласная и бесполезная ... ни раздражение, ни даже скептицизм не могут уменьшить внутреннюю энергию и идеалобразующую силу философии. И благодаря тому, что она сохраняет в себе эту силу в неприкосновенности и чистоте, можно надеяться, что с его помощью она снова будет оказывать соответствующее воздействие на жизнь людей и на события внешнего мира» [9, с. 114–115].

Что-то похожее на сказанное и виделось Канту, и этот объект он и хотел помыслить по-новому, реализуя установку на метафизику как науку («если метафизика вступит благодаря этой критике на верный путь науки»). Я написал «объект», это требует пояснения. Разум как объект – это в моем осознании, а для Канта скорее реальность, которую он мыслил как то, что существует на самом деле, что должно стать предметом осмысления и реформирования, но реальность еще неясная в плане своего строения. Однако эта реальность, назовем ее «непосредственной», являлась несколькими своими представлениями (видами), которые могли помочь в прояснении ее строения. Во-первых, это известное деление на философию и науку и убеждение Канта, что философия направляет научное познание. Во-вторых, указанные выше два источника познания и различие объектов (вещей) в начале и в конце исследования, выявленные из анализа работ Галилея и других ученых. В-третьих, очевидное для Канта единство двух миров (природы и Творца, разума и духа) с ощущением того, что он как философ работает на разум, что не избавляет Канта от задачи «ограничить знание, чтобы освободить место вере».

Опираясь на эти проявления и очевидности, Кант разрабатывает методологию, позволяющую понять, как конкретно устроен разум. Формально дело выглядит так, что он связывает разными отношениями все стоящие

перед его глазами предметы. Но если не формально, то за данными отношениями стоят разные способы мышления. Для прояснения строения разума Кант изобретает разные *стратегии мысли* (многие из них были осмыслены потом как *методы*). Вероятно, чистый разум – это разум, строение которого стало понятным в результате философского осмысления. Рассмотрим некоторые из этих стратегий.

Сначала – как Кант понимает критику разума. Кузнец, считая невозможным прямо исследовать Бога и его творения, разработал метод подобий, главным инструментом которого является математика. «Все наши мудрые и божественные учителя, – пишет он, – сходились в том, что видимое поистине есть образ невидимого и что Творца, таким образом, можно увидеть по творению как бы в зеркале и подобии. ... Поскольку разыскание ведется все-таки исходя из подобий, нужно, чтобы в том образе, отталкиваясь от которого мы переносимся к неизвестному, не было по крайней мере ничего двусмысленного; ведь путь к неизвестному может идти только через заранее и несомненно известное. Но все чувственное пребывает в какой-то постоянной шаткости ввиду изобилия в нем материальной возможности. Самыми надежными и самыми для нас несомненными оказываются поэтому сущности более абстрактные, в которых мы отвлекаемся от чувственных вещей, – сущности, которые и не совсем лишены материальных опор, без чего их было бы нельзя вообразить, и не совсем подвержены текучей возможности. Таковы математические предметы» [10, с. 64, 65].

Для Канта как протестанта Бог существует в его душе, точнее, его присутствие и влияние можно понять только косвенно, через поступки и действия человека. Если человек ведет себя разумно и морально, вероятно, Бог с ним. «Принцип автономии разума, – пишет Уколов, – берет свое начало в мистическом опыте присутствия Бога внутри человека. Как мистика, так и рационализм основываются на субъективном внутреннем опыте. Можно сказать, что рационалистическая автономия развилась из мистической автономии, из мистического представления о внутреннем свете» [14]. Увидеть и убедиться в том, что Бог с тобой, невозможно, поэтому, отождествляя разум с Творцом («высшим и вседовлеющим основанием»), Кант говорит «как если бы», и рассматривает возможное присутствие Бога в душе человека не более чем сознательный выбор самого человека. Осуществляя подобный выбор, человек становится совершеннолетним, личностью. «Это, – пишет позднее Кант, – не что иное, как *личность*, то есть свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным его же собственным разумом, чистым практическим законам. ... Моральный закон *священен* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него священно» [8, с. 509, 511].

Кант переосмысляет и способ познания трансцендентальных представлений: не подобия и математика, а продумывание *условий мыслимости, рефлексия оснований познания*. Ведь если через нас действует разум, то добраться до него можно только посредством рефлексии. Это и есть критика разума. «Если неведение случайно, – замечает Кант, – то оно побуждает нас в первом случае к догматическому исследованию вещей (предметов), а во втором случае – к критическому исследованию границ нашего возможного познания. Если же наше неведение безусловно необходимо и потому освобождает нас от всякого дальнейшего исследования, то это можно установить не эмпирически, путем наблюдения, а только критически, путем отыскания первоисточников нашего познания. ... необходим еще третий шаг, возможный лишь для вполне зрелой способности суждения, в основе которой лежат твердые и испытанные с точки зрения их всеобщности максимы; этот шаг состоит в том, что не фактам разума, а самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности и пригодности к чистым априорным знаниям. Это не цензура, а критика разума, посредством которой не только угадываются, но доказываются на основе принципов не только пределы, а определенные границы разума, не одно лишь неведение в той или другой области, а неведение во всех возможных вопросах определенного рода» [6, с. 630–632].

Теперь другие стратегии. На первый взгляд, проблему связи двух разных источников познания Кант решает очень просто – вводя посредник, обладающий частично свойствами обоих. «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*» [6, с. 221]. Однако дальше оказывается, что этот посредник – *трансцендентальная схема* – определяется Кантом не предметно, а через *синтезирующую деятельность воображения*. «Схема треугольника, – пишет Кант, – не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве. ... Схема же чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез, сообразно правилу единства *на основе* понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт воображения» [6, с. 223–224].

Получается, что Кант вводит реальность, обладающую одновременно онтологическими и деятельностными характеристиками (если категории и явления относятся к онтологии, то синтез и воображение – к деятельности). Не следует ли здесь Кант вслед за Аристотелем, который точно так же двойко характеризует категории? С одной стороны, категории – это свое-

образные «кирпичики» бытия, с другой – правильные действия человека. Например, определяя категории «вид» и «род», Аристотель пишет, что «вид есть подлежащее для рода, ведь роды сказываются о видах, виды же не сказываются о родах. Значит, еще и по этой причине вид в большей мере сущность, чем род» [2, с. 57]. Предположим, мы берем совершенный силлогизм: «все люди смертны, Сократ – человек, следовательно, Сократ смертен». Здесь, по Аристотелю, люди – род, а Сократ – вид. Действительно, от рода к виду приписывать («сказывать») можно (люди смертны и Сократ тоже, люди – разумны и Сократ разумен, люди имеют две ноги и Сократ тоже, и т. д.), а наоборот – нельзя (Сократ имеет сварливую жену Ксантиппу, но люди – нет, и пр.). Если рассматривать вид и род как характеристики реальности, – это онтология, если же как правило рассуждений, то это относится к деятельности человека. Кант просто доводит мысль Аристотеля до логического конца.

Возможно, Аристотель подсказал Канту и способ связи рассудка и разума с их средствами и продуктами, т. е. правилами, категориями и идеями. В работе «О душе» Аристотель определяет мышление следующим образом: «Мышление о неделимом относится к той области, где не может быть лжи. А то, где встречается и ложь и истина, представляет собой соединение понятий <...> Ошибка заключается именно в сочетании ... А соединяет эти отдельные [представления] в единство ум» [3, с. 102–103]. Но спрашивается, в каком случае «не может быть лжи»? Стагирит отвечает: в том случае, если рассуждающие будут пользоваться правилами и категориями, которые сформулированы в его работах. Получается, что мышление предполагает следование этим правилам и категориям. По сути, аналогичный ход делает Кант: рассудок и разум предполагают следование правилам, категориям и идеям.

Аристотель прямо не пишет, что мышление – это способность человека, поскольку понятие души не предполагало такую характеристику, но фактически получалось, что именно мышление как способность имеет дело с правилами и категориями. Кант не был связан понятием *душа*, поэтому истолковывает мысли Аристотеля в духе способности, оперирующей нормами мышления. Он пишет: «Наш разум (рассматриваемый субъективно как познавательная способность человека) содержит в себе основные правила и принципы своего применения, имеющие вид вполне объективных основоположений; это обстоятельство и приводит к тому, что субъективная необходимость соединения наших понятий в пользу рассудка принимается нами за объективную необходимость определения вещей в себе» [6, с. 339].

Важной стратегией, широко применяемой в «Критике чистого разума», выступает прием проецирования способов мышления передовых философов на разум (приписывание разуму способностей, перенесенных с мыслящих индивидов). Такой ход не должен вызывать удивление, учитывая,

что, по Канту, Бог в душе человека, разум в регулятивном плане и есть Бог, а философ – разум разума. Например, Кант переносит на разум способность построения системы научных знаний, заимствованную им у Кондильяка. Последний в работе «Трактат о системах» утверждает, что науки о природе создаются на основе принципов, число которых должно быть сведено к минимуму (в идеале – к одному).

Уколов замечает: «Здесь к принципам (*principes*) отнесены: общие предложения, признаваемые несомненно истинными; предположения (гипотезы); наконец, предложения, констатирующие факты. Во всех трех случаях принципы – это исходные, основные предложения (суждения, мысли), на которых покоятся и на основе которых в конечном счете объясняются все прочие предложения той или иной системы. Но Кондильяк нередко обозначает словом *principes* не суждения, а объективно существующие причины, или первопричины. Кроме того, *principe* у него часто употребляется в смысле “начало” (как синоним франц. *commencement*). Наконец, иногда это слово означает у Кондильяка “закон”... Интеллектуальное интуитивное знание (“ясная идея”), которое сам Кондильяк называет априорным, признается здесь бесконечно более достоверным, чем опытное, апостериорное знание» [14]. Система Кондильяка – это и есть организация знаний науки о природе, удовлетворяющая логике и требованиям познания (исходные начала, законы, а также минимизации принципов).

Проецируя эти представления на разум, Кант приписывает последнему «систематичность» и стремление свести основные принципы разума к минимуму. Естественно, что при этом переосмысляются и основные понятия: система как организация знаний о природе, отнесенная к разуму, насыщается его активностью и смыслообразованием, обратное же воздействие системы на разум ведет к его структурированию и новому пониманию целостности. Системные представления и понятия Канта еще далеки от современных понятий о системном подходе, но первый шаг уже сделан.

«Рассматривая все наши рассудочные знания во всем их объеме, – пишет Кант, – мы находим, что то, чем разум совершенно особо располагает и что он стремится осуществить, – это *систематичность* познания, то есть *связь знаний* согласно одному принципу. Это *единство разума* всегда предполагает идею, а именно идею о форме знания как *целого, которое предшествует определенному знанию частей* и содержит в себе условия для априорного места всякой части и отношения ее к другим частям» [6, с. 353–354].

Кроме того, на основе трактовки разума как «систематического единства» Кант выстраивает методологию и понятия («целого», «функции», «анализа и синтеза», «связи», «обусловленности»); другими словами, Канта можно считать зачинателем новой дискурсивности. Особенность этой дискурсивности как методологии состоит в приоритете синтеза над анали-

зом (замышления и проектирования над разработкой) и стремления, анализируя отдельные стороны явления, учитывать целое.

«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» [6, с. 173]. «Отсюда видно, что при построении умозаключений разум стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий) и таким образом достигнуть высшего их единства. ... разум имеет отношение только к применению рассудка, и притом не поскольку рассудок содержит в себе основание возможного опыта ..., а для того, чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*» [6, с. 344, 358].

Еще одна стратегия, оказавшая большое влияние на всех последователей Канта, – это «выяснение условий мыслимости». Суть ее в том, что, получив представление (знание) о каком-нибудь предмете, надо ставить вопрос о выяснении условий, неявное соблюдение которых и позволило это знание получить (т. е. задача сформулировать эти условия как явные). Затем ставится вопрос о выяснении уже понятых условий и т. д. По сути, это прием познания, позволяющий включить данный предмет в более широкое целое и тем самым идти к выяснению того целого, которое и нужно исследовать. Ведь до тех пор, пока не будет нащупано подобное целое, познание явления будет ориентировочным, представляя собой предварительный поиск. Как пример, можно привести выяснение условий созерцания и действия рассудка (ими, по Канту, оказывается «самосознание», или представление о «синтетическом единстве апперцепции»).

«В самом деле, – пишет Кант, – многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию ... 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 ... – и далее: – 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» [6, с. 192–193].

Второй пример – выявление методом «выяснения условий мыслимости» ряда феноменов: «от психологии к космологии и от нее к познанию бога» [6, с. 366], если начинаем с анализа, и, наоборот, от Бога, мира, души, если начинаем с синтеза; именно этот ряд, считает Кант, составляет целостность разума. При этом он показывает, что переход от условий к условиям регулируется в том числе правилами логики. «В своем логическом применении, – разъясняет Кант, – разум ищет общее условие своего суждения (вывода), и само умозаключение есть не что иное, как суждение, построенное путем подведения его условий под общее правило (большая посылка). Так как это правило, в свою очередь, становится предметом такой же деятельности разума и поэтому должно искать условия для условия (посредством просиллогизма), восходя настолько, насколько это возможно, то отсюда ясно, что собственное основоположение разума вообще (в его логическом применении) состоит в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания. Но это логическое правило может сделаться принципом чистого разума только при допущении, что если дано обусловленное, то вместе с тем дан (то есть содержится в предмете и его связях) и весь ряд подчиненных друг другу условий ... нельзя не заметить, что между самими трансцендентальными идеями существует определенная связь и единство и что чистый разум посредством их приводит все свои знания в систему. Продвижение от знания о самом себе (о душе) к познанию мира и через него к познанию первоуцности столь естественно, что кажется подобным логическому продвижению разума от посылок к заключению» [6, с. 346, 365].

Думаю, рассмотренного здесь материала достаточно для уяснения источников исторических влияний и особенностей дискурса «Критики чистого разума». У нас не было цели рассмотреть все источники и стратегии, мы решали более скромную задачу – продемонстрировать подход и опыт реконструкции данного философского произведения. Подход методологический и культурно-исторический. Опыт основан на реконструкции творчества Эммануила Канта, реконструкции, объясняющей основные особенности становления и строения «Критики чистого разума». Как реконструкция, наше исследование тоже открыто для критики.

Литература

1. *Аристотель*. Метафизика. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. – 347 с.
2. *Аристотель*. Категории // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 61–91.
3. *Аристотель*. О душе. – М.: Соцэкгиз, 1937. – 180 с.
4. *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

5. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира. – М.: Гостехиздат, 1948. – 380 с.
6. Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
7. Кант И. Предисловие ко второму изданию // Кант И. Критика чистого разума. – М.: АСТ, 2022. – URL: <https://www.livelib.ru/book/58232/readpart-kritika-chistogo-razuma-immanuel-kant/~5> (дата обращения: 12.02.2024).
8. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 4 т. Т. 3: на немецком и русском языках. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 277.
9. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 104–163.
10. Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
11. Межуев В.М. Классическая модель культуры: проблема культуры в философии Нового времени // Культура: теории и проблемы. – М.: Наука, 1995. – С. 32–66.
12. Розин В.М. Природа: понятие и этапы развития в европейской культуре. – М.: Ленанд, 2017. – 240 с.
13. Розин В.М. История и философия науки. – 2-е изд. – М.: Юрайт, 2018. – 414 с.
14. Уколов К.И. Учение Канта о религии и его влияние на развитие немецкого богословия // Богослов.ru. Научный богословский портал. – 2009, 12 февраля. – URL: <https://bogoslov.ru/article/352399> (дата обращения: 12.02.2024).
15. Цыпина Л.В. Дозволенное незнание и недозволенное знание: Кузанский и Кант о границах познания // Verbum. – 2011. – Вып. 13. – С. 367–379. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dozvolennoe-neznanie-i-nedozvolennoe-znanie-kuzanskiy-i-kant-o-granitsah-roznaniya?> (дата обращения: 12.02.2024).

References

1. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1934. 347 p. (In Russian).
2. Aristotle. *Kategorii* [Categories]. Aristotle. *Sochineniya*. V 4 t. T. 2 [Tractates. In 4 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1978, pp. 61–91. (In Russian).
3. Aristotle. *O dushe* [On the soul]. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1937. 180 p. (In Russian).
4. Gaidenko P.P. *Proryv k transtsendentnomu: Novaya ontologiya XX veka* [Breakthrough to the transcendent: A new ontology of the twentieth century]. Moscow, Respublika Publ., 1997. 495 p.
5. Galilei G. *Dialog o dnukh glavneishikh sistemakh mira* [Dialogue about the two main systems of the world]. Moscow, Gostekhizdat Publ., 1948. 380 p. (In Russian).
6. Kant I. *Sochineniya*. V 6 t. T. 3. *Kritika chistogo razuma* [Works. In 6 vol. Vol. 3. Critique of Pure Reason]. Moscow, Mysl' Publ., 1964. 799 p. (In Russian).

7. Kant I. Predislovie ko vtoromu izdaniyu [Preface to the second edition]. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow, AST Publ., 2022. (In Russian). Available at: <https://www.livelib.ru/book/58232/readpart-kritika-chistogo-razuma-immanuil-kant/~5> (accessed 12.02.2024).
8. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft [Criticism of practical reason]. Kant I. *Sochineniya = Werke* [Works. In 4 vol. Vol. 3]. Moscow, Moscow Philosophical Fund, 1997, p. 277.
9. Cassirer E. Lektsii po filosofii i kul'ture [Lectures on philosophy and culture]. *Kul'turologiya. XX vek. Antologiya* [Culturology. XX century. Anthology]. Moscow, Yurist Publ., 1995, pp. 104–163. (In Russian).
10. Kuzanskii N. *Sochineniya*. V 2 t. T. 2 [Works. In 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1980. 471 p.
11. Mezhuiev V.M. Klassicheskaya model' kul'tury: problema kul'tury v filosofii Novogo vremeni [Classical model of culture: the problem of culture in the philosophy of modern times]. *Kul'tura: teorii i problemy* [Culture: theories and problems]. Moscow, Nauka Publ., 1995, pp. 32–66.
12. Rozin V.M. *Priroda: ponyatie i etapy razvitiya v evropeiskoi kul'ture* [Nature: The concept and stages of development in European culture]. Moscow, Lenand Publ., 2017. 240 p.
13. Rozin V.M. *Istoriya i filosofiya nauki* [History and philosophy of science]. 2nd ed. Moscow, Yurait Publ., 2018. 414 p.
14. Ukolov K.I. Uchenie Kanta o religii i ego vliyanie na razvitie nemetskogo bogosloviya [I. Kant's doctrine of religion and its influence on the development of German theology]. *Bogoslov.ru*, 2009, 12 February. (In Russian). Available at: <https://bogoslav.ru/article/352399> (accessed 12.02.2024).
15. Tsypina L.V. Dozvolennoe neznanie i nedozvolennoe znanie: Kuzanskii i Kant o granitsakh poznaniya [Allowable ignorance and unallowed knowledge: Cusanus and Kant on measures of cognition]. *Verbum*, 2011, iss. 13, pp. 367–379. (In Russian). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/dozvolennoe-neznanie-i-nedozvolennoe-znanie-kuzanskiy-i-kant-o-granitsah-poznaniya>? (accessed 12.02.2024).

Статья поступила в редакцию 05.09.2023.

Статья прошла рецензирование 14.09.2023.

The article was received on 05.09.2023.

The article was reviewed on 14.09.2023.