

ИММАНУИЛ
КАНТ

ПРОЛЕГОМЕНЫ



СОЦЭКГИЗ-1937

КЛАССИКИ ФИЛОСОФИИ

иммануил
КАНТ



IMMANUEL
KANT

PROLEGOMENA



ИММАНУИЛ
КАНТ

ПРОЛЕГОМЕНЫ

Предисловие и редакция

А. САРАДЖЕВА

О Г И З
ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
Москва 1934 Ленинград



Immanuel Kant

*Переплет, суперобложка, форзац
и титульные листы*
худ. В. СЕЛЕНГИНСКОГО

Техническая редакция книги
З. ЛИВШИЦА

Общее наблюдение за оформлением.
В. ВЛАДИМИРОВА

Фронтиспис—гравюра на дереве
М. МАТОРИНА

А. САРАДЖЕВ

◊ «КРИТИЧЕСКОМ» МЕТОДЕ
КАНТА

«Прологомены ко всякой будущей метафизике»— одно из основных произведений Канта, наиболее сжато и ясно излагающее сущность его философии. «Прологомены» вышли в свет в 1783 г., два года спустя после «Критики чистого разума», и должны были по мысли автора явиться введением ко всей его философии, или, как часто повторял Кант, научить духу его философии, научить «критическому» методу философии трансцендентального идеализма. Действительно, изложение философии Канта со всеми ее противоречиями нашло в «Прологоменах» наиболее яркое и выпуклое выражение, в особенности в сравнении с тяжелой, неуклюжей, педантически изложенной «Критикой чистого разума».

«Прологомены» дают современному читателю возможность изучить метод «критической» философии не только по тому, как его характеризует и излагает сам Кант, но и проследить путь, по которому он

идет сам к осуществлению своей задачи—построения системы «критического идеализма». Основным содержанием этой философии, долженствующей служить методом «нового» «критического» мышления, как думал об этом Кант, явилось учение о границах познания. Этот метод видел Кант в различении явлений и «вещи в себе», в полном отрыве явления от вещей самих по себе, вследствие чего они недоступны вообще познанию. Это учение Канта об ограниченном человеческом познании, учение, отрывающее познание от реальной материальной действительности, явилось наиболее тонким идеологическим выражением отрыва теории от практики, слова от дела, мысли от вещи, характерного для буржуазного мышления и легшего в основу оппортунизма, ревизионизма и социалфашизма.

С момента широкого развертывания рабочего движения, т. е. с середины XIX столетия, учение Канта явилось одним из самых основных орудий в руках буржуазии в борьбе против революционного движения пролетариата и тонким орудием фальсификации и опошления марксизма социалистами II Интернационала. Поэтому ознакомление с учением Канта широких кругов партийного актива и учащихся наших высших учебных заведений необходимо и имеет не только исторический или теоретический интерес, но и приобретает актуально-политический смысл. Можно сказать, что нет такой формы современной буржуазной философии, отличающейся вообще своей реакционностью, мистицизмом, бессодержательностью, которая так или иначе не носила бы сле-

дов влияния кантовской - философии, не говоря уже о том, что неокантианство остается основой мировоззрения социал-фашизма и в наши дни. Ревизия марксизма-ленинизма в СССР, выраженная в механицизме и в меньшевистствующем идеализме, также не случайно носит на себе следы влияния кантианства. Меншевистский, контрреволюционный идеализм в политической экономии в лице рубинщины прямо проводил неокантианство под флагом марксизма. Чтобы раскрыть и разоблачить чуждую и враждебную марксизму философию кантианства в его даже наиболее завуалированных и скрытых формах и элементах, в «теориях» и теориях, пытающихся ревизовать марксизм-ленинизм, необходимо близкое знакомство с основными произведениями Канта. Это ознакомление лучше всего можно начать с «Прологомен».

Данное предисловие имеет своей задачей вскрыть основные черты «критического» метода, изложенного и проведенного Кантом в «Прологоменах». Для этого необходимо выяснить социальные и гносеологические корни этой философии, историческую среду, в которой она развивалась, тенденции ее развития и роль, которую она сыграла в борьбе буржуазии против революционного движения пролетариата. Только таким образом будет дан материал для критического изучения «Прологомен». Такое изучение даст нам необходимое оружие для разоблачения всяческих попыток фальсификации марксизма и для борьбы против поповщины, которой социал-фашисты пытаются затуманивать умы рабочих масс.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ФИЛОСОФИИ КАНТА И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ

Роль философии Канта в истории буржуазной идеологии была различной в зависимости от условий развития классовой борьбы в капиталистическом обществе. Возникла она в период восходящей линии капитализма, в эпоху буржуазных движений и ломки феодальных учреждений. И поэтому несмотря на специфические немецкие условия, в которых она зародилась и которые наложили на нее свою особенную печать, кантовская философия отражает движение буржуазной идеологии вперед, вскрывает новые моменты и новое содержание, становясь начальным звеном движения немецкого классического идеализма с его величайшим приобретением — сознательной диалектикой, хотя и разрабатываемой из совершенно ложной идеалистической исходной точки. Это величественное движение было, по меткому выражению Маркса и Энгельса, «немецкой теорией французской революции». Историческая роль этого движения для развития революционной идеологии пролетариата — научного коммунизма — была настолько велика, что Ленин определил его как один из основных источников марксизма. А Энгельс писал:

«Научный социализм все же по существу представляет немецкий продукт и мог возникнуть только у народа, классическая философия которого живо сохранила традицию сознательной диалектики... Материалистическое понимание истории и его специальное приложение к современной классовой борьбе между пролетариатом и буржуазией было возмож-

но только при помощи диалектики. И если учителя немецкой буржуазии потопили всякое воспоминание о великих немецких философах и созданной ими диалектике в болоте безотрадного эклектизма—до такой степени, что мы должны призывать современное естествознание в свидетели того, что диалектика существует в действительности,—то мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что мы ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля»¹. Однако с самого начала своего возникновения немецкий классический идеализм заключал в себе двойственные тенденции, отражающие как слабость и двойственность немецкого буржуазного движения, так и основные противоречия капитализма вообще. «В немецкой философии от Канта до Гегеля проглядывает немецкий буржуазный обыватель то положительно, то отрицательно», писал Энгельс. И действительно, если, с одной стороны, в ней пробивались к дневному свету революционные идеи диалектики, хотя бы в идеалистическом одеянии, то, с другой стороны, мы видим тяжелый груз метафизики, являвшейся идеалистической и мистической реакцией против французского материализма. У Канта она была реакцией против его же революционных идей в области естествознания, разбивших неподвижность неба и пробивших первую брешь в «насквозь пропитанной метафизическим способом мышления концепции неизменной вселенной» (Энгельс).

¹ Ф. Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 9, изд. 1931 г.

Философское учение Канта было направлено против французского материализма, так же как французский материализм боролся против феодализма, религии и теологии и против философии «пьяной спекуляции» метафизики XVII в. Классическая немецкая философия была возрождением этой метафизики.

«Пораженная французским просвещением и в особенности французским материализмом, — писал Маркс в «Святом семействе», — метафизика XVII столетия праздновала свою победоносную, полную содержания реставрацию в лице немецкой философии, а именно в спекулятивной немецкой философии XIX в. После того, как Гегель гениальным образом соединил ее со всей прежней метафизикой и с немецким идеализмом, создав метафизическое универсальное царство, нападки на теологию снова, как в XVIII столетии, шли рядом с нападками на спекулятивную метафизику вообще»¹. Революционная борьба буржуазии против феодализма отразилась в достижении классической немецкой философии, в диалектике. Но она имела пределы. Они начерчивались в приближающихся призраках возмущений новой революционной силы, порожденной капитализмом, — пролетариата.

Мистика метафизических философских систем немецкого классического идеализма была отражением противоречий развития буржуазии.

И Гегель и Кант строили систему, которая должна была стать философией абсолютной истины и следо-

¹ Маркс и Энгельс, Собр. соч., т. III, «Святое семейство», стр. 154.

вательно концом исторического процесса. Непомерно разросшаяся консервативная сторона гегелевской философии раздавила революционную диалектику и показала границы, в которых может двигаться революционная мысль буржуазии. Гегелевская система была этим пределом. «В своей мистифицированной форме диалектика стала модной в Германии,—писал Маркс,—так как повидимому давала возможность набросить покрывало на существующее положение вещей»¹. В еще большей мере метафизика проявилась в системе философии Канта и стала основным источником реакционных тенденций развития буржуазной идеологии и одной из основных идеологических форм борьбы ее против пролетарского революционного движения. Эта метафизика отодвинула у Канта диалектические идеи в его естественно-научных исследованиях и раздавила проблески диалектики, которые мы находим в его трансцендентальной философии.

Элементы диалектики, имеющиеся в произведениях Канта, в особенности в естественно-научных и отчасти философских, были несомненно положительными достижениями человеческой мысли. Идеи Канта о развитии в природе стоят конечно выше, чем естественно-научные взгляды Гегеля, и основоположники марксизма видели величайшую заслугу Канта именно в этой части его идейного наследства; но дебординская школа, идя вслед за Гегелем, сосредоточила главное внимание на диалектике трансцендентализма.

¹ *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. XLVIII. Госиздат 1923 г.

«Кантовская теория о возникновении всех теперешних мировых тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономии со времен Коперника», — писал Энгельс в «Анти-Дюринге».

Истоки диалектики, которая была достижением немецкой классической философии, Энгельс видел именно в гениальных гипотезах Канта. Он писал: «Итак, точное представление о вселенной, об ее развитии и о развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может выработаться лишь диалектическим путем, только принимая постоянно в соображение общее взаимодействие между возникновением и исчезновением, между прогрессивными и регрессивными изменениями. На такую точку зрения стала новейшая философия. Кант обратил неизменную солнечную систему, которую предполагал Ньютон, и вечное—с тех пор как был дан первый толчок—пребывание этой системы в исторический процесс возникновения солнца и всех планет из первоначальной туманной массы, а через пятьдесят лет после этого Лаплас математически формулировал выводы из этой гипотезы во всех деталях, и теперь она принята всеми естествоиспытателями. Гегель завершил эту философию, создав систему, в которой весь естественный, исторический и духовный мир был впервые представлен как процесс, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии»¹.

¹ *Маркс и Энгельс*, Собр. соч., т. XIV, стр. 379.

Деборин включил в диалектический материализм как его составную часть «трансцендентальный идеализм с его трансцендентальным методом»¹, рассматривая его как величайшее достижение кантовской философии. Он даже писал: «Трансцендентализм прав в вопросе о значимости познания»². Известно однако, что реакционный характер неокантианства заключается именно в его стремлении сохранить те части кантовской философии, которые меньше всего заслуживают сохранения, а именно учение о границах познания и его значимости, учение, тесно и органически связанное с непознаваемостью вещи в себе и обосновывающее необходимость веры в бога, в бессмертие души и свободу воли, одним словом, учение, восстанавливающее метафизический хлам XVII и XVIII вв.

«Кантианство—метафизика»³, писал Ленин о Канте в своем конспекте «Логики» Гегеля, и эта характеристика метко и верно схватывает суть трансцендентального идеализма и «критического» метода Канта. Если естественно-научные идеи Канта наносили беспощадный удар метафизическому способу мышления, то его философия не сумела теоретически продолжить и развернуть эту борьбу против метафизики. Нанося удары метафизике, Кант в своей философии пошел назад от выставленных им раньше идей развития вселенной. Он вынужден был сделать уступки воль-

¹ Деборин, Введение в философию, стр. 132, изд. 1930 г.

² Там же.

³ Ленинский сборник IX, стр. 69.

фовскому метафизическому мышлению, которое стояло ниже метафизики XVII в., заключавшей еще в себе положительное, земное, реальное содержание.

Декарт, Лейбниц сделали открытия в математике, физике и других точных науках, которые оставались связанными с их метафизикой. Но уже в начале XVIII в. эта мнимая связь была уничтожена. Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали свою собственную область. Все богатство философии таких мыслителей, как Вольф, ограничилось «теперь только миром идей и божественными предметами, и это как раз в то время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес. Метафизика стала плоской»¹. Кант своим учением об ограниченном человеческом познании очищает место вере, очищает место для тех плоских метафизических идей о божественных предметах, которые составляли устои критикуемой им метафизики. И в этом сказалась социальная сущность идеологии немецкой буржуазии, трусливой, раздробленной, филистерской, ибо здесь речь шла о преодолении не метафизики XVII в., а французского материализма, идеологии радикальной французской буржуазии, возглавлявшей величайшую буржуазную революцию. Эту задачу ясно представлял себе Кант, который писал в «Пролегоменах»: «Трансцендентальные идеи хотя и не дают нам положительного знания, однако служат к упразднению дерзких и суживающих область разума утверждений материализ-

¹ *Маркс и Энгельс*, Собр. соч., т. III, стр. 156.

ма, натурализма и фатализма и через то дают простор нравственным идеям вне области умознания»¹.

Указывая на метафизику философской системы Канта как на ее сущность, мы отнюдь не забываем того глубокого содержания и тех грандиозных проблем, которые она подняла и которые справедливо делают ее начальным звеном немецкой классической философии. Это движение было завершено философией Гегеля и имело своим величайшим достижением идеалистическую диалектику; притом моменты диалектики мы находим и в трансцендентальной логике Канта, и в его учении об антиномиях, и в его «Критике способности суждения»; но когда деборинская школа представляла диалектику Канта как некое цельное учение (см. например *Асмус*, «Диалектика Канта»), то в этом отношении она шла против марксизма, который в лице Энгельса определенно указывал, что «изучать диалектику у Канта было бы без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор как в произведениях Гегеля имеется обширная энциклопедия диалектики, хотя и развитая из совершенно ложной исходной точки»².

«Основная черта философии Канта,—как ярко сказал Ленин в своих философских работах,— есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим пред-

¹ *Кант* Прелегомены, стр. 271.

² *Маркс и Энгельс*, Собр. соч., т. XIV, стр. 340.

ставлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,—Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма. За эту половинчатость Канта с ним беспощадно вели борьбу и последовательные материалисты, и последовательные идеалисты (а также «чистые» агностики, юмисты)»¹.

Объяснение этой двойственности, произывающей всю систему кантовской философии, мы должны искать, с одной стороны, в общих свойствах и в существовании капитализма, с другой—в особенных условиях развития капитализма в Германии. Двойственная философия Канта есть апологетика существенной тенденции капитализма—отрыва теории от практики, мысли от действительности, духа от материи.

В «Капитале» Маркс раскрыл объективное основание этого разрыва, присущего всему капиталистическому обществу. Он показал с гениальной простотой, что корень этого разрыва нужно искать в капиталистической особенности разделения умственного и физического труда. В немецких условиях этот разрыв и превратился в трансцендентальный идеализм Канта. Причину живучести кантианства нужно

¹ Ленин, Собр. соч., т. XIII, стр. 162, примеч. 3-е.

искать именно здесь. Уже в мануфактурный период развития капитализма рабочий является на предприятии лишь частичным рабочим, способным функционировать лишь в связи с другими. Он уже не способен более делать что-нибудь самостоятельно и развертывает производительную деятельность только как придаток мастерской капиталиста. «Все те познания, понимание и воля, которые развивают в себе самостоятельный крестьянин или ремесленник, хотя бы и в малом масштабе,—подобно тому, как дикарь все военное искусство воплощает в приемах своей личной хитрости,—все это в мануфактуре требуется лишь от мастерской в целом. Духовные потенции... производства на одной стороне расширяют свой масштаб именно потому, что на многих других сторонах они исчезают совершенно. То, что теряют частичные рабочие, сосредоточивается в противовес им в капитале. Мануфактурное разделение труда приводит к тому, что духовные потенции материального процесса производства противостоят рабочим как чужая собственность и порабощающая их сила. Этот процесс отделения начинается с простой кооперации, где капиталист по отношению к отдельному рабочему представляет собою единство и волю общественно-трудового тела. Он развивается далее в мануфактуре, производящей рабочего до степени частичного рабочего. Он завершается в крупной промышленности, которая отделяет от рабочего науку как самостоятельную потенцию производства и заставляет ее служить капиталу»¹.

¹ К. Маркс, Капитал, т. I, стр. 273, изд. Партиздат, 1932 г.

Капиталистическое разделение умственного и физического труда развивается и углубляется вместе с развитием капитализма. Кантовская философия приспособляется к потребностям эпохи и оказывается одним из наиболее тонких и удобных идеологических орудий для оправдания этого разрыва. Капиталистическое отделение умственного труда от физического ведет к мистицизму в идеологии, как это показал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». Современный кризис буржуазной идеологии является логическим выводом этого углубляющегося разрыва. Он привел к возрождению средневековых суеверий, к мракобесию и бесшабашной реакции в буржуазной идеологии. Он является ярким доказательством неспособности капитализма управлять теми мощными силами техники, которые порождены им. К разрушению техники, к сокращению производства зовет современная буржуазная псевдонаучная и реакционная идеология. Современный этап разрыва умственного и физического труда есть этап загнивания, и величайшим достижениям человеческой мысли угрожало бы уничтожение, если бы не пролетарское движение в странах капитала, существование СССР, где в условиях диктатуры пролетариата достижения не только находят возможность сохранения, но и дальнейшего гигантского развития. До какой полной оторванности от реальных процессов дошла современная буржуазная мысль, можно иллюстрировать тем, как Шпенглер определяет деньги: «Мышление деньгами создает деньги, — говорит он, — в этом тайна мирового хозяйства. Если организатор круп-

ного дела заносит на бумагу один миллион, то этот миллион существует потому, что личность пишущего, как хозяйственного центра, характеризует соответственное повышение хозяйственной энергии и его области»¹. Конечно, это не есть простой уход от действительности. Будучи, с одной стороны, действительно эмиграцией в область мысли от противоречий жизни, оно, с другой стороны, является формой прикрытия и прикрашивания этих противоречий.

Кантианство, являясь наиболее ярким, выпуклым философским выражением капиталистического разрыва мысли и материальной действительности вообще, обусловлено в особенности специфическими немецкими условиями, которые так глубоко были исследованы Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии». Кантианство было идеологией восходящей, но слабой и трусливой немецкой буржуазии. Во времена Канта эта буржуазия не доросла даже до общенациональных интересов класса. «В то время как французская буржуазия,— писали Маркс и Энгельс,— благодаря колоссальнейшей революции, какую только знает история, достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески,— в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли». Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она

¹ Шпенелер, Деньги и машины, стр. 54.

остаётся безрезультатной, и перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между нею и потребностями и влечениями индивидов в *потусторонний мир*»¹.

Вот именно, чтобы найти этот потусторонний мир, и необходимо было Канту ограничить познание, ибо только в области одних верований можно было легко раздобыть и свободу воли, и свободу идей, и безбрежное море либеральных мечтаний. «Характерную форму, которую принял в Германии основанный на действительных классовых интересах французский либерализм, мы находим у Канта. Ни он, ни немецкие буржеры, приукрашивающим выразителем интересов которых он был, не заметили, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и *воля*, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями; поэтому он отделил это теоретическое выражение от выражаемых им интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной воли*», воли в себе и для себя, и сделал из нее таким образом чисто идеологические моральные постулаты и логические определения. Немецкие мелкие буржуа отшатнулись поэтому в ужасе от практики этого энергичного буржуазного либерализма, лишь только он проявился в форме ли террористического режима или бесстыдной буржуазной наживы»².

¹ *Маркс и Энгельс*, Собр. соч., т. IV, «Немецкая идеология», стр. 174.

² *Там же*, стр. 175—176.

Однако революционное движение во Франции, особенно июльская революция 1848 года, навязало и немецким бюргерам политические формы, соответствующие развитой буржуазии. «Так как немецкие экономические отношения еще далеко не достигли той ступени развития, которой соответствовали эти политические формы, то бюргеры приняли их только как абстрактные идеи, как принципы, сами по себе имеющие значение, как благочестивые пожелания и фразы, как кантовские самоопределения воли и людей, какими они должны быть. Они отнеслись поэтому к этим формам гораздо более нравственно и бескорыстно, чем другие нации, т. е. они проявили в высшей степени своеобразную ограниченность и не добились успеха ни в одном из своих начинаний»¹.

Вся вышеприведенная характеристика реального базиса, определяющего содержание кантовской философии, с исчерпывающей полнотой и ясностью раскрывает смысл учения Канта о границах познания. И если неокантианцы, а также Деборин и его последователи, отмечали как великую заслугу Канта его учение о значимости познания, то конечно они восстанавливали ту реакционную сторону философии Канта, которая была ярким выражением отсталости немецкого капитализма.

К 1840 г. развитие классовой борьбы в Германии довело немецких буржуа до сознания общеклассовых интересов, до той ступени, на которой фран-

¹ Маркс и Энгельс, Собр. соч., т. IV, «Немецкая идеология», стр. 176.

цузская буржуазия находилась в 1789 г. На этой ступени развития капитализма кантовская философия уступила место системе Гегеля, более отвечающей духу времени.

От Канта к Гегелю толкала вперед не только внутренняя логика философии или противоречия философии Канта, как это представляет себе Деборин, а прежде всего развитие классовой борьбы в Германии, борьбы буржуазной демократии против феодально-юнкерской монархии. Велико было действие гегелевской системы в Германии, и оно достигло своего высшего пункта в промежуток времени от 1830 до 1840 года. Как и философия Канта, она давала много свободного места для практических взглядов самых различных партий. Однако, в то время как революционные элементы философии Канта были ничтожны и не могли стать знаменем борьбы, диалектика Гегеля давала возможность радикальным слоям буржуазии и в политике и в религии стать в самую крайнюю оппозицию к политическому господству помещиков. Философское оружие было непосредственно направлено против религии и государства.

В «Рейнской газете» 1842 г. проповедь молодых гегельянцев явилась уже прямо философией нарождавшейся радикальной буржуазии; «философский плащ служил ей лишь для отвода глаз цензуре»¹. Таким образом, была отодвинута на задний план философия Канта. Однако приближалась революция 1848 г., и на сцену выступила грозная сила, сразу

¹ *Маркс и Энгельс*, Собр. соч., т. XIV, стр. 641.

же заполнившая душу немецкой буржуазии смертельным страхом и ужасом,—пролетариат. В среде этого единственно последовательного революционного класса была внесена строками «Коммунистического манифеста» революционная диалектика. «В своей рациональной форме диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, так как она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»¹. «Коммунистический манифест» провозгласил на весь мир главной задачей борьбы пролетариата диктатуру пролетариата. Таким образом революция 1848 г. оттеснила на задний план также и гегелевскую философию и вообще сокрушила всякую метафизику, и буржуазия увидела, какая опасность для нее таилась в недрах философии диалектического материализма как мировоззрения пролетариата. 1848 г. показал слабость немецкой буржуазии, которая, не успев еще окончательно справиться с феодализмом, бюрократией, уже должна была вести борьбу против пролетариата. Буржуазия была напугана не тем, чем был немецкий пролетариат, а тем, чем он грозил стать и чем был уже французский пролетариат, и потому увидела свое спасение в каком угодно, даже самом

¹ *К. Маркс*, Капитал, т. I, стр. XXIII, Партиздат 1932.

трусливом, компромиссе с монархией и дворянством, т. е. в реакции¹.

Революция 1848 г. поставила перед рабочим классом важнейшую проблему в ее борьбе против капитализма—создание пролетарской партии. За осуществление этой задачи взялись Маркс и Энгельс и их соратники—немецкие коммунисты. Революция 1848 г. в Германии дала сильный толчок развитию крупной промышленности и выдвинула Германию на позиции передовой капиталистической страны, а развитие промышленности выдвинуло на передний план не философию, а биржу и спекуляцию. Германия стала терять теоретический интерес к научному исследованию. Одно лишь естествознание стояло на высоте, особенно в области частных исследований. Гегель был забыт. Развился вульгарный материализм, который не вышел за пределы достижений материализма XVIII в. и которому новые успехи естественных наук не служили основанием для дальнейшего развития теории. «Идеализм, премудрость которого к тому времени уже окончательно истощилась и который был смертельно ранен революцией 1848 г., имел, по крайней мере, то утешение, что материализм пал еще ниже»². «Германия набросилась одновременно с необычайной энергией на естественные науки, что соответствовало ее могучему буржуазному развитию со времени 1848 г., и по мере того, как эти науки, в которых спекулятивное направление никогда не играло особенной роли, становились модой,

¹ Об этом периоде см. особенно *Энгельс*, Л. Фейербах.

² *Маркс и Энгельс*, Собр. соч., т. XIV, стр. 649.

прокладывал себе снова дорогу старый метафизический метод мышления вплоть до крайне плоского рационализма Вольфа»¹. А в это время марксизм стал не только признанной идеологией пролетариата, но и единственным мировоззрением, обобщающим великие завоевания естественных наук и техники. В порядке дня уже стоял вопрос о проникновении материалистической диалектики в естествознание. Перед буржуазией стоял вопрос об идеологическом отпоре, правильной о реакции. Постепенно начинает возрождаться кантианство, и в 60-х годах XIX в. ему предшествовало, как бы очищая путь, возрождение рационалистически-метафизического метода XVIII в., хотя «этот последний подвергся такой убийственной критике со стороны Канта и в особенности со стороны Гегеля»². Этим определялся характер будущего неокантианства. Возрождение кантианства подготовлялось выбрасыванием из кантовской философии ее положительных достижений и сохранением и размазыванием ее метафизики. Возрождение кантианства было обусловлено приближением пролетарской революции, первые зарницы которой буржуазия с ужасом увидела в восстании парижского пролетариата в 1871 г. «Если неокантианцы,—писал Энгельс в «Людвиге Фейербахе»,— стараются воскресить взгляды Канта, а английские агностики взгляды Юма (никогда не вымиравшие окончательно в Англии), несмотря на то, что и теория

¹ Энгельс, О книге Маркса «К критике политической экономии», стр. 42 изд. 1931 г. Госиздат.

² Там же, стр. 43.

и практика давно уже опровергли и те, и другие, — то в научном смысле это представляет собою попятное движение, а на практике дает этим стыдливим людям возможность впустить через заднюю дверь тот самый материализм, который изгоняется на глазах публики»¹. Двойственная философия Канта и провозглашенный ею как неизбежный и необходимый отрыв теории от практики, укрепление ею основ религии, — все это было идеологической формой реакции против надвигавшейся пролетарской революции. Учение Канта послужило утонченным орудием проникновения и в среду пролетариата через социал-демократию, эту основную социальную опору буржуазии, буржуазной идеологии. Ревизионизм выступил под флагом неокантианства. Стремление неокантианства прикрыться флагом марксизма было связано с тем фактом, что марксизм уже после поражения Парижской коммуны превратился из узкого течения социалистической мысли в основную идеологию пролетариата и охватил широкие пролетарские массы во всем мире. Необходимо было выработать приемы фальсификации и ликвидации марксизма, для чего неокантианство сыграло роль основного оружия. Поэтому в эпоху империализма выдвинулась задача борьбы за основы марксизма. «Решительная и упорная борьба за основы марксизма встала опять на очередь дня», — писал Ленин. Первым из социал-демократов в 90-х годах Ленин выступил против попыток неокантианства фальсифицировать марксизм, дать ему либеральное

¹ *Маркс и Энгельс*, Людвиг Фейербах, Собр. соч., т. XIV, стр. 646.

толкование, выхолостить из него его революционную сущность. Это было выступление Ленина против Струве. Только большевистская партия вела в продолжение десятилетий с тех пор непримиримую борьбу против всякой попытки расшатать основы марксизма, подменить его метафизикой и агностицизмом Канта или Маха, или каким-либо другим реакционным учением. «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина является основным результатом этой борьбы за революционный марксизм.

В последние годы возрождается и распространяется система гегелевской философии, освобожденная от революционного ядра, притом сам Гегель кантианизируется. Неокантианство все еще остается основным мировоззрением социал-фашизма. Задача разоблачения этой философии остается поэтому актуальной и политически заостренной и в наши дни.

Проникновение неокантианства в рабочий класс как формы подчинения рабочего движения буржуазной идеологии связано с ревизионизмом и с именем первого крупного представителя его, с Бернштейном. Ленин дает уничтожающую характеристику ревизионизма. Он пишет: «В области философии ревизионизм шел в хвосте буржуазной профессорской «науки». Профессора шли «назад к Канту»,—и ревизионизм тащился за неокантианцами, профессора повторяли тысячу раз сказанные поповские пошлости против философского материализма,—и ревизионисты, снисходительно улыбаясь, бормотали (слово в слово по последнему хандбуху), что материализм давно «опровергнут»; профессора третировали Гегеля, как «мерт-

вую собаку», и, проповедуя сами идеализм, только в тысячу раз более мелкий и пошлый, чем гегелевский, презрительно пожимали плечами по поводу диалектики,—и ревизионисты лезли за ними в болото философского опошления науки, заменяя «хитрую» (и революционную) диалектику «простой» (и спокойной) «эволюцией»; профессора отрабатывали свое казенное жалованье, подгоняя и идеалистические и «критические» свои системы к господствовавшей средневековой «философии» (т. е. к теологии),—и ревизионисты пододвигались к ним, стараясь сделать религию «частным делом» не по отношению к современному государству, а по отношению к партии передового класса»¹.

«КРИТИЧЕСКИЙ» МЕТОД КАНТА КАК МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ СПОСОБ МЫШЛЕНИЯ

Буржуазная история философии рассматривает учение Канта как поворотный пункт в мировой философской мысли, открывающий совершенно новую эпоху, эпоху критики. «Критический» характер учения Канта считается основным приобретением человечества, ибо, по мнению буржуазных историков философии, после Канта не было создано ничего принципиально нового.

Социал-фашистский последователь Канта Макс Адлер в своей книге «Кант и марксизм» проводит именно эту точку зрения. По его мнению, Кант и его философия пережили все перевороты XIX в. и сохра-

¹ Ленин, Марксизм и ревизионизм, Собр. соч., т. XII, стр. 185. Изд. 3-е.

няют и до сих пор ведущее значение в философии. «Это был мировой поворот духа,—писал Макс Адлер,—сделавший возможной истину».

Идеалистическая ревизия марксизма-ленинизма со стороны деборинской школы связана с такой же оценкой исторической роли кантианства.

«Теория познания,—говорит Деборин, подразумеваемая философию Канта,—выполнила определенную историческую задачу. Она была призвана «обуздать» человеческую мысль, которая полагала возможным познание вещей несуществующих. Теория познания вела борьбу со старой метафизикой, имевшей своим предметом готовые, принятые на веру объекты, как бог, душа и пр... Нельзя согласиться с Гегелем в том, что необходимость исследований способностей человеческого разума была вызвана разочарованием в силе мысли. Нам кажется, что необходимость эта определялась стремлением сокрушить религию и догматическую метафизику в их основании»¹. Таким образом меньшевистствующий идеализм продолжает традиции буржуазного понимания и оценки кантианства и его исторической роли.

В вышеизложенной точке зрения дано полное извращение исторического развития философии, ибо действительный поворот можно отметить лишь с того момента, когда Марксом и Энгельсом был объявлен конец всей прежней философии, когда впервые была создана действительно последовательная материалистическая критическая и революционная теория по-

¹ Деборин, Философия и марксизм. стр. 270. Госиздат 1930.

знания. Мы выше уже приводили указание Маркса о том, что сущность классической немецкой философии нужно искать в реставрации метафизики XVII в. Метафизика служила основой веры. Ни философия Канта, ни даже гениальная система гегелевской философии не дали реального отпора метафизике XVII и XVIII вв., ибо и они ставили своей основной задачей быть фундаментом религии. Уже Фейербах связал борьбу против спекулятивной теологии с борьбой против спекулятивной философии Гегеля («именно потому, что он увидел в умозрении последнюю опору теологии и вынужден был заставить теологов вернуться обратно от мнимой науки к *грубой* отталкивающей *вере*»¹).

Основным врагом метафизики в XVII и XVIII вв. являлся французский материализм. «Метафизика XVII столетия, главным представителем которой во Франции был *Декарт*, должна была со дня своего рождения *вести борьбу с материализмом*,²—говорит Маркс.

«И в самом деле, падение метафизики XVII столетия постольку может быть объяснено материалистической теорией XVIII столетия, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практике тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на *земной мир*. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической

¹ *Маркс и Энгельс*, Собр. соч., т. III, стр. 156.

² *Там же*.

практике должны были соответствовать антиметафизические, материалистические теории. Метафизика *практически* потеряла всякий кредит»¹. Однако французский материализм, разбивший метафизику как основу теологии, сам был заражен, как и всякое буржуазное мировоззрение, ограниченностью и метафизичностью метода этой же метафизики. Лишь развитие пролетариата и развертывание революционного рабочего движения, осмысленного материалистической диалектикой и научным коммунизмом, навсегда покончили с метафизикой.

Исторической заслугой Канта была именно его «теория неба», т. е. те его идеи, которые он сам и его последователи относили к докритическому, догматическому периоду его философии. Конечно и в «Критике чистого разума» был нанесен сокрушительный удар устоям метафизики XVII в., именно онтологическому доказательству бытия бога, учению о бессмертии души и свободе воли. Но «Критика чистого разума» не может быть дана вне учения о непознаваемой вещи в себе, составляющего ядро критической философии, а оно было необходимо Канту для того, чтобы восстановить в «Критике практического разума» бога, бессмертие души и свободу воли. Ограничить познание, чтобы очистить место вере, в этом квинтэссенция трансцендентального идеализма и в этом именно заключено возрождение метафизики XVII и XVIII вв.

Но метафизическим был и метод Канта. «Критический» метод оказался сам не чем иным, как насквозь

¹ Маркс и Энгельс, Собр. соч., т. III, стр. 155.

догматическим, неспособным проникнуть внутрь предметов, охватить действительность в ее внутреннем развитии способом мышления. Критика, при помощи которой Кант пытался сокрушить метафизику XVII в., сама оказалась непоследовательной, половиччатой в силу именно своей метафизичности и догматизма.

Историческая заслуга Канта заключается не в его «критическом» методе, а прежде всего в тех положительных моментах диалектики, к которым он должен был прийти в силу его критики метафизики Вольфа и Лейбница. Но Кант не в силах был преодолеть метод метафизики. Метафизика применяла определения рассудка к своим объектам как их атрибуты и предикаты. Она брала эти предикаты прямо из обыденного представления как данные, законченные идеи и ставила своей основной задачей разрешить, насколько верны те предикаты, которые она приписывала своим объектам. Основным критерием истинности этих предикатов, как например бытие, бесконечность, делимость, неделимость и т. п., она признала закон формально логического противоречия, согласно которому из двух определений, которые она приписывала богу, душе, миру, одно истинно, другое ложно. При этом эти определения приписывались предмету внешне и брались как готовые и раз навсегда данные.

Этот способ метафизического мышления Ленин характеризовал как эклектизм, противопоставляя его диалектике. Его основанием служит формальная логика: «Логика формальная... берет формальные определения,—говорит Ленин,—руководясь тем, что наиболее обычно или что чаще всего бросается в глаза,

и ограничиваясь этим. Если при этом берутся два или более различных определения и соединяются вместе совершенно случайно... то мы получаем эклектическое определение, указывающее на разные стороны предмета — и только. Логика диалектическая требует, чтобы мы шли дальше»¹. Она требует брать предмет в его собственном развитии и изменении, в его самодвижении, в котором раскрываются его стороны и свойства, все его связи и опосредствования. Развертывание всей совокупности моментов действительности — вот чего требует действительно объективное диалектическое познание, свободное от произвола и эклектизма. «Сама вещь в ее отношениях и в ее развитии должна быть рассматриваема»,² — говорит Ленин. Чтобы изобразить объективное положение, надо взять не примеры и не отдельные данные (при громадной сложности явлений природы и общественной жизни можно всегда подыскать любое количество примеров или отдельных данных в подтверждение любого положения), а непременно совокупность данных об основах природы и общественной жизни.

Кант не только не подверг критике именно этот способ мышления метафизики, но он его продолжил на эмпирической основе, эклектически соединенной с рационалистическими моментами. Подвергая критике рационалистическое умозрение о боге, душе и мире, обоснование которых он искал в области веры и нравственности, Кант невольно должен был вскрыть

¹ Ленин, Еще раз о профсоюзах, Собр. соч., т. XXVI, стр. 134. Изд. 3-е

² Ленинский сборник, IX, стр. 275, 1 изд.

противоречия и ограниченности метафизического способа мышления, и в этом историческая роль его философии. Он поставил вопрос о критике познания, о недостаточности формально логического закона противоречия, о необходимости нового закона для синтетических суждений, об ограниченности формальной логики и необходимости логики содержательной; он поставил вопрос о связи категорий мышления друг с другом и о диалектическом характере мышления, когда оно стремится охватить действительность в целом. Но эти идеи оказались у Канта бесплодными. Глубокую характеристику кантовской методологии мы находим у Гегеля: «Она очень хорошо описывает разум, но делает это бессмысленным эмпирическим способом, который сам снова лишает себя своей истины. Кантовская философия представляет собою с теоретической стороны методически проведенное разъяснение, а именно разъяснение того положения, что нам невозможно знать ничего истинного, а можем знать лишь явления; она вводит знание в сознание и самосознание, но, стоя на вышеуказанной точке зрения, неуклонно сохраняет за ним характер субъективного и конечного познания. Эта философия положила конец рассудочной метафизике как некоторому объективному догматизму, но в действительности лишь переделала ее в некоторый субъективный догматизм, т. е. в некоторое сознание, в котором остаются существовать те же самые конечные рассудочные определения, и отказалась ставить вопрос о том, что именно истинно в себе и для себя»¹.

¹ *Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg v. Bolland, Leiden. 1908, S. 991.

Действительно несколько примеров, взятых из арсенала «критического» метода, могут послужить иллюстрацией к тому, что говорит Гегель о плоском эмпиризме и о поверхностном способе мышления этой философии. Категории рассудка, представляющие основу рационалистической стороны кантовской философии, играющие в трансцендентальном идеализме решающую роль, подобраны Кантом совершенно эмпирически и произвольно, без всякого обоснования их количества и их внутренней связи. Учение Канта о рассудке, который вносит порядок в вещи, о разуме, обладающем формальным единством для методологического систематизирования познания, — это учение уже само по себе говорит о внешнем подходе к вещам. «Таким образом на долю разума не остается ничего другого, кроме формы его чистого тождества с собой, а этой формы хватает лишь для простого упорядочения многообразных явлений» (Гегель).

Кант оставил совершенно неприкосновенным старый взгляд на философию как на систему законченных воззрений о мире и человеке, как на учение, ставящее своей задачей исчерпывающее объяснение мира.

Следуя традициям этой метафизики, Кант сохранил отделение логики от теории познания и от учения о вещах, ограничил философию учением об опустошенной мысли вне процесса мышления, вне содержания, вне движения, сделал предметом ее умозрительного рассмотрения пустые абстракции вместо движения познания; противопоставил теорию познания учению о вещах. «У Канта, — говорил Ленин, —

познание разгораживает (разделяет) природу и человека;—на деле оно соединяет их; у Канта пустая абстракция вещи в себе на место живого шествия, движения знания нашего о вещах все глубже и глубже»¹.

Поставив вопрос о критике всего прежнего способа мышления, Кант не сумел справиться с критикой основных достижений человеческой мысли. Если сравнить попытки Канта создать критический метод с действительно критическим и революционным методом марксизма, то ясным станет вся ограниченность и беспомощность критицизма.

«Все, то что было создано человеческим обществом, — писал Ленин о Марксе, — он переработал критически, ни одного пункта не оставив без внимания. Все то, что человеческой мыслью было создано, он переработал, подверг критике, проверив на рабочем движении, и сделал те выводы, которых ограниченные буржуазными рамками или связанные буржуазными предрассудками люди сделать не могли»². Кант не преодолел в своей критике ограниченности и метафизики логики, математики и естествознания. Его критика, которая должна была быть критикой познания вообще, стала критикой даже не всей истории философии, а лишь метафизических учений XVII в.

Математика, теоретическое естествознание и формальная логика были восприняты Кантом в их данном состоянии как безусловно и бесспорно достоверные, а формальная логика считалась Кантом не

¹ *Ленинский сборник IX*, стр. 39. 1 изд.

² *Ленин, Собр. соч.*, т. XXV, стр. 387. Изд. 3-е.

только завершенной, но была им принята как исходная основа, как наука, дающая законы мышлению. При этом без всяких оснований, без проникновения в существо вопроса, а лишь на основании взглядов тех метафизиков, которых опровергнуть собрался Кант, эти науки были им приняты как априорные, имеющие источником лишь рассудок. Весь подход Канта к этим областям научного познания можно определить как яркий образец догматизма.

Рассматривая математику и естествознание как науки, которые имеют своей основой «неоспариваемые», «общепризнанные» синтетические суждения априори, Кант догматически выводит происхождение математики и естествознания из одного разума. «Новый свет открылся тому,—говорит Кант,—кто впервые доказал теорему о равнобедренном треугольнике. Он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в понятии ее, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру (путем конструирования) с помощью того, что он сам априори, сообразно понятиям, мысленно вложил в нее и представил в ней; он понял, что иметь надежное априорное знание мы можем лишь в том случае, если приписываем вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее нами самими сообразно нашим понятиям»¹.

Точно таким же образом доказывает Кант априорность «чистого» естествознания. Метод, примененный Кантом для того, чтобы объявить достоверность ма-

¹ Кант, Критика чистого разума, стр. 11, 1907. Пер. повсюду дан Лосского.

тематики и естествознания априори, это—метод простого констатирования факта, метод описания, целиком зависящего от индивидуальных особенностей и произвола описывающего субъекта. Нередкие гениальные проникновения в предмет и истинные догадки автора становятся неспособными к жизни и развитию. Обычно метод Канта заключается в том, что он выводы свои подсовывает заранее как предпосылки своих умозрительных доказательств. Так, исходя из того, что лишь априорное знание есть достоверное, Кант достоверность математики обосновывает ее априоризмом. Здесь есть лишь видимость движения мысли и углубления в объект.

В математике и естествознании Кант признавал хоть некоторое подобие развития, которое может быть безграничным, как он полагал, если они будут придерживаться своих пределов, т. е. не будут стремиться переходить в мир непознаваемых вещей в себе. В формальной логике Кант не видит никакой истории, никакого развития и даже никаких возможностей к развитию. Догматизм кантианства особенно ярко сказался именно в его учении о формальной логике. Здесь «критическая» философия ищет первые окончательные истины, которые должны лечь как бесспорные в основу мышления. Граница логики совершенно точно определяется по мнению Канта тем, что она есть наука, излагающая и доказывающая исключительно лишь формальные правила всякого мышления... Логика имеет право и даже обязана отвлечься от всех объектов знания и различия между ними; в ней следовательно рассудок имеет дело только с самим собой

и своими формами. Таким образом Кант формальную логику заранее отделил не только от вещей, независимых от сознания, но и от всякого содержания познания.

Кант считал, что логика—законченная наука и потому неспособна к изменениям. Для обоснования метафизики как науки о границах познания, о неизменных законах разума, Канту нужно было уже иметь данным некое положение о неизменных законах мысли, которое он и нашел в формальной логике и посредством которого он составил таблицу категорий рассудка и идеи разума, исходя именно из учения о суждениях и умозаклучениях формальной логики. Таким образом Кант заранее выбросил из критики познания историю как критерий, как решающий момент.

Лишь материалистическая диалектика показала, что теоретическое мышление каждой эпохи есть исторический продукт, который в различные времена принимает различные формы и получает различное содержание. Она показала, что наука о мышлении может быть наукой, если она опирается на историю, что она есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления, вскрывающая исторический характер самих законов мышления, что учение об этих законах «не есть вовсе какая-то раз навсегда установленная «вечная истина», как это связывает со словом «логика» филистерская мысль» (Энгельс).

Если бы Кант осмыслил исторический процесс человеческого познания, то он подверг бы критике также и те положения, которые он называет принци-

пами своей философии. Эти принципы, взятые в конечном счете из мертвого хлама формальной логики, были им объявлены как всеобщие законы природы. Он их рассматривал как условия, которые сами обосновывают и познание и природу, но сами не требуют никакого обоснования. Он писал: «суждения, насколько они рассматриваются только как условие для соединения данных представлений в сознании, суть правила. Эти правила, представляя соединение необходимым; суть правила а priori; а так как они не выводятся ни из каких высших принципов, то они суть основные положения (принципы)»¹.

Историческое рассмотрение вопроса показывает, что принципы отнюдь не являются исходными пунктами, а представляют конечные результаты исследования. Они не могут привлекаться для приложения к природе и человеческой истории, а сами выводятся из них. Не природа и человеческое общество направляются по принципам, а принципы правильны лишь постольку, поскольку они согласуются с историей природы и человечества. Поэтому они отнюдь не могут быть взяты из мышления. Формально-логические принципы Канта, взятые из арсенала метафизики XVII и XVIII вв., представляли действительно мертвые догмы.

Основные черты «критического», метода могут быть вскрыты лишь в связи с теми задачами, которые поставил себе Кант, создавая свою философию трансцендентального идеализма. Эти задачи определяются

¹ *Кант*, Прологомены, с тр. 182.

прежде всего отношением Канта к прежней философии, характеризуемой им как догматическая, заблуждающаяся и ничтожная по своим результатам. Исторически уже неверно было со стороны Канта бросать в одну кучу все философские учения, ибо известно, что например французский механический материализм по своим тенденциям стремился объяснить природу из нее самой в противоположность метафизике Лейбница или Декарта. А Кант ограниченную точку зрения метафизического умозрения Вольфа приписал всем философским направлениям. Он называл это догматизмом, понимая под этим определением такой подход к познанию действительности, по которому несомненна возможность познания сущности этой действительности, как она есть сама по себе. Отрицая познание вещей, как они суть сами по себе, Кант думал преодолеть материализм.

Но он хотел преодолеть и идеализм, вернее субъективный идеализм: суждение Беркли о мире вещей как о сумме ощущений, как о продукте чувствующего субъекта казалось Канту чудовищным и бессмысленным. Он соглашался с материализмом, что ощущения, будучи исходными пунктами познания, вызываются независимыми от них предметами-вещами в себе. Однако основного врага Кант видел отнюдь не в идеализме. Враг был воплощен в материализме, и удары свои Кант приготовил для его опровержения. Весь мир явлений, как он дан в нашей чувственности, говорил он, есть исключительно продукт организующей роли нашей чувственности и рассудка. Мы таким образом не можем постигнуть истинную сущность

вещей, ибо вещи в себе остаются за пределами досягаемости нашей способности познания.

Мы не можем однако, по мнению Канта, считать наше познание фикцией или иллюзией. Руководимое неизменными законами нашего сознания, оно тесно связано с устройством наших чувств и нашего рассудка, и поэтому истинный философ должен иметь своей задачей познание этого устройства нашего сознания, этих неизменных законов, которые упорядочивают и систематизируют и наше познание и природу как мир явлений. Источниками законов познания являются не вещи, как они суть, а наша собственная сущность. Философия и есть наука об этой сущности, о неизменных законах ее как о границах познания. Так как эти законы являются неотъемлемой особенностью нашего сознания даже вне процесса мышления, то возможно учение о познании как таковом. Цель, которую себе ставил Кант,—это критика способности познания как таковой. Прежде чем познавать, надо исследовать орудие познания, самое способность познания. Необходимо выяснить, может ли эта способность дать познание мира, как он есть. Могут ли наши мысли и представления о вещах дать их верное отображение? Гегель высмеял эту установку философии Канта: «Выходит так,—писал он,—будто можно пуститься на истину с копьями и кольями. Кроме того здесь ставится требование: познай способность познания до того, как ты познаешь. Ибо исследовать способность познания означает познать ее; но нельзя понять, каким образом думают познать истину, не познавая при этом, до

истины познать истину. Это похоже на анекдот, который рассказывают о человеке, желавшем войти в воду не раньше, чем он научится плавать. Но так как само исследование способности познания есть познавание, оно у Канта не может притти к тому, к чему оно хочет притти, ибо само оно есть это последнее, оно не может притти к себе потому, что оно у себя. С ним таким образом происходит то, что произошло с иудеями, среди которых ходил дух, а они его не заметили. И все же Кант сделал великий и важный шаг тем, что он подверг рассмотрению познание»¹.

Энгельс и Ленин считали всегда величайшим достижением философии те решительные возражения, которые сделал Гегель против агностицизма Канта и против взглядов его на теорию познания, возражения, какие можно было сделать с точки зрения идеализма. «Добавочные материалистические возражения Фейербаха более остроумны, чем глубоко-мысленны»—писал Энгельс.

Критика Канта слева, марксистская критика преодолевает идеализм Гегеля. Впервые в истории философии включившая всю человеческую практику в теорию познания, она не отделяет процесс человеческого познания от его результатов и о значимости познания не рассуждает вне изучения этого процесса познания.

«Раз вы встали на точку зрения развития человеческого познания из незнания,—пишет Ленин,—вы увидите что миллионы примеров таких же прос-

¹ *Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.*
3 Band, S. 555—556.

тых, как открытие ализарина в каменноугольном дегте, миллионы наблюдений не только из истории науки и техники, но из повседневной жизни всех и каждого показывают человеку превращение «вещей в себе» в «вещи для нас», возникновение «явлений», когда наши органы чувств испытывают толчок извне от тех или иных предметов, — исчезновение «явлений», когда то или иное препятствие устраняет возможность воздействия заведомо для нас существующего предмета на наши органы чувств. Единственный и неизбежный вывод из этого, — который делают все люди в живой человеческой практике и каждый сознательно кладет в основу своей гносеологии, материализм, — состоит в том, что вне нас и независимо от нас существуют предметы, вещи, тела, что наши ощущения суть образы внешнего мира»¹.

Учение Канта о познании как таковом, о чистом сознании составляет таким образом ядро «критического» метода. Чистый разум отличается от эмпирического и чувственного тем, что он представляет раз навсегда законченное целое, — говорит Кант. Он составляет самодовлеющее единство, которое не может быть увеличено никакими извне соединяющимися добавлениями. Совокупность его знаний должна представлять определенную систему, полнота и расчленение которой может быть также критерием правильности и подлинности всех входящих в нее элементов знаний. Эта замкнутая целостность чистого рассудка определяет неизменность и количественную

¹ Ленин, Собр. соч., т. XIII, стр. 84, Изд. 3-е.

определенность понятий или форм рассудка. Их таблица раз навсегда закреплена и составляет область чистого рассудка. Правда, кроме чистых понятий существуют еще и эмпирические понятия. Но их пределами является опять-таки чистое понятие, и от него они получают свою форму общности. Эмпирические понятия сводятся к общим представлениям, полученным путем сравнения предметов опыта. Таблица чистых понятий выводится Кантом из таблиц суждений, взятых из формальной логики. Различные формы суждений дают по Канту все определения мышления. «Все функции рассудка, — говорит Кант, — могут быть найдены, если можно перечислить во всей полноте функции единства в суждениях»¹.

Из этого решения вытекало признание Кантом принципиальной ограниченности рассудка. Раз человеческое познание определено, раз оно имеет «вечные и неизменные законы»², ясно, что есть полная возможность обследовать ограниченный остров познания вдоль и поперек и установить его определенности и особенности. «Мы теперь не только прошли всю область чистого рассудка, — пишет Кант, — и внимательно рассмотрели всякую часть его, но также измерили ее и всякой вещи определили в ней место. Но эта область есть остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Оно есть царство истины»³.

Учение о рассудочных категориях отличает трансцендентальный идеализм Канта от юмовского скеп-

¹ Кант, Критика чистого разума, стр. 70, 1907.

² Там же, стр. 5.

³ Там же, стр. 172.

тицизма или берклеанского эмпиризма. Но двойственность критицизма выявляется сейчас же, во-первых, в отрыве категорий от чувственного содержания познания, а во-вторых, в противопоставлении их как деятельных основ познания мира явлений вещам в себе. Таким образом категории—это те границы, которые не могут быть переступлены познанием никогда, ибо его существование обусловлено ими. Эти условия познания и опыта не могут быть сами познанием или опытом, а должны предшествовать им, как в природе причины предшествуют действиям. Если это так, то целью научного познания по Канту конечно не могут быть вещи в себе. Его цель должна заключаться в том, чтобы вывести из априорных понятий всю действительность явлений. Физик например «пользуется этим положением и во всех исследованиях природы, развивающихся опытным путем, в той уверенности, что никогда не будет опровергнут опытом, не потому, чтобы опыт никогда еще не опровергал этих положений, хотя их и нельзя доказать в той форме, в которой они априори присущи рассудку, а потому, что эти положения составляют необходимое руководство для произведения опыта»¹. Познание стремится через них к описанию и объяснению всего того, что происходит в мире.

Значение понятий чистого рассудка поэтому громадно в кантовской философии. Без них невозможно никакое познание и никакое бытие. «Если из эмпирического познания устранить всякое мышление

¹ Кант. Успехи метафизики. Перев. Лосского, стр. 107.

посредством категорий, то не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, так как посредством одних лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что аффицирование чувственности испытывается мной, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому бы то ни было объекту. Наоборот, если я устраню из мышления всякое созерцание, то все же у меня останется еще форма мышления, т. е. способ определить предмет для многообразия возможного наглядного представления. Поэтому категории в этом смысле простираются дальше области чувственного наглядного представления, так как они содержат в себе мышление об объектах вообще, не обращая внимания на тот специальный способ (чувственность), каким они могут быть даны»¹.

Кант правда попытался свести категории мышления к некоторому единству, найти в них внутреннюю связь и определить основания их реальной, объективной значимости. Трихотомное построение категорий является намеком на то, что это единство нужно искать не в формально логическом законе противоречия и простого их противопоставления. «Третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории одного и того же класса»², т. е. представляет высшее единство противоречивых категорий. Но эти плодотворные мысли Канта остались лишь намеком и беспомощно растерялись в стоге метафизического сена, как иголки. Сам Кант унич-

¹ Кант, Критика чистого разума, стр. 181.

² Там же, стр. 77.

тожил их в зародыше, отняв у категорий всякое содержание и превратив их тем самым во внешнюю схему и форму, которые «служат как бы для складывания явлений, чтобы можно было читать их как опыт». Этот схематизм, свойственный идеализму вообще, сказался даже в «Логике» Гегеля, в его попытках исчерпать все связи действительности тем, что он их накладывал сверху к этой действительности. Отголоском этого идеалистического и метафизического метода является утверждение Деборина, что «материалистическая диалектика вносит внутреннюю связь в конкретное содержание». На этом схематизме основано и идеалистическое положение, одинаково присущее Канту, Гегелю и Деборину, о тождестве категорий мышления с формами действительности как абсолютном совпадении. «В основе всякого научного познания, — пишет Деборин, — лежат основные понятия, имеющие характер категорий. Они в одинаковой степени присущи и бытию, как и мышлению»¹.

Здесь снято гносеологическое противоречие между отражением и бытием, не осмыслено единство по содержанию и различие по форме, поскольку категории суть логические отражения отношений и связей действительности. Не в рассудке нужно искать источник категорий, а в действительности.

Категории логики суть умственные *сокращения* бесконечной массы частных внешнего мира и человеческой деятельности и в свою очередь *служат* людям на практике, писал Ленин². «Перед человеком

¹ Деборин, *Философия и марксизм*, стр. 296.

² *Ленинский сборник*. IX, стр. 37. 1 изд.

сеть явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира»¹. Так определяет марксизм-ленинизм категории, выводя их из действительности, рассматривая их как выводы из познания этой действительности.

Как ступени познания, отражающие законы внешнего мира, категории показывают движение познания, а не представляют неподвижные формы, как это мы имеем у Канта. У Канта они представляют границы разума, повеление не переходить пределы непосредственной данности вещей. Но уже Гегель учил, а диалектический материализм это впервые и доказал, что категории указывают пути движения познания от поверхности вещей к их глубочайшей сущности, к их источнику движения и изменения, к их основанию—противоречиям материальной действительности.

«Понятие, — писал Ленин в своих философских тетрадах, — (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождество, различие etc)—таков действительный *общий ход* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и *естествознания* и *политической экономики* (и истории). Диалектика Гегеля есть постольку обобщение истории мысли»².

Кант считал гордостью своей философии систему категорий. «Таблица основоположений, выведенная

¹ Ленинский сборник, IX, стр. 41. 1 изд.

² Ленинский сборник, XII, стр. 290—291. 1 изд.

из природы самого рассудка, по критическому методу,—писал он в «Пролегоменах»,—далеко превосходит своим совершенством все, что напрасно пытались или будут пытаться сделать в этой области по догматическому методу, на основании *самих вещей*; превосходит именно тем, что в ней все синтетические основоположения а priori выражены вполне и по одному принципу (именно способности к суждениям вообще), составляющему сущность опыта относительно рассудка, так что можно быть уверенным, что не существует никаких еще других подобных основоположений (уверенность, какой никогда не может дать догматический метод) ¹. Как в эмпирической стороне кантовской философии раскрывается ее догматизм, так и в рационализме Канта мы видим прежде всего обоснование догматизма.

Система категорий, как мертвая таблица пустых форм, превратила трансцендентальный метод в мертвую догму формального мышления, внешнего ко всему содержанию познания и действительности. Он оторвал метод от действительного познания действительных вещей. И у Гегеля диалектика была в конечном счете превращена в искусственную схему системы философии. Учение материалистической диалектики разбило иллюзии о системе законченных знаний о мире. Исходя из действительных материальных предпосылок, это учение покончило со старой философией, оторванной от действительности и умозрительной по своему характеру.

¹ Кант, Пролегомены, стр. 186.

Материалистическое понимание категорий показывает, что категории не априорно присущи мышлению, что они откладываются в сознании лишь в длительном процессе человеческой практики, когда человек в своей материальной деятельности миллиарды раз повторяет связи и переходы действительных вещей или сам их вызывает и создает новые.

В учении Канта о категориях можно отметить и плодотворные идеи диалектики. Это учение представляет основное содержание его трансцендентальной логики. Кант сделал попытку на месте старой метафизики как учения об умозрительных сущностях поставить учение о формах и сущности мышления. Однако он опустошил это мышление и его законы от всякого содержания. Уже Гегель нанес смертельный удар трансцендентальной логике требованием «логики, в коей формы были бы содержательными формами, формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием» (*Ленин*). А материалистическая диалектика видит определение теории познания как философской науки не в учении «о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира»¹.

Благодаря учению Канта о категориях рассудка мертвым грузом становится в его философии знаменитая «вещь в себе». «Если мы спрашиваем, что такое

¹ *Ленинский сборник*, IX, стр. 41. 1 изд.

вещь в себе, то в вопросе необходимым образом уже заключена невозможность ответа, ибо «вещь в себе» вообще пустая безжизненная абстракция. В жизни, в движении все и вся бывает как в себе, так и для других, в отношении к другому, превращаясь из одного состояния в другое» (*Ленин*). Кантовская вещь в себе никогда не способна стать вещью для других, явлением, так как она — ничто. Эта вещь в себе есть мертвый продукт мысли, создавшей это чистое отвлечение из своей пустоты. Но это не только пустая безвредная абстракция. Вещь в себе Канта отделяет человека от действительности, закрывает все границы природы. Поэтому Кант отказывается от материалистического понимания вещи в себе, называет вещь в себе пограничным понятием, служащим для ограждения притязаний познания. Это вполне последовательно вытекает из понятия непознаваемой вещи самой по себе: «Оно не вымыслено произвольно, а стоит в связи с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее»¹.

Результатом кантовской философии нужно считать ту мысль, что непосредственная действительность есть только явление. Однако неуклюжая кляча обыденного буржуазного разума, как говорил Энгельс, этот идол кантовской философии, растерянно остановилась перед вром, отделяющим сущность от явлений, не смея перешагнуть его. И эту свою ограниченность и трусость этот обыденный разум пытался представить как основное свойство человеческой мысли!

¹ *Кант*, Критика чистого разума, стр. 183

Для обоснования учения о непознаваемой вещи в себе Кант догматически принял положение рационалистов-метафизиков XVII в., что чувственное познание не передает сущности, внутренней необходимости вещей, что субстанция доступна лишь интеллектуальному созерцанию. Поэтому *догматически перенятым наследством* старого является в кантианстве и отделение чувственного познания от рационального. Но Кант разорвал их совершенно друг от друга и отделил их непроходимой пропастью. Точно определяя их границы, Кант выводит их ограниченность. Плоский эмпиризм Канта здесь проявился в том, что он ограничился описанием способностей человеческого знания. Своей задачей он поставил полное и исчерпывающее объяснение свойств этих двух способностей и констатирование невозможности перехода их пределов на основе довода, что так уже устроена человеческая природа: «Как возможно это особенное свойство нашей чувственности или нашего рассудка и той необходимой аперцепции, которая лежит в основе его и всякого мышления—этого вопроса разрешить нельзя, так как для его разрешения, как и для всякого мышления, мы уже нуждаемся в этих свойствах»¹.

Гегель совершенно справедливо называл поэтому учение Канта, по которому из устройства человеческого рассудка выводятся его границы, плоским идеализмом. Вся критика Канта ограничивается субъективными формами познания, не входит в рас-

¹ Кант, Прологомены, стр. 201.

смотрение содержания и имеет своим объектом лишь абстрактные формы субъективности. Эти формы превратились у него в преграды для познания материальной, объективной действительности, ограничили мышление внешней стороной и видимостью мира, непосредственностью мира. Правильно говорил Гегель, что эта философия «обнаруживает ослабленность и бессилие и старается прикрыть их самомнением и высокомерием, наставнически критикующим философских гениев всех веков и превратно понимающим как их, так и в особенности самого себя»¹. «Это мнимое познание даже дерзнуло присвоить себе название философии и ничего не могло быть желаннее для поверхностных умов и характеров, ничто не было столь охотно принято ими, как это учение о знании, благодаря которому их собственная поверхностность и пустота оказывалась чем-то превосходным, желанной целью и результатом всех интеллектуальных усилий. Что мы не знаем истины и что нам дано знать одно случайное и преходящее, т. е. ничтожные явления—вот то ничтожное учение, которое делало и делает наиболее шума и которое господствует теперь в философии»². Эти слова Гегеля, метко характеризующие теоретическую ценность критицизма, ярко вскрывают именно те моменты в нем, за которые буржуазия, в особенности в эпоху ее упадка и разложения, ценит его и дорожит им.

¹ Гегель, Энциклопедия философских наук, ч. I, стр. 4.

² Там же, стр. 15. Гегель конечно в своей критике Канта защищает свой более высокий идеализм. Это нужно

Благодаря своим особенностям, вытекающим из непоследовательности, дуализма и ограниченности, критический метод не может подвинуться дальше констатирования и классификации явлений. Его категории рассудка суть упорядочивающие формы и больше ничего. Вся его трансцендентальная логика есть описание познания, притом поверхностное, психологическое и произвольное во многом. Переходы от учения о рассудке к учению о разуме чисто психологические; он начинает как бы разыскивать в мешке, какая еще способность находится там, и таким образом он случайно натывается также и на разум. Все было бы так же благополучно, если бы в этом мешке и вовсе не нашлось разума.

Отвергает ли диалектический материализм описание и классификацию? Нет, но диалектический материализм рассматривает их как первоначальный и подсобный момент в изучении предмета. Как перечисление признаков, так и классификация и описание представляют лишь одну и притом далеко не решающую сторону исследования предмета. Основное требование метода, действительно объективного, дающего предмет в его собственном движении и развитии, заключается в том, что особенности и свойства предмета, все его стороны и определения не могут и не должны быть приписываемы нами извне объекту. Они должны быть раскрытием самого содержания предмета. Этот

иметь в виду. «Кант принижал знание, чтобы очистить место вере. Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание бога. Материализм возвышает знание материи, природы, отсылая бога и защищающую его философскую сволочь в помойную яму» (*Ленинский сборник*, IX, стр. 167, 1 изд.).

Метод диалектического материализма — генетический метод, как его называет Маркс в «Капитале». Никакие описания или классификации не могут дать предмет, как он есть, в его жизни и развитии. Они дают самое большее материал, притом мертвый, расчлененный, неподвижный. Даже в первоначальном моменте исследования этот способ составляет побочный момент. «Исследование должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того, как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изложено действительное движение. Раз это удалось и жизнь материала получила свое идеальное отражение, то на первый взгляд может показаться, что перед нами априорная конструкция»¹. На самом деле здесь предмет уже живет и растет и это движение и есть его реальное и исчерпывающее определение; оно не отрывает отражение предмета в сознании от самого предмета.

Догматизм Канта является методологией делячества и хвостизма и особенно пригодился для оппортунизма II Интернационала как теоретическое его обоснование и оправдание.

«Пролегомены», которые по существу являются произведением, отражающим метод исследований Канта, раскрывают учение Канта об аналитическом методе как подведении фактов под некоторые общие правила и принципы, разложении по клеточкам простых схем и перечислений данного материала. В стрем-

¹ К. Маркс. Капитал. т. I, стр. XXII Партиздат, 1932 г.

лении дать законченную систему Кант должен был создать схему, чтобы уложить в нее все богатство внешнего мира, которое он объявил продуктом субъекта. Создание законченной таблицы законов мысли и природы, законченного перечисления всех элементов здания, «что именно столько познаний—ни больше ни меньше—составляет род знаний», откуда искусственное разрезывание и сложнейшая архитектоника всего построения—вот что составляет характерные особенности трансцендентального идеализма. Маркс еще студентом в 1837 г. пыгался применить эти схемы к юриспруденции. О результатах этой попытки он писал отцу: «Ненаучная форма математического догматизма, при которой субъект танцует около вещи, рассуждает и так и сяк, а сама вещь не развертывается во всем богатстве своей формы и жизни, была с самого начала помехой для усвоения истины»¹. И существо метода самим Кантом характеризуется как метод сравнения и описания. «Символ идеи (или понятие разума),—говорит он,—есть представление предмета, составленное по аналогии, т. е. по одинаковому отношению к известным следствиям, если символизирующий и символизируемый предметы совершенно различны; например, когда я представляю себе известные продукты природы, каковы организованные существа—животные и растения,—в отношении к причине их, подобно часам в их отношении к человеку как к творцу, то при этом отношение причинности вообще—как категории—одинаково и

¹ Маркс и Энгельс. Собр. соч., т. I, стр. 433.

в том и в другом случае, но субъект этого отношения по своему внутреннему свойству остается неизвестным мне; таким образом можно изображать только это отношение, а вовсе не внутренние свойства»¹.

«Прологомены» считаются образцом воплощения критического «метода». На самом деле в них представлен метод описания, сложного, заключенного в схемы и деления, но описания—не больше. Кант исходит в них из положений и принципов, которые берутся им догматически как достоверные. «Критицизм» смотрит на метод как на формальное условие познания. Если знание вещей невозможно, то в задачи метода входит прежде всего гарантирование познания от заблуждений. Он должен давать определенные отрицательные правила, которые указывают разуму его естественные границы, а его положительные задачи относятся к области веры, к установлению принципов религии.

Высшим моментом догматического метода Канта является в «Прологоменах» его учение об умопостигаемом мире, выводимом по аналогии. Если познание ограничивается возможным опытом, то это еще не говорит за то, что мы не имеем права мыслить потусторонний мир. «Мы должны мыслить нематериальную сущность, рассудочный мир и высочайшее из всех существ (чистые ноумены), потому что только в них, как в вещах самих по себе, разум находит полноту и удовлетворение»¹. И вот Кант делает вывод

¹ Кант, Успехи метафизики, стр. 68

² Кант, Прологомены, стр. 257.

об этом мире по аналогии с миром явлений. Он говорит: «Мы принуждены смотреть на мир так, как *будто бы* он был делом высочайшего разума и воли... Я не говорю действительно ничего, кроме следующего: как относятся часы к часовщику, корабль к плотнику, управление к начальнику, так чувственный мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я тут хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, однако познаю таким, каково оно есть для меня,—именно относительно мира, которого я составляю часть»¹.

Таким образом плоский метод по аналогии оказался вершиной критической философии и методологией обоснования господства веры в бога, свободы воли и бессмертия души. Этот метод был воспринят социал-демократией. Убийственную характеристику этого метода по аналогии мы находим у Сталина. «Не умея, или не желая вникнуть в существо марксизма,—писал Сталин об оппортунистической группе «марксистов»,—не умея, или не желая претворить его в жизнь, она живые и революционные положения марксизма превращает в мертвые, ничего не говорящие формулы. Свою деятельность она основывает не на опыте, не на учете практической работы, а на цитатах из Маркса. Указания и директивы черпает она не из анализа живой действительности, а из аналогий и исторических параллелей. Расхождение слова с делом — такова основная болезнь этой группы»²

¹ Кант, Прологомены, стр. 261.

² Сталин, О Ленине, стр. 5, Партиздат, 1934 г.

Все особенности кантовской философии, о которых говорили мы до сих пор и которые превращают ее в метафизическую систему, особенно ярко сказались в «Пролегоменах». В них Кант особенно резко подчеркнул значение вещей самих по себе, находящихся по ту сторону познания, и в ряде положений отмежевывался от идеализма Беркли, который, по его словам, настезь открывал двери мечтательности, между тем как «критическая» философия выгнала-де ее из ее последнего убежища, а именно из метафизики, где она осмеливалась неистовствовать, имея как бы разумный вид. Анализ истории философии дает Канту возможность подчеркнуть, что вся история философии существовала как бы впустую и что собственно лишь у Юма можно найти искорку, из которой Кант сумел зажечь яркий свет трансцендентального метода. Он подчеркивает единство агностических и эмпирических моментов своей философии и философии Юма. Вместе с Юмом он учит, что наше познание есть познание из опыта и ограничено возможным опытом.

Основную задачу философии, как мы уже не раз отметили, Кант видит в определении вечных, неизменных, непреходимых границ познания. Для Канта чувственность, рассудок и разум являются неизменными обособленными способностями человека. Он стремится к исчерпывающим решениям, к точному определению основных признаков, к исчерпывающей классификации и совершенной схеме. Философия «может быть доведена,—думает Кант,—до совершенной законченности и до пребывающего состояния, так как

ей нельзя далее изменяться, и она неспособна ни к какому распространению через новые открытия; ведь здесь разум имеет источник своего познания не в предметах и их созерцании (отсюда он ничего нового получить не может), а в себе самом; так что если будут изложены вполне и определенно основные законы разумной способности, то не останется ничего, чтобы чистый разум мог познавать а priori, или даже о чем бы он мог основательно спрашивать. Уверенность в таком определенном и законченном знании имеет в себе особую привлекательность, если даже оставить в стороне всякую пользу»¹. Таким образом для Канта осталась совершенно непонятной, как мы уже отметили, историчность человеческого познания, историчность его законов, отражающих в своем развитии и движении связи и законы объективного мира. Это толкало Канта не только к догматизму, но, что характерно для него, к субъективному идеализму. Кант считает, что, «когда мы совсем оставляем природу или же когда при продолжении ее причинной связи выйдем за пределы всякого возможного опыта, тогда мы не можем сказать, что предмет для нас непонятен и что природа вещей представляет нам неразрешимые задачи; ибо тут мы имеем дело уже совсем не с природой или вообще с данными объектами, а только с понятиями, имеющими свой источник исключительно в нашем разуме, и с чисто мысленными сущностями, относительно которых все задачи, вытекающие из их понятий, могут быть разрешены, так как разум

¹ Кант Прелегомены, стр. 275

во всяком случае может и должен давать полный отчет в своем собственном действовании»¹.

Метафизика всплывала в истории, писал Кант, наверх, как пена, и когда эту пену вычерпывали и она исчезала бесследно, то за ней сейчас же показывалась на поверхности другая. Этим заблуждениям Кант противопоставил свою систему как открытие. Таким образом Кант не понял относительного характера в развитии человеческого знания и эту относительность отождествил с субъективностью. Поэтому Кант особенно яростно нападает на теорию отражения, так как понимает, что эта теория подрывает основу его философии и отбрасывает выводы ее о невозможности познания предметного мира, независимого от сознания. Если бы,—писал Кант,—«я должен был сказать, что представление пространства не просто соответствует отношению нашей чувственности к предметам (ибо это-то я сказал), но что это представление даже вполне подобно самому предмету, такое утверждение однако для меня так же бессмысленно, как и то, что ощущение красного например имеет подобие со свойством киновари, возбуждающей во мне это ощущение»².

Как видно из приведенной цитаты, невозможность теории отражения Кант аргументирует доводами исключительно догматическими. Чувственная практическая деятельность людей есть тот процесс, который обуславливает раскрытие в мышлении необходимых и объективных связей вещей. Этого Кант как мета-

¹ Кант. Прелегомены, стр. 158.

² Там же, стр. 158.

физик и как идеалист не мог знать и понимать. Человек, прежде чем мыслить о связях, осуществляет эти связи уже в своем материальном производстве как процессе. Связь человека с природой и человека с человеком, как и самая внутренняя связь вещей и их сущность, раскрывается в процессе производственной деятельности человека и откладывается в его сознании как осознание этих связей. Кант решение этих трудных проблем находил лишь в субъекте: «необходимое согласование принципов возможного опыта с законами возможности природы может происходить только из двух причин: или эти законы заимствуются от природы посредством опыта, или же, наоборот, природа выводится из законов возможности опыта и вполне тождественна с его всеобщей закономерностью. Первое противоречит само себе, так как всеобщие законы природы могут и должны быть познаваемы а priori (т. е. независимо от всякого опыта) и лежат в основе всякого эмпирического употребления рассудка, итак, остается только второе»¹. Таким образом Кант приходит к субъективному идеализму, который он высмеял у Беркли и от которого отказывался. Прав был поэтому Якоби, когда он писал, что «в учение Канта нельзя проникнуть без предпосылок реализма, а с этой предпосылкой нельзя в нем оставаться». Мы видим таким образом, что историческая заслуга Канта заключена не в его методе. Она находится в его естественно-научных работах и в тех элементах диалектики, которые были даны в его философии.

¹ Кант, Прологомены, стр. 202—203.

*ОБ ЭЛЕМЕНТАХ ДИАЛЕКТИКИ
В ФИЛОСОФИИ КАНТА*

Кант был один из первых мыслителей нового времени, сознательно отметивший диалектическую противоречивость человеческого познания. Эта противоречивость проявляется в процессе движения познания. Когда мы, думает Кант, мыслим явления чувственного мира как вещи сами по себе, когда мы принимаем законы их за законы вещей самих по себе, то неожиданно оказываемся в противоречии. «Таким образом разум видит себя раздвоенным в противоречии с самим собой,—состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в беспокорство и раздумье»¹. Эта диалектика раскрывается Кантом в антиномиях разума, в отношении к четырем естественным идеям, когда выясняется диалектическая обманчивость чистого разума в употреблении своих принципов.

Природа, говорит Кант, наделила наш разум неустанным стремлением искать пути к безусловному. Разум ищет безусловного в вещах, требуя законченного ряда условий. Это стремление есть движение познания, ибо всякое знание, начинающееся благодаря чувствам и переходящее затем к рассудку, подводящее его под правило, желает подвести материал созерцаний под высшее единство мышления, перейти в разум, т. е. в способность, дающую принципы. Противоречие заключается в том, что познание применяет к бесконечному конечные определения, к

¹ Кант, Прологомены, стр. 233.

вещам в себе не́присущие им, а лишь явлениям, формы. Кант ставит в заслугу своей философии преодоление этого противоречия. «Учение, согласно которому наша способность познания соотнобразуетя с предметом как вещами в себе, неизбежно приводит к противоречиям в понятии безусловного, наоборот, учение, согласно которому не представления, а скорее предметы как явления соотнобразуются с нашей способностью представления, освобождает нас от противоречий и следовательно безусловно должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, т. е. в вещах в себе»¹.

Диалектические иллюзии разума дают Канту право устранить противоречия из познания и их разрешение перенести в мир практического разума, в мир долженствования. Люди, поскольку они представляют мир явлений, подчиняются естественной необходимости. «Но по отношению исключительно к разумному субъекту и его способности действовать по одному разуму—те же самые действия свободны»². Таким образом Кант ищет освобождения от оков природы в мире религиозной свободы. Кант особенно большое значение придавал своему разрешению антиномий, в которых запутывается разум при применении своих принципов к чувственному миру. Одна постановка вопроса диалектических иллюзий, говорил он, была бы уже важной заслугой для познания

¹ Кант, Критика чистого разума. стр. 14.

² Кант, Прелегомены, стр. 242.

человеческого разума. Здесь он видел основной аргумент для своего учения о границах разума.

Гегель придавал большое значение учению Канта об антиномиях, ибо видел в нем шаг вперед от прежней философии, в которой с точки зрения разума противоречия принимались за случайные заблуждения, основанные на субъективной ошибке в умозаключении и рассуждении. Однако Кант обнаруживает здесь же свое метафизическое существо в том, что переносит противоречие в субъект и стремится освободить рассудок от этих противоречий. Гегель смеялся справедливо над пустотой этой метафизики. «Если разум есть лишь пустое, неопределенное мышление, то он ничего не мыслит. Когда же в конце концов разум сводится к пустому тождеству, то и он также счастливо освобождается от противоречия посредством легкой жертвы вообще всем содержанием и содержательностью»¹.

Гегель указывает также, что Кант просто перечислил лишь четыре противоречия. «Он наткнулся на них, потому что он здесь исходил из таблицы категорий, чем применил ставший впоследствии столь излюбленным прием, заключающийся в том, что этот предмет просто подводится под готовую схему»².

Кант в рассмотрении диалектики остановился на том результате, что якобы им доказана раскрытием противоречий рассудка непознаваемость вещи в

¹ Гегель, Энциклопедия философских наук. ч. I, стр. 96 и 97.

² Там же.

себе. «Истинное же и положительное значение антиномий,—говорит Гегель,—заключается вообще в том, что все действительное содержит внутри себя противоположные определения и что следовательно познание и точное постижение предмета в понятиях означает именно лишь осознание его как конкретного единства противоположных определений»¹. Гегель раскрывает также некоторые приемы Канта в его учении об антиномиях, освещающие плоский эмпирический метод их исследования. Доказательства, которые Кант приводит в пользу своих антиномических положений, являются на самом деле мнимыми, потому что то, что требуется доказать, всегда уже содержится в посылках, и получается лишь иллюзия опосредствования.

Таким образом Гегель сумел раскрыть наиболее слабое место Канта в моменте, кажущемся наиболее сильным в его учении, он показал несостоятельность самого трансцендентального метода, который дает лишь иллюзию внутреннего рассмотрения предмета, а на самом деле есть метафизическое познание, в строго определенных и мертвенно ограниченных определениях. Однако и сам Гегель не разрешил проблему противоречий разума, так как он ключ их искал в самом же разуме. Лишь диалектический материализм смог разрешить проблему противоречий как существа, как источника всякого существования, связав противоречия с движением материальной действительности.

¹ Гегель, Энциклопедия философских наук, ч. I, стр. 98.

«Сторонник диалектики, Гегель,—говорит Ленин,—не сумел понять диалектического перехода от материи к движению, от материи к сознанию—второе особенно. Маркс поправил ошибку (или слабость?) мистика». Диалектический материализм вскрыл несостоятельность идеализма Гегеля в его попытках объяснить движение действительности. Гегель оторвал движение от материи и перенес его в сознание, тем самым превратил сознание в демиурга действительности. Гегель лишил материю ее способности самостоятельно двигаться и превратил ее лишь во внешнее проявление процесса мысли. Поэтому он не мог понять развития в природе, не мог понять соотношения ступеней развития в природе и перенес развитие лишь в область идеи. Марксизм-ленинизм показал, что идеи, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное. И только так может быть объяснено движение идеального.

Проблему диалектического противоречия Кант поставил также в трансцендентальной логике, в учении о синтетических суждениях априори. «Общий принцип аналитических суждений,—говорил Кант,—есть закон противоречия... синтетические суждения нуждаются в другом принципе, помимо закона противоречия»¹. В учении о синтетических суждениях Кант сделал попытку объяснить высшее единство чувственного содержания и рассудочной формы. Однако это была лишь попытка, ибо Кант с самого

¹ Кант, Прологомены, стр. 121 и 122.

начала исходил из признания двух самостоятельных источников познания—ощущений и рассудка. Поэтому синтез оказался внешним по отношению к элементам опыта, связь между ними создалась у него лишь единством мыслящего субъекта. Здесь нет перехода противоположностей, здесь нет внутреннего движения, а все происходит лишь по принципу подведения под схемы неизменным путем—через сознание. Отсюда субъективный характер «критического» метода, его ограниченность, его мертвенность.

Таким образом выявляется полная беспомощность кантовской философии разрешить противоречие между материей и сознанием, чувственностью и рассудком, сущностью и явлением. «Философы более мелкие спорят о том, сущность или непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, все махисты). Гегель вместо «или» ставит «и», объясняя конкретное содержание этого «и»¹, это конкретное содержание заключается в том, чтобы объяснить переход одного определения в другое, когда противоречия становятся подвижными и живыми по отношению друг к другу и приобретают ту негативность, которая является «внутренней пульсацией самодвижения и жизненности» (Ленин).

Учением о синтетических суждениях априори Кант попытался создать логику более высокого типа, чем прежняя формальная логика. Однако трансцендентальная логика, логика содержания и истины по Канту, а не только формального критерия истины, оказалась не только неспособной отменить формаль-

¹ Ленинский сборник, IX, стр. 115. 1 изд.

ную логику, но она узаконила существование рядом с собой формальной логики и дажешла в ней свое основание.

Кант уже с самого начала подрывает почву под своей критикой формальной логики введением в трансцендентальную логику формального критерия познания через формальный логический закон противоречий или, вернее, через отсутствие внутренних противоречий.

«Совершенно невозможно, — говорил Кант, — и нелепо требовать признака истинности содержания знаний. Достаточный и в то же время всеобщий критерий истины не может быть дан». «Требовать всеобщего критерия истинности знания со стороны его материи нельзя, так как это требование противоречиво, что же касается познания со стороны его лишь формы (оставляя в стороне всякое содержание), то ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщее и необходимое правило рассудка, дает критерий истины в этих правилах»¹. Итак единственным критерием истины остается формально логический критерий, именно — согласие знания со всеобщими и формальными законами рассудка и разума, т. е. с самим собой. «Но оно не может дать никакого признака, чтобы открыть заблуждение, касающееся не формы, а содержания», — говорит Кант. Кант называет это отрицательным условием всякой истины, так как сознает его недостаточность, но он не мог найти другого признака истины. Оно и понятно: раз эта философия признала,

¹ Кант, Критика чистого разума, стр. 65.

что познание не может постигнуть вещей самих по себе, а реальность лежит совершенно вне досягаемости познания, понятию приходится сообразоваться лишь с самим собой, т. е. чисто формально.

Критерием истины, говорит Кант, нужно считать формальные правила мышления, но этот критерий совершенно недостаточен, недостаточность его вызывается самим понятием опыта, которое устанавливается критической философией. Опытное суждение есть объективное суждение восприятия. Оно представляет продукт двух способностей субъекта: восприимчивости и рассудка. Синтез в опыте двух принципиально разпородных элементов познания не может быть отвлеченным единством формальной логики на основе ее закона противоречия. Наоборот, здесь мы имеем единство различий. Поэтому Канта не мог удовлетворить основной закон формально логического рассуждения, но он, как мы видели выше, не пошел дальше этого закона. Вся критика чистого разума именно основана на этом законе, и все понятия разума направлены к освобождению от всяких противоречий.

«Формальная истинность состоит исключительно в согласии знания с самим собой, при полной абстракции от всяких объектов вообще и от всех их отличий, и поэтому всеобщие формальные критерии истинности — не что иное, как общие логические признаки согласия знания с самим собой или, что то же, со всеобщими законами рассудка и разума. Эти формальные, общие критерии, конечно, недостаточны для объективной истинности, но их одинаково следует

считать за ее *conditio sine qua non*, ибо вопросу о том, согласуется ли знание с объектом, должен предшествовать вопрос о том, согласуется ли оно (по форме) с самим собой»¹.

В своей трансцендентальной логике Кант пытался выпутаться из сети этих формальных законов и их софизмов созданием содержательной логики, логики истины, но не разрешил поставленной им задачи. Кант пытался перешагнуть через формальную логику к логике содержательной, и этим он стал выше буржуазных мыслителей послегегелевского периода до наших дней, которые придерживаются принципов формального мышления. Для примера возьмем Кассирера, Гуссерля и Зигварта. «Истинным, — говорит Кассирер, — называется положение не потому, что оно совпадает с реальностью, пребывающей по ту сторону всякого мышления и всего мыслимого, а потому, что оно в процессе мышления само себя доказало на деле»². Поэтому, думает Кассирер, истину мы ищем не сопоставлением наших мыслей с самими объектами, а сопоставлением их с определенными верховными принципами познания, с логическими нормами. Ко взглядам Кассирера близко подходит и точка зрения Гуссерля, этой наиболее представительной фигуры среди современных сторонников чистой логики. «Никакая логика, ни формальная, ни методическая, — говорит Гуссерль, — не в состоянии дать критерия, на основании которого могла бы быть познаваема

¹ Кант, Логика, стр. 44, пер. Маркова, 1915 г.

² Кассирер, Познание и действительность, стр. 412, изд. «Шиповник», пер. Столпнера и Юшкевича, 1912 г.

каждая истина как таковая»¹. Она возможна лишь в идеальной, формальной области чистой, априорной логики. Между идеальным же и реальным существуют решительные и навеки неизгладимые различия.

«Соблюдение правил логики,—говорит Зигварт, представитель логики психологической, противоположной чистой логике,—не гарантирует... необходимо материальной истинности результатов, а лишь формальность и правильность приемов»². Итак «помимо мышления у нас нет никакого средства удостовериться, действительно ли мы достигли цели познания сущего. Мы навеки лишены возможности сравнить наши познания с вещами, как они существуют, независимо от нашего познания. Даже в лучшем случае мы решительно должны удовольствоваться лишенным всяких противоречий согласием между теми мыслями, которые предполагают сущее»³.

Ни Кант, ни даже Гегель не решились вопроса о критерии познания. Реакционное ядро кантовской философии состояло именно в учении о познании вне мира, вне движения, вне содержания, вне его результатов, в утверждении одного лишь формального критерия познания.

Самое большее, до чего дошел идеализм в лице Гегеля, это было—связь мышления с содержанием познания. Гегель писал: «В познании должны соединяться друг с другом деятельность форм мышления

¹ Гуссерль, Логические исследования, ч. 1, стр. 143, пер. Корнштейна, 1909 г.

² Зигварт, Логика, т. I, стр. 10, пер. Давыдова, 1908 г.

³ Там же, стр. 7.

и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены сами по себе, они представляют собой предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подвергают себя исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим как диалектику»¹.

Но Гегель не объяснил, где источник этого движения содержания мышления. Решение этого вопроса лежит в человеческой практике. «Если включить критерий практики в теорию познания, мы неизбежно получаем материализм, говорит марксист» (*Ленин*). Лишь марксизм показал основы всякой идеологии в материальной практической деятельности человечества. Реальная критика лежит прежде всего не в самой мысли или в разуме, а вне их, в их определяющей основе, в практике. В «Вопросах ленинизма» т. Сталин следующим образом охарактеризовал сущность истинной объективной критики, революционной критики на примере критики работы II Интернационала.

«Необходимо было пересмотреть всю работу II Интернационала, весь его метод работы, изгнав вон филистерство, узколобье, политикашество, ренегатство, социал-шовинизм, социал-фашизм. Необходимо было проверить весь арсенал II Интернационала, выкинуть все заржавленное и ветхое, выковать новые роды оружия. Без такой предварительной работы печего было и отправляться на войну с капи-

¹ *Гегель*, Энциклопедия философских наук, ч. I, стр. 85.

тализмом. Без этого пролетариат рисковал очутиться перед лицом новых революционных схваток недостаточно вооруженным или даже просто безоружным.

Эта честь генеральной проверки и генеральной чистки авгиевых конюшен II Интернационала выпала на долю ленинизма...

К чему сводятся требования этого метода?

Во-первых, к *просерке* теоретических догм II Интернационала в огне революционной борьбы масс, в огне живой практики, т. е. к восстановлению нарушенного единства между теорией и практикой, к ликвидации разрыва между ними, ибо только так можно создать действительно пролетарскую партию, вооруженную революционной теорией»¹.

Формальная логика исследовала лишь формы мышления—понятия, суждения и умозаключения вне их содержания и стремилась объяснить их, исходя из самого мышления. Отвлекаясь от объектов знания и различий между ними, рассудок в формальной логике занимался лишь опустошенным мышлением. «Никто не может отваживаться судить о предметах с помощью одной только логики и утверждать о них что-либо»,—писал Кант. Этим в сущности подписывался смертный приговор формальной логике.

В своей «Критике чистого разума» Кант начал наступление на формализм старой логики, но эту критику он повел с позиций дуализма и с самого начала признал самостоятельное существование рядом друг

¹ *Сталин*, Вопросы ленинизма, стр. 12, изд. 1933 г.

с другом двух логик: общей (формальной) и гносеологической (трансцендентальной). Первую он определил как логику формальной достоверности, логику аналитических суждений. Формальная логика — наука законченная, и ее границы уже строго определены ее предметом — формами мышления. Наряду с логическими формами рассудочной деятельности, с которыми имеет дело формальная логика, Кант различает в своей философии другие формы рассудка, которые представляют необходимое и всеобщее основание предметов и познания — категориальные формы. С этими формами имеет дело содержательная, трансцендентальная логика. Тот же самый рассудок, говорит Кант, и притом теми же самыми актами, которыми он через посредство аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также посредством синтетического единства многообразия трансцендентальное содержание, благодаря которому они называются чистыми понятиями рассудка и априори относятся к объектам, чего не может дать общая логика. Общая логика, не сделавшая со времен Аристотеля ни шагу вперед или назад, имеет очень ограниченную познавательную значимость, думает Кант. Ее правила в состоянии лишь указывать субъективные критерии правильности движения мышления. Ее суждения ограничиваются формальным преобразованием и пояснением уже данного материала. Правда, эти «суждения чрезвычайно важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для уверенного и широкого синтеза, а не для того,

чтобы строить действительно новое здание»¹. Таким образом Кант выделяет для формальной логики особое место в мышлении, строго различая содержание и форму мышления.

В трансцендентальной логике Кант видел совершенно отличную от общей логики науку. В ней мы также имеем дело с формами мышления, но не логическими, говорит Кант, а гносеологическими, объясняющими происхождение познания; условием применения этого чистого знания служит данность предметов в созерцании, к которым эти знания могут быть применены. В самом деле, без созерцаний, говорит Кант, всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым. «Поэтому отдел трансцендентальной логики, излагающий элементы чистого рассудочного знания и принципы, без которых ни один предмет не может быть мыслим, есть трансцендентальная аналитика и вместе с тем логика истины. Никакое знание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, т. е. ко всякой истине»². Итак трансцендентальная логика имеет дело с понятиями, которые относятся к предметам, поэтому не отвлекаются от всякого содержания объективного знания, хотя они априорны и имеют источником рассудок. Общая же логика не интересуется вовсе происхождением познания. Она изучает законы, по

¹ Кант, Критика чистого разума, стр. 31.

² Там же, стр. 66-67.

которым рассудок пользуется представлениями в их отношении друг к другу в процессе мышления независимо от того, даны ли они первоначально а priori или только эмпирически. Трансцендентальная логика интересуется теми условиями всякого опытного знания, которые характеризуются моментами всеобщности и необходимости и образуют объективный элемент опытного знания, и которые даны а priori; общая же логика отвлекается от всякого содержания знания. Трансцендентальная логика говорит о синтезе многообразия в едином знании. Синтез есть самодеятельность мышления, направленная на присоединение различных представлений в единстве категорий и на понимание этого многообразия в единстве. Знание, познание начинается лишь тогда, когда происходит синтез многообразия. Ни одно понятие по содержанию не может возникнуть аналитически.

Формой логических понятий служит чистое абстрактное тождество, пустая всеобщность. «Все аналитические суждения.—говорит Кант,—основываются вполне на законе противоречия»¹. Синтетические же суждения нуждаются в другом принципе, помимо закона противоречия формальной логики. Единство, основанное на тождестве, присуще всем логическим понятиям, общим представлениям рассудка. В синтетическом же единстве гносеологических понятий «представление, которое должно быть мыслимо как общее различным другим представлениям, рассматривается как принадлежащее таким

¹ Кант, Прологомены, стр. 121.

представлениям, которые кроме него заключают в себе еще различные моменты; следовательно оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими представлениями раньше, чем я мог в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его общим понятием»¹. Синтетическое единство есть существенный признак рассудка. Присмотримся ближе к чистым понятиям синтеза. Чистая форма синтеза или категория есть неразложимое понятие и изначальное. Чистые понятия не являются логическими формами переработки материалов чувственности, а наоборот, условиями, вводящими их в опытное знание. Но они имеют совершенно другой источник происхождения, чем их содержание. «Существуют два ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из общего, но неизвестного нам корня, именно чувственность и рассудок. Посредством чувственности предметы нам даются, а посредством рассудка они мыслятся»². Кант полемизирует с Лейбницем и Вольфом, которые признавали различие между чувственным и рассудочным знанием, основанным на различии степени отчетливости и неотчетливости. По Канту, это различие коренится в происхождении и содержании знаний. Чувственное знание вовсе не есть знание. Мысли как элементы рассудка определяют представляемый объект, его форму и возможность его познания. Чистое понятие по происхождению отделено от чувственного материала и содержит в себе только форму мышления о предмете вообще. Оно неперехо-

¹ Кант, Критика чистого разума, стр. 84.

² Там же, стр. 88.

димой метафизической пропастью отделено от тех вещей, которые действуют на чувства и служат исходным пунктом чувственного содержания познания. Категории как чистые понятия рассудка поэтому пусты в самих себе и существуют лишь в опытном знании. Таким образом мышление не может считаться продуктом чувственности. Но это еще не дает ему права на самостоятельное применение без соучастия чувственности, так как без чувственности оно не имеет объекта. Чувственность переходяща и неустойчива, она носит вполне субъективный характер, так как она возникает в индивидуальном сознании и не носит характера всеобщности и необходимости. И лишь в опыте осуществляется синтез и проявляется синтетическая деятельность рассудка. Но как возможен такой синтез двух разных по происхождению и значимости элементов мышления? Этот вопрос может быть поставлен иначе, как вопрос о возможности предметов. Высшее основоположение единства формы и содержания познания и самих предметов как явлений заключено, говорит Кант, в первоначально синтетическом единстве аперцепции, в трансцендентальной аперцепции. «Трансцендентальным единством аперцепции называется то единство, посредством которого данное в наглядном представлении многообразие объединяется в понятие объекта»¹. В отношении индивидуального сознания трансцендентальное самосознание характеризуется наиндивидуальностью своего признака. Оно есть

¹ Кант, Критика чистого разума, стр. 101.

сознание вообще. Трансцендентальное самосознание есть высшая, всегда тождественная с самой собой форма, деятельность, «я мыслю» заключено во всяком представлении, которое возможно только посредством этого акта. Гегель как идеалист восторгался учением Канта о самосознании, ибо здесь от субъективного идеализма Канта исторически намечался переход к объективному идеализму Гегеля.

Учение о формах, объединенных со своим содержанием в трансцендентальной аперцепции, Кантом было противопоставлено учению формальной логики о суждении. «Я никогда не удовлетворялся,—пишет Кант,—объяснением суждения вообще, даваемым теми учеными, которые говорят, что суждение есть представление отношения между двумя понятиями»¹. В трансцендентальной логике суждение уже не характеризуется с количественной стороны как сложение понятий, в ней суждение есть не что иное, «как способ приводить данные знания к объективному единству аперцепции. Относительное словечко «есть» в суждении имеет целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного»². Кант однако запутывается в неразрешимых с точки зрения его принципов противоречиях, когда, с одной стороны, не может не рассмотреть суждение как внутреннюю связь и движение его содержания и, с другой, не может отказаться от признания субъективности формы как простых приемов мышления. Как вся-

¹ *Кант*, Критика чистого разума, стр. 102.

² *Там же*, стр. 103.

кий метафизик он не видит в суждении какого-либо движения, свойственного содержанию суждения. Моменты суждения в его учении, объединенные внешним для них субъектом, застывают в своем соединении в завершенной форме абсолютного тождества.

Лишь в учении об идеальном как отражении материального может быть разрешена проблема суждений, представляющих синтетическое, т. е. внутренне различное, расчлененное содержание. Робкая постановка Канта об этом синтетическом содержании была с самого начала подорвана его разделением суждений на аналитические или формально логические и синтетические или гносеологические. Уже критика Гегеля нанесла смертельный удар этому делению суждений и логики. Гегель говорит, что нельзя полагать, что в аналитическом суждении дается голое повторение на почве чистого тождества содержания понятия. Действительно, кому охота забавляться такого рода суждениями, как: все треугольники треугольны, все четырехугольники четырехугольны. «Опыт над чистым предложением о тождестве производится достаточно часто,—говорит Гегель,—чтобы в каждом опыте ясно обнаружился смысл той истины, которую он в себе заключает. А именно, если на вопрос: что такое растение? дается ответ: растение есть растение, то все общество, на котором испытывается истина этого предложения, немедленно соглашается с ним и вместе с тем столь же единогласно заявляет, что тем самым не говорится ничего... При ближайшем рассмотрении скуки от такой истины оказывается, что начало: растение есть... служит подго-

товкой к тому, чтобы сказать что-нибудь, дать дальнейшее определение»¹.

Однако Гегель сам не разрешил проблемы суждений, ибо движение мысли он объяснял природой самой мысли. На самом деле внутреннее различие в суждении обусловлено тем, что мышление как отражение действительного мира есть раскрытие внутренних связей предметов, т. е. реальных переходов, реального движения предметов. Основа всякого анализа и синтеза в суждениях—сама история предмета, его развитие. Она раскрывается лишь в тесной связи с деятельным отношением человека к природе в процессе материального производства. Глубокий анализ этого положения мы находим у Энгельса, в его «Диалектике природы». Энгельс показывает, что «диалектическая логика, в противоположность старой, чисто формальной логике, не довольствуется тем, чтобы перечислить и сопоставить без связи формы движения мышления, т. е. различные формы суждения и умозаключения. Она, наоборот, выводит эти формы одну из другой, устанавливает между ними отношение субординации, а не координации, она развивает высшие формы из низших». Энгельс делит суждения, вслед за Гегелем, на: 1) единичное суждение, 2) особенное, 3) всеобщее и показывает, что эта классификация суждения обоснована не только законами мышления, но и законами природы.

Логические формы суждений например о движении оказываются не чем иным, как развитием наших опи-

¹ Гегель, Наука логики, кн. 2, стр. 21. Пер. Дебольского.

рающихся на эмпирическую основу теоретических сведений о природе движения вообще. «Это показывает, что законы мышления и законы природы необходимо согласуются между собой, если они только правильно познаны»¹.

Суждение, что трение порождает теплоту, мы можем рассматривать как суждение единичности; как суждение особенности можно рассматривать суждение: особенная форма движения, механическая, обнаруживает свойство переходить при особенных обстоятельствах (благодаря трению) в другую особенную форму движения, в теплоту. Высшая форма суждения, это — суждение всеобщности, выраженное в определении, что любая форма движения способна и должна превращаться в любую иную форму движения. В этой форме закон достиг своего последнего выражения. Эти три формы суждения могли быть обоснованы лишь тысячелетиями развития человеческого общества и развития техники. Благодаря новым открытиям мы можем найти новые доказательства высшего суждения всеобщности, придать ему новое, более богатое содержание. Но самый закон здесь выражен «в своей всеобщности, в которой одинаково всеобща форма и содержание, он неспособен к дальнейшему расширению: он абсолютный закон природы»².

Противопоставление Кантом формальной и содержательной логики было обусловлено разрывом в суждении познания и действительности, *формы и*

¹ *Энгельс, Диалектика природы, стр. 102, изд. 1933 г.*

² *Там же.*

содержания, разрывом между рассудком и чувственностью. Но этот дуализм Канта подорвал основу критики формальной логики и следовательно основу самой трансцендентальной логики. Он привел к тому, что самые формы рассудка как таковые были объявлены пустыми. Пустые в себе категории представляют чистое тождество и неподвижность. Беспомощность Канта в этом отношении была настолько велика, что он принужден был при дедукции форм рассудка опираться на формальную логику. Формально логические суждения явились для него источниками, откуда он почерпнул таблицу своих категорий. Наконец в критике формальной логики Кант не только не сумел разрешить проблемы логических форм мышления, но определенно противопоставил логику гносеологии, объявив их разными формами сознания.

Результаты, к которым пришло учение о трансцендентальной логике, заключается в том, что оно оказалось формализмом и в понимании категорий, которыми оперирует логика, и в понимании самого метода, выводы которого Кант формулировал выразительно в «Критике чистого разума». «Под трансцендентальным учением о методе я разумею определение формальных условий полной системы чистого разума».

«КРИТИЧЕСКИЙ» МЕТОД И ИЗВРАЩЕНИЯ МАРКСИЗМА

Ревизия марксизма всегда была отражением буржуазной идеологии в рабочем движении, формой подчинения пролетариата идейному влиянию буржуа-

зии. Ее социальная задача — затушевать противоречия классовой борьбы и пайти формы примирения непримиримого. Примирить непримиримое, устранить противоречия из действительности, объявить их иллюзорными — в этом смысл кантианства и этим объясняется тот факт, что оно сохранило свою ценность для буржуазии и до наших дней.

Социал-фашист Макс Адлер за это именно и превозносит кантианство. Он считает философию Канта все анализирующей и освободительной теорией, находит, что Кант примирил все вековые противоречия человеческого познания, что кантовское учение дало окончательное примирение непримиримых до сих пор по видимости противоречий между эмпиризмом и рационализмом, реализмом и идеализмом. «Кант завершил, — говорит он, — примирение кажущихся до сих пор в истории философии непримиримыми противоречия спиритуализма и материализма»¹, монизма и дуализма².

Отражая в своем развитии изменения буржуазной идеологии, идеология II Интернационала всегда плелась в хвосте разнообразных философских течений буржуазной мысли, течений, пригодных для одурачивания и обмана широких масс. Поэтому нельзя сказать, чтобы одно лишь неокантианство было характерно для взглядов II Интернационала. Кризис в естествознании в начале XX в. выдвинул родственную кантианству философию махизма, как это было

¹ *Макс Адлер*, Кант и марксизм, стр. 59 и 60.

² *Там же*.

вскрыто Лениным в его гносеологическом и социальном анализе этого кризиса, которая стала знаменем оппортунистов разных мастей. Поседевший в предательских делах контрреволюционер Каутский в наши дни пытается дешевой похлебкой из кантианского и махистского агностицизма заменить марксизм. В последний период началось в буржуазной мысли движение к неогегельянству, и среди социал-фашистов мы уже видим апостолов этого учения. Открытый и прямой христианский мистицизм также имел в среде социал-фашистских идеологов немало последователей. Однако неокантианство в его разнообразных формах остается все же основным течением в социал-фашизме. Оно непосредственно направлено против материалистической диалектики, восстанавливает веру, обосновывает отрыв теории от практики, проповедует устранение всяких противоречий, возводит в принцип агностицизм.

Основной довод, который приводил ревизионизм и который и до сих пор сохраняется в социал-фашистском арсенале в пользу замены марксизма кантианством, заключается в том, что марксизм не является философией и что его нужно либо дополнить, либо поправить «философией» Канта. «В популярном понимании марксизм слывет за мировоззрение, — писал Макс Адлер к 50-летию со дня смерти Маркса. — Сам по себе марксизм не есть мировоззрение, и только отчетливое усмотрение и постоянное удерживание в сознании этого обстоятельства делают возможным действительное понимание марксизма. Ибо мировоззрение всегда есть философия и даже метафизика, оно

имеет в виду проникновение в сущность всех вещей и постижение смысла мира, а это такая задача, которая уже потому выходит за пределы опыта, что мы никогда не охватываем всего бытия и потому никогда не можем иметь полного знания о мире»¹. Кантианская философия, думает Макс Адлер, может дать теоретико-познавательное обоснование марксизма.

Необходимо освободиться, говорит он, от заблуждения, что будто бы марксизм имеет некоторое реальное отношение к материализму, будь то к старому механическому материализму или к новому диалектическому, «который в действительности тоже сводится к грубой наивной метафизике диалектической природы в себе. Всем наконец должно бы стать ясно, что так называемый Марксом и Энгельсом «экономический материализм» никогда не был чем-нибудь иным, кроме как методически последовательным и лишь полемически называющим себя материалистическим отвращением от идеалистических конструкций, на место которых он поставил исследование материальных, т. е. действительных связей. «Материя» марксизма есть не что иное, как действительная, привязанная к земле жизнь общественного человека, т. е. его духовно-деятельное поведение в его обусловленности обстоятельствами»². И Каутский в своей книге «Материалистическое понимание истории» противопоставляет метод Маркса и Энгельса материализму, который ничего общего-де не имеет с материализ-

¹ Журн. «Дер Кампф» № 3, 1933 г. Макс Адлер, Марксизм и мировоззрение.

² Там же.

мом метафизическим, переходящим границы опыта, признающим самостоятельное существование материального мира. «Что является несостоятельным,— пишет он,—так это материализм, который обещает разрешение всех мировых загадок, который полагает, что из механики так называемой материи можно объяснить явление этого мира и человеческой души. Эта философия несостоятельна не потому, что ее могла бы победить другая философия, лучше объясняющая мировые загадки, а потому, что невозможно с нашими конечными познавательными возможностями объять бесконечное. Но наряду с этим переходящим границы опыта и в этом смысле, а не в гегелевском смысле, метафизическим материализмом существует материалистический метод. В своем методе находили Маркс и Энгельс свой материализм»¹.

Таким образом отделение теории познания от методологии, отделение теории от практики нашли в социал-фашистской идеологии свое кантианское оформление. Худшая традиция II Интернационала—отрыв слова от дела—была обоснована теорией познания Канта. Социал-фашизм в моральной философии Канта видит источники социализма и пути его осуществления. Каков этот социализм, тому прекрасным образцом может служить гитлеровский режим, которому социал-фашизм проложил путь. Неокантианство социал-фашизма послужило также обоснованием для пропаганды идей о надпартийной, над-

¹ *Каутский*, Материалистическое понимание истории, т. I, стр. 22, 1927. Берлин.

классовой теории. «Политика не есть с точки зрения марксизма простое стремление к власти в государстве,—пишет М. Адлер,—как и вообще марксизм отнюдь не в первую голову является тем, чем он кажется снаружи, политическим учением о борьбе пролетариата, стало быть простой партийной теорией. Если бы марксизм был простой партийной теорией, то он ничем принципиально не отличался бы от обусловленности интересами и от стремления к власти других партий; он стоял бы на том же самом духовном уровне, на котором остается простая борьба за экономические интересы и за власть, борьба, при которой дело идет в конце концов всегда только о грубом (брутальном) решении силой»¹.

Смертельный ужас перед пролетарской революцией и диктатурой пролетариата сказывается в этих строках, ненависть к материалистической диалектике, которая разоблачает высший принцип социал-фашистской идеологии и практики—примирение противоречий. Энгельс говорит, пишет Каутский, что противоречия находятся не только в нашем мышлении, но и в действительности. «Но для нашего сознания наличие противоречия в наших мыслях совершенно непереносимо. Где сознание подобное противоречие открывает, оно стремится его снять»². Принцип социал-фашизма—обслуживание интересов буржуазии и пропаганда среди рабочего класса контрреволюционных

¹ «Дер Кампф» № 3, 1933 г.

² Каутский, Материалистическое понимание истории, т. I, стр. 148.

идей классового сотрудничества и коалиции с буржуазией. На основе этого принципа социал-демократия заменила «учение Маркса о противоречиях капитализма она заменила буржуазным учением о его гармоническом развитии, учение о кризисах и обнищании пролетариата она сдала в архив; грозную и пламенную теорию классовой борьбы она превратила в пошлую проповедь классового мира... теорию революционного крушения капитализма она разменяла на фальшивую монету «здорового» капитализма, мирно превращающегося в социализм; революцию она заменила эволюцией... учение о пролетарской диктатуре—теорией коалиций с буржуазией»¹.

Насколько кантианство является лучшей формой проникновения враждебной пролетариату идеологии в рабочий класс для его деморализации и дезориентации, показывает проникновение этого мировоззрения в той или иной форме в марксизм-ленинизм в СССР. Оно возрождается в учении механицизма, главной опасности на данном этапе, в форме теории иероглифов и субъективной истины, в форме учения о внеклассовой морали, о диалектике как формальной науке, в учении о субъективности качеств и т. д. Оно возрождается в меньшевистствующем идеализме в теории двух логик—формальной и диалектической, в противопоставлении теории познания диалектике.

Марксизм-ленинизм требует не просто метафизической критики кантовской философии, но его

¹ «Программа Коммунистического интернационала», стр. 68—69, изд. 1933 г.

критики слева, критикп, поднимающей на новую высоту и развивающей дальше марксизм. Механистическая ревизия марксизма-ленинизма в СССР, идя по пути всеобщего отрицания философии, выставила тезис о разоблачении легенды о Канте, об отбрасывании со счетов истории целого философского учения, о котором Энгельс отзывался как о предшественнике марксизма. Почти одновременно со статей Мипина «Философию за борт» (журнал «Под знаменем марксизма») напечатана была в «Вестнике Социалистической академии» статья Боричевского «Идеалистическая легенда о Канте» (1923 г.). Основные выводы статьи заключаются в том, что Кант как естествоиспытатель был отсталым, незрелым, стоящим ниже современной науки мыслителем. «Рассматриваемая с методологической точки зрения так называемая философия Канта является всего лишь переходящей ступенью в разложении донаучной философии»¹. Смысл статьи ясен: борьба против «легенды» о Канте представляет ширму борьбы против философии вообще — «мира призраков, известного под именем философии»², — в конечном счете против диалектического материализма.

Эта критика Боричевского, критика механицизма, есть критика Канта справа, это борьба за чистый позитивизм, за буржуазную науку, заменяющую философию, за агностицизм. Эта «критика» есть своеобразная форма подчинения пролетариата буржуаз-

¹ «Вестник Социалистической академии», № 14, стр. 305.

² Там же, стр. 287.

ной идеологии. «Критика» не мешает однако самому механицизму позаимствовать многое у кантианства, притом из реакционного его хлама: так например Аксельрод в своей ревизии марксизма проводит позитивизм и теорию иероглифов. В вопросах морали она стоит на почве вечных и неизменных норм нравственности.

Гегельянская ревизия марксизма-ленинизма — меньшевистствующий идеализм — заняла в критике Канта также позиции, которые должны были подчинить марксизм идеализму. Если механисты проделывали это грубо, метафизическим отбрасыванием учения Канта в сторону, то меньшевистствующие идеалисты стремились найти в нем элементы, которыми можно было «углубить» марксизм. Они, с одной стороны, гегельянизировали Канта и объявили его чуть ли не законченным диалектиком, с другой стороны, старались удержать из кантианства отрыв теории познания от методологии и целый ряд положений этой философии.

Что характерно для деборинской школы в «Критике» Канта, так это полное игнорирование ею книги Лещна «Материализм и эмпириокритицизм» и ленинской характеристики кантианства. Основное противоречие в философии Канта Деборин видит не в ее колебаниях между материализмом и идеализмом, а в психологии, как об этом писал кн. Е. Трубецкой.

Основную тенденцию философии Канта Асмус и Деборин усматривают в ее «движении к материализму». Асмус писал: «Объективная логика трансцендентального анализа основных понятий естественно

влечет Канта к диалектической трактовке этих теорий и к материализму»¹. А Деборин эту тенденцию рисует в историко-логическом аспекте, в плавном ходе движения философии вне борьбы классов. «Психологический метод Юма переходит в трансцендентальный метод Канта, трансцендентальный же метод Канта — в диалектический метод Гегеля. С другой стороны, трансцендентальный идеализм включает в себе основы метафизического идеализма, метафизического материализма и феноменализма. Но трансцендентальный идеализм Канта порождает диалектический идеализм Гегеля, а диалектический идеализм Гегеля, будучи «поставлен на ноги», принимает форму диалектического материализма»².

Основное достижение кантианства Деборин видит в учении о трансцендентальности, т. е. в субъективном его идеализме, которую он трактует как высший тип объективности. «По сравнению с эмпирическим сознанием, с которым оперирует эмпирический идеализм, трансцендентальное сознание Канта включает в себе высшую форму объективности, которая дана в логических функциях. Формальные условия познания обладают высшей научной достоверностью и объективностью. Явления отличаются характером общеобязательности и необходимости именно потому, что они облакаются в «форму субъекта»³.

После этого вполне последовательно со стороны Деборина включать трансцендентальный идеализм

¹ «Диалектика Канта», стр. 95.

² «Введение», стр. 405.

³ Там же.

в диалектический материализм как его составную часть. Он и пишет: «диалектический материализм включает в себе в качестве «подчиненных моментов» и феноменализм (с его психологическим методом) и трансцендентальный идеализм (с его трансцендентальным методом), так как и диалектический материализм признает общеобязательность и необходимость рассудочных форм, поскольку они являются формами бытия, т. е. поскольку они абстрагированы от реального мира, и метафизический идеализм (с его метафизическим методом, относительную правомерность которого признает и диалектический материализм), с его признанием абсолютно-реального бытия и т. д.

Диалектический материализм, словом, примиряет и объединяет в высшем философском синтезе все течения философской мысли»¹.

Если иметь в виду все вышеприведенные положения, не может быть сомнения в эклектизме деборинской школы, которая пыталась включить Канта в возрожденную ею гегельянщину.

Идя назад от Гегеля к Канту, Деборин отбрасывает учение о совпадении теории познания и диалектики. «Значение диалектики как методологии,—пишет Деборин,—противопоставляемой теории познания, создалось в полной мере основоположниками марксизма и наиболее крупными его представителями»². Это противопоставление теории познания методологии

¹ «Введение», стр. 209, изд. 1931 г.

² «Философия и марксизм», стр. 234.

приводит Асмуса к оправданию декартовского *cogito ergo sum* и к прямой защите его метафизики.

Меньшевиствующий идеализм отделяет формальную логику от диалектики и сохраняет две логики рядом друг с другом. Так, у Асмуса формальная логика рассматривается как логика мышления, логика связи и последовательности мыслей. О принципе формально логического противоречия Асмус писал следующее: «Подобно закону тождества, принцип противоречия простирает свое действие прежде всего на связь наших мыслей и рассуждений. Он также есть принцип доказательства и условие последовательности мышления»¹. Таким образом законы мышления оторваны от законов действительности, и логика выступает как логика дуалистическая: формальная логика—логика мышления и диалектика—логика бытия.

То же самое читаем мы у Деборина: «Формальная логика с ее высшим принципом противоречия применима только к аналитическим суждениям. Или, точнее, она применима к нашим мыслям, к отвлеченным понятиям, но она теряет свои права в области конкретной действительности»².

Этот дуализм Канта Деборин старался проводить и в трактовке материалистической диалектики именно противопоставлением диалектики как формы материализму как содержанию. Деборин так и пишет в своем «Введении»:

¹ «Диалектический материализм и логика», стр. 42.

² «Введение в философию», стр. 39—40.

«На предыдущих страницах мы имели дело главным образом с формальной стороной диалектического материализма, с *диалектикой* как методом исследования, как теорией познания. Теперь мы займемся материальным или реальным моментом этого учения». Здесь имеется полное смыкание меньшевистствующего идеализма с механицизмом, который устами Аксельрод-Ортодокс объявил диалектику формальной стороной мировоззрения марксизма. Если Деборин считает, что кантианство право в вопросе о значимости познания, как он писал в своем «Введении», то это не случайная обмолвка, и его смысл вскрывается в его учении о познании. Особенно ярко эта теория сказалась в «Введении» в учении об ощущениях. «Ощущения, вызванные в субъекте действием на него предмета, — пишет Деборин, — не похожи по содержанию на этот последний, а также не тождественны с ним численно. Но тем не менее предметы сами по себе познаваемы, так как чувствуемому нами сходству и различию восприятий или ощущений соответствует сходство и различие действительности».

А в статье своей «Диалектика у Канта» Деборин прямо солидаризуется с Трубецким в его противопоставлении ощущений объективному миру и отрыва от этого мира.

В своей речи от 8/IV 1933 г. на сессии Института философии Деборин объявил, что он всегда принимал теорию отражения Ленина. Учение Деборина об ощущениях подтверждает обратное. Оно направлено против Ленина, ибо Ленин вслед за Энгельсом писал: «Считать наши ощущения образами внешнего мира —

признавать объективную истину—стоять на точке зрения материалистической теории познания, — это одно и то же»¹.

Интересно отметить, что эволюция взглядов Деборина идет в сторону усиления влияния гегелевского идеализма, его возрождения. Необходимо здесь же отметить, что Ленин в XII Ленинском сборнике специально останавливается на отступлениях Деборина в сторону кантианства. Заметки Ленина требуют специальной разработки. Нужно однако подчеркнуть, что несмотря на наличие ряда кантианских элементов меньшевистствующий идеализм Деборина представляет возрожденное гегельянство на почве советских условий, гегельянство, прикрытое марксистской фразеологией и цитатами из Маркса.

И Деборин и вся его школа приходят в конечном счете к тем же методологическим выводам в понимании противоречий действительности, которые характерны вообще для ревизионизма: именно к тезису о примирении противоречий. Деборин это формулировал как содержание диалектики: «положительная диалектика,—пишет он в статье о Канте,—в тезисе и антитезисе видит не взаимоисключающие, а взаимно примиряющие противоположности»².

В тезисе о примирении противоречий, как в фокусе сходятся теоретические взгляды меньшевистствующего идеализма как методологии «левацких» загибов и механицизма, как идеологии правого уклона, идеологии

¹ Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Собр. соч., т. XIII, изд. 3-е и. стр. 106.

² «Архив Маркса и Энгельса», т. I, стр. 64.

•

потухающей классовой борьбы и вращающегося кулака в социализм. В этом тезисе ревизия внутри марксизма-ленинизма как справа, так и «слева» смыкается с социал-фашизмом. Немалую роль здесь сыграла безусловно «всепримиряющая» философия Канта.

Разоблачение контрреволюционной роли кантианства в наши дни есть одна из форм разрешения задачи самой непримиримой большевистской борьбы за чистоту революционной теории против попыток буржуазного извращения марксизма-ленинизма, откуда бы они ни исходили.

А. САРАДЖЕВ

иммануил
КАНТ

ПРОЛЕГОМЕНЫ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эти «пролегомены» назначаются не для учеников, а для будущих учителей, да и этим последним они должны служить руководством не для преподавания науки, уже существующей, но для создания этой науки.

Есть ученые, для которых история философии (как древней, так и новой) есть сама их философия; настоящие пролегомены написаны не для них. Им следует подождать, пока те, которые стараются черпать из источников самого разума, кончат свое дело, — тогда черед будет за ними известить мир о совершившемся. А то нельзя ничего сказать, что бы по их мнению не было уже сказано, и это может даже служить безошибочным предсказанием для всего будущего; ибо так как человеческий ум много столетий мечтал

различным образом о бесчисленных предметах, то нет ничего легче, как ко всякой новой мысли подыскать какую-нибудь старую, несколько на нее похожую.

Мы намерены убедить всех, занимающихся метафизикой, что необходимо пока отложить их работу, считать все до сих пор сделанное несделанным и прежде всего поставить вопрос: возможно ли еще вообще то, что называется метафизикой?

Если метафизика — наука, то почему она не может подобно другим наукам достигнуть общего и постоянного признания; если же она не наука, то откуда происходит, что она между тем постоянно величается под видом науки и задерживает ум человеческий никогда не исчезающими, но и никогда неисполняемыми надеждами? Итак придется ли доказать свое знание или незнание, но во всяком случае нужно наконец дойти до чего-нибудь положительного касательно природы этой претенциозной науки, потому что в прежнем положении оставаться ей невозможно. Кажется почти смешным, что, между тем как всякая другая наука непрестанно идет вперед, в метафизике, которая хочет быть самою мудростью и к решениям которой обращается каждый, постоянно приходится вертеться на одном месте, не делая ни шага вперед. Правда, что она и растеряла немало своих приверженцев, и не видно, чтобы те, которые считают себя достаточно сильными, чтобы блистать в других науках, хотели рисковать своей славой в этой, где всякий человек, невежественный по всем прочим предметам, приписывает себе решающее суж-

денне, так как в этой области действительно нет никакой верной меры и веса, чтобы отличить основательность от поверхностной болтовни.

Впрочем, нет ничего необыкновенного в том, что после долгого изучения известной науки, когда думают, что она бог весть как далеко ушла, наконец кому-нибудь приходит в голову вопрос: да возможна ли еще вообще такая наука, и если возможна, то как? Разум человеческий так склонен к созиданию, что много раз уже он возводил башню, а потом опять сносил ее, чтобы посмотреть, крепко ли лежит фундамент. Никогда не поздно взяться за ум; но если разумное понимание приходит поздно, то трудно бывает дать ему ход.

Вопрос, возможна ли известная наука, предполагает сомнение в ее действительности; но такое сомнение оскорбляет всякого, у кого все имущество состояло быть может из этой мнимой драгоценности, а потому высказывающий это сомнение всегда должен ожидать противодействие со всех сторон. Одни в гордом сознании своего старого, а потому и почитаемого законом, обладания, со своими метафизическими компендиумами в руках будут смотреть на него с презрением; другие, которые никогда не видят ничего кроме того, что одинаково с тем, что они уже где-нибудь прежде видали, не поймут его; и некоторое время все останется так, как будто бы не случилось ничего такого, что заставляло бы позаботиться о близкой перемене или надеяться на нее.

Как бы то ни было, я берусь предсказать, что самостоятельно мыслящий читатель этих пролегоменов не

только усомниться в существующей метафизике, но впоследствии и вполне убедится, что такой науки совсем не может быть, если не исполнены те условия, которые будут мною здесь высказаны; а так как они еще никогда не были исполнены, то читатель должен будет убедиться, что вообще никакой метафизики еще не существует. Но так как тем не менее запрос на нее никогда не может исчезнуть¹, потому что интерес общего человеческого разума слишком тесно с нею связан, то нужно будет признать, что неизбежно предстоит, как этому ни сопротивляйся, полная реформа или, лучше сказать, новое рождение метафизики по совершенно неизвестному до сих пор плану.

С опытов Локка и Лейбница, или, вернее, — с самого возникновения метафизики не было события столь решительного для ее судьбы, как то нападение, которое сделал на нее Давид Юм. Он не внес света в эту область знания, но выбил искру, из которой можно бы было зажечь огонь, если бы только он нашел пригодный для этого (горючий) материал, тле ние которого заботливо поддерживалось бы и увеличивалось.

Юм исходил главным образом только из одного, но важного понятия метафизики, именно понятия *о связи причины и действия* (с вытекающими отсюда понятиями о силе и действии и т. д.); он вызывал разум, имеющий притязания на произведение этого

¹ Крестьянин ждет, пока не схлынет речной поток, а он все течет и будет течь из века в век.

Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille. Labitur et labetur in omne volubilis in aevum.—*Horatius*).

понятия, отвечать: по какому он праву мыслит, что нечто может иметь такое свойство, что через его полагание необходимо должно полагаться еще что-нибудь другое (ибо таков смысл понятия причинности)? Он неопровержимо доказал, что для разума совершенно невозможно мыслить а priori и из понятий такую связь, ибо эта связь включает в себе необходимость, а между тем невозможно понять, каким образом от того, что нечто есть необходимо, должно также быть нечто другое и следовательно каким образом может быть введено а priori понятие такой связи? Отсюда он заключил, что разум себя совершенно обманывает этим понятием, принимая его за свое собственное детище, тогда как оно есть не что иное как незаконный плод воображения, которое, оплодотворившись опытом, подчинило известные представления закону ассоциации и подсунуло происходящую отсюда субъективную необходимость, т. е. привычку, на место объективной, разумной необходимости. Отсюда же Юм заключает, что разум вовсе не способен даже вообще мыслить подобные соотношения (ибо иначе его понятия были бы просто выдумками), и что все его мнимо-априорные познания суть не что иное как ложно обозначенные общие результаты опыта, или, другими словами, что вообще нет и не может быть никакой метафизики¹.

¹ Правда, Юм назвал эту разрушительную философию метафизикой и придал ей высокое значение. «Метафизика и мораль,—говорит он («Опыты», IV часть, стр. 214 немецкого перевода),— суть важнейшие отрасли науки; математика и естествоведение не имеют и половины такого значения».

Как ни было поспешно и неверно это заключение Юма, однако оно было основано, по крайней мере, на исследовании, стоившем того, чтобы лучшие умы его времени соединились для более счастливого, если возможно, разрешения задачи в том смысле, в каком он ее ставил, что произвело бы скоро совершенную реформу науки.

Но издавна неблагоприятная метафизике судьба захотела, чтобы Юм не был никем понят. Нельзя равнодушно видеть, как его противники—*Рид*, *Освальд*, *Битти* и наконец *Пристли*—совершенно не попадают в главный пункт его задачи, как они постоянно принимают за признанное именно то, в чем он сомневался и, напротив, с жаром и часто с большой нескромностью доказывают то, в чем сомневаться ему не приходило и в голову; они совершенно не поняли его преобразовательной попытки, так что все осталось в прежнем состоянии и после него, как будто ничего не произошло. Вопрос был не в том правильно ли понятие причинности, пригодно оно и необходимо ли для изучения природы: в этом Юм никогда не сомневался; но мыслится ли это понятие разумом а priori и имеет ли оно таким образом независимую от всякого опыта внутреннюю истинность,

Но этот пронизательный философ имел здесь в виду только ту отрицательную пользу, которую могло бы принести ограничение излишних притязаний спекулятивного разума чрез упразднение стольких бесконечных и фанатических споров, смущавших род человеческий; но он при этом упустил из виду положительный вред, который произойдет, если у разума будут отняты те важнейшие перспективы, которые одни только дают ему возможность ставить для воли высочайшую цель всех ее стремлений.

а через это и неограниченное одними предметами опыта применение, касательно этого Ю.м требовал объяснений. Ведь речь шла лишь о первоначальном происхождении понятия, а не о необходимости его употребления; если бы было объяснено его первоначальное происхождение, то отсюда сами собой стали бы ясными условия его употребления и объём его приложимости.

Но, чтобы сколько-нибудь удовлетворить задаче, противники Ю.ма должны бы были глубоко проникнуть в природу чистого разума, что для них было неудобно. Поэтому они выдумали более удобное средство сопротивляться безо всякого понимания, именно апелляцию к *общему человеческому рассудку*, или здравому смыслу. Правда, это великий дар неба—обладать прямым (или, как недавно стали говорить, простым) человеческим рассудком. Но его нужно доказать на деле бóльшей глубиной и рассудительностью своих мыслей и слов, а не тем, что ссылаешься на него как на оракул, когда не умеешь ничего разумного сказать в пользу своего мнения. Когда понимание и знание приходят к концу—тогда, и не раньше—сослаться на здравый человеческий смысл—это одно из тех остроумных изобретений новейших времен, благодаря которым пустейший болтун может безопасно начинать и выдерживать спор против человека с самым основательным умом. Но пока есть еще малейший остаток понимания, всякий остережется прибегнуть к'этому крайнему средству. Если рассмотреть хорошенько, эта апелляция к здравому смыслу есть не что иное как ссылка на суждение толпы

от одобрений которой философ краснеет, а популярный болтун торжествует и делается дерзким. Но, я думаю, Юм мог бы изъяснить так же притязание на здравый рассудок, как и какой-нибудь *Битти*, да сверх того еще на нечто такое, чем *Битти* конечно не обладал, именно на критический разум, который держит в границах обыкновенный рассудок, чтоб он не забирался в умозрения и не желал бы давать о них своего решения, не будучи сам в состоянии оправдать свои положения; ибо только в таких границах останется он здравым рассудком. Топор и пила вполне годятся для обработки строевого леса, но для гравирования нужна гравировальная игла. Так и здравый рассудок, и умозрительный—оба должны быть употребляемы, но каждый в своей сфере; первый—в суждениях, имеющих свое непосредственное применение в опыте, второй же—в общих суждениях из чистых понятий, например в метафизике, где здравый рассудок, называющий так сам себя, но часто *reg antifrasi*¹ не должен иметь совершенно никакого суждения.

Я охотно признаюсь: указание *Давида Юма* было именно тем побуждением, которое впервые—много лет тому назад—прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области умозрительной философии совершенно иное направление. Но я далеко не последовал за ним в его заключениях, явившихся только вследствие того, что он не пред- ставил себе своей задачи в ее целостности, а попал лишь

¹ Буквально значит: по противоположности.

на одну ее часть, отдельное исследование которой не может привести ни к какому результату. Когда начинаешь с основательной, хотя и не выполненной мысли, доставшейся нам от другого, то можно надеяться при продолженном размышлении довести дело дальше, чем докуда дошел проникательный человек, которому мы обязаны первой искрой этого света.

Итак я сначала попробовал, нельзя ли представить в общем виде возражения *Юма*, и скоро нашел, что понятие причинности далеко не есть единственное, в котором рассудок мыслит а priori соотношения вещей, и что даже вся метафизика вполне состоит из таких понятий. Я постарался удостовериться в их числе, и когда это мне удалось и притом так, как я хотел, именно посредством одного единственного принципа, то я приступил к дедукции этих понятий, относительно которых я теперь убедился, что они не выведены из опыта, как это думал *Юм*, а произошли из чистого рассудка. Эта дедукция, которая казалась невозможной моему проникательному предшественнику, и которая кроме него никому даже в голову не могла прийти, хотя всякий смело пользовался этими понятиями, не спрашивая, на чем основывается их объективное значение,—эта дедукция, говорю я, была самым трудным из всего, что когда-либо было предпринято для метафизики, и, что хуже всего, сама метафизика, сколько ее ни на есть, не могла мне при этом оказать ни малейшей помощи, потому что только сама эта дедукция и должна была решить вопрос о возможности метафизики вообще. Так как мне удалось разрешить юмову задачу не только в одном частном

случае, но и относительно всей способности чистого разума, то я и мог теперь идти твердыми, хотя все еще медленными шагами к тому, чтобы наконец определить вполне и на общих принципах весь объем чистого разума как в его границах, так и в его содержании; а это было именно то, в чем нуждалась метафизика для возведения своей системы по верному плану.

Но я опасаясь, что с *разрешением* юмовой задачи в ее наибольшем объеме (я говорю именно о критике чистого разума) случится то же, что случилось с самой *задачей*, когда она впервые была поставлена. О моей критике разума будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут потому, что ее, правда, перелистают, но не захотят продумать; и это потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна. Признаюсь, мне странно от философа слышать жалобы на недостаток популярности, занимательности и легкости, когда дело идет о существовании столь прославленного и необходимого для человечества познания, которое может быть доказано не иначе как по строжайшим правилам школьной точности; со временем придет и популярность, но быть вначале она никак не может. Что касается до известной неясности, происходящей отчасти от обширности плана, вследствие которой нельзя хорошенько обозреть главные пункты исследования,—то в этом отношении жалобы справедливы, и их-то я намерен удовлетворить настоящими *пролегоменами*.

При этом критика чистого разума, рассматривающая способность чистого разума во всем его объеме

и границах, остается все-таки необходимым основанием для этого введения в метафизику; ибо та критика должна уже существовать вполне как наука в системе и до малейших своих подробностей, прежде чем можно будет допустить мысль или даже отдаленную надежду на появление метафизики.

Уже давно вошло в обычай обновлять старые изношенные учения, вырывая их из прежней связи и прилаживая к ним под новыми названиями систематическое одеяние собственного излюбленного покроя; и большинство читателей заранее не ожидает ничего иного и от моей критики. Но настоящие пролегомены заставят их понять, что критика разума есть совершенно новая наука, которая прежде ни у кого и в мыслях не была, даже самая идея которой была неизвестна, так что изо всего прежнего философского материала для нее нельзя было воспользоваться ничем, кроме разве намека, заключающегося в сомнениях *Юма*; но и *Юм* не предчувствовал возможности подобной формальной науки: он сумел только посадить свой корабль для безопасности на мель скептицизма, где и оставил его гнить, тогда как мое дело—дать этому кораблю кормчего, который с помощью достоверных начал мореплавательного искусства, почерпнутых из познания земного шара, снабженный полной морской картой и компасом, мог бы безопасно привести корабль к цели.

То обстоятельство, что к новой науке, совершенно изолированной и единственной в своем роде, приступают с намерением судить о ней посредством своих, уже прежде приобретенных, мнимых познаний, в

реальности которых именно и нужно прежде всего усомниться,—это зависит от того, что вследствие сходства слов везде думают видеть лишь то, что уже прежде было известно; при этом в новой науке все должно казаться крайне извращенным, бессмысленным и нелепым, потому что за основание берутся не мысли автора, а всегда лишь свой собственный образ мыслей, сделавшийся от долгой привычки второю природой. Но пространность труда, зависящая от самой науки, а не от изложения, неизбежная при этом сухость и схоластическая точность суть свойства хотя весьма полезные для самого дела, но во всяком случае невыгодные для книги.

Хотя не всякому дано писать так тонко и вместе с тем так привлекательно, как *Давид Юм*, или так основательно и вместе с тем так изящно, как *Моисей Мендельсон*, однако я мог бы (по крайней мере я льщу себя этой надеждой) сообщить популярность своему изложению, если б я хотел только набросать план и предоставить его исполнение другим, и если бы я не принимал так сильно к сердцу благо науки, столь долго меня занимавшей; ибо в сущности немало нужно было упорства и даже самоотвержения, чтобы пожертвовать приманкою раннего благосклонного приема расчету на позднее, но прочное одобрение.

Составлять планы дело легкое и тщеславное, посредством которого даешь себе вид творческого гения, требуя того, чего сам не можешь исполнить, порицая то, чего не умеешь исправить, и предлагая то, чего сам не знаешь, где найти; хотя, правда, даже для порядочного плана общей критики разума нужно уже

больше, чем думают, если не сделать из него простой декламации добрых желаний. Но чистый разум есть такая обособленная и внутри себя самой настолько солидарная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определивши сначала для каждой части ее места и ее влияние на другие; действительно, так как нет ничего вне чистого разума, что бы могло руководить нашим суждением, то значение и употребление каждого его элемента зависит от того отношения, в котором он находится к прочим элементам в самом разуме; и как в строении органического тела, так и тут—назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия о целом организме. Поэтому о такой критике можно сказать, что она никогда не достоверна, если не *довершена вполне* и до малейших элементов чистого разума, и что в этой сфере нужно определять и вывести или уже *все*, или же *ничего*.

Но если общий план, предшествуя *критике* чистого разума, был бы непонятен, недостоверен и бесполезен, то тем полезнее, напротив, он будет, если последует за этой критикой. Ибо он дает возможность обозреть все целое, проверить главные пункты науки в отдельности и изложить их лучше, чем при первом исполнении труда.

В настоящем сочинении содержится такой *план*, следующий за оконченным уже трудом и изложенный по *аналитическому методу*, тогда как самый *труд* должен был быть составлен вполне по *синтетическому способу*, для того чтобы наука представила все свои

расчленения как организацию целой и самостоятельной познавательной способности в ее естественной связи. Кто найдет темным и этот предварительный план всякой будущей метафизики, тот пусть сообразит, что ведь нет вовсе необходимости каждому заниматься именно метафизикой, что бывают таланты, которые весьма успевают в основательных и даже глубоких науках, более близких к чувственному созерцанию, но которым не удаются исследования чисто отвлеченные, и что в таком случае следует посвящать свои дарования другим предметам; но кто хочет судить о метафизике, или сам составить метафизическую систему, тот должен вполне удовлетворить требованиям, изложенным в этой книге, т. е. он должен или принять мое разрешение задачи, или же основательно его опровергнуть и поставить на его место другое,—потому что просто его устранить он не имеет права. И наконец да будет принято во внимание, что эта пресловутая темнота (жалобами на которую обыкновенно прикрывают свою собственную лень или непроницательность) имеет и свою пользу, ибо все те, которые относительно прочих наук хранят осторожное молчание, в вопросах метафизики говорят как мастера и дают смелые решения, *ибо* их невежество не сталкивается здесь—не говорю с познаниями других, а с теми настоящими критическими принципами, о которых можно сказать *ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.*—Virg. (т. е., что они отгоняют от ульев трутней—ленивых животных).

**ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ
ОБ ОСОБЕННОСТИ
ВСЯКОГО МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ**

§ 1

ОБ ИСТОЧНИКАХ МЕТАФИЗИКИ

Когда нужно представить какое-нибудь познание как *науку*, то прежде всего должно в точности определить ту отличительную особенность, которую оно не разделяет ни с каким другим познанием, и которое, таким образом, исключительно ему *свойственно*; в противном случае границы всех наук сольются и ни одну из них нельзя будет основательно изложить сообразно с ее природой.

Идея возможной науки и ее области основывается прежде всего именно на такой отличительной особенности, в чем бы она ни состояла: в различии ли *объекта*, или *источников познания*, или же *рода познания*, или, наконец, в различии некоторых, если не всех, этих отношений вместе.

Во-первых, что касается *источников* метафизического познания, то уже в его понятии полагается, что они не могут быть эмпирическими. Следовательно принципы метафизики (куда принадлежат не только ее основные положения, но и ее основные понятия) никогда не должны браться из опыта, ибо она должна быть познанием не физическим, а метафизическим, т. е. лежащим за пределами опыта. Итак в ее основе не ляжет ни внешний опыт, служащий источником собственно физике, ни внутренний, на котором основывается эмпирическая психология. Метафизика есть таким образом познание а priori, или из чистого рассудка и чистого разума.

Но в этом она не имела бы еще ничего отличительного от чистой математики; поэтому она должна будет называться *чистым философским познанием*; касательно же значения этого выражения я ссылаюсь на «Критику чистого разума» (стр. 712 и след.), где разница между этими двумя родами разумного познания изложена ясно и удовлетворительно. Вот и все об источниках метафизического познания.

§ 2

О ТОМ РОДЕ ПОЗНАНИЯ, КОТОРЫЙ ЕДИНСТВЕННО МОЖЕТ НАЗЫВАТЬСЯ МЕТАФИЗИЧЕСКИМ

а) О различии синтетических и аналитических суждений вообще

Метафизическое познание должно содержать исключительно суждения а priori,—этого требует особен-

ность его источников. Но какое бы первоначальное происхождение и какую бы логическую форму ни имели суждения, во всяком случае у них есть различие по содержанию, в силу которого они бывают или просто *поясняющие* и не прибавляют ничего к содержанию познания, или же бывают *расширяющие* и увеличивают данное познание; первые могут быть названы *аналитическими*; вторые—*синтетическими* суждениями.

Аналитические суждения высказывают в предикате только то, что уже было в понятии субъекта мыслимо действительно, хотя не так ясно и не с равной сознательностью. Когда я говорю: все тела протяжены, я несколько не расширяю своего понятия о теле, а только разлагаю его, так как протяженность была в действительности мыслима об этом понятии еще прежде суждения, хотя и не была ясно высказана; это суждение таким образом аналитично. Напротив, положение: некоторые тела имеют тяжесть,—содержит в предикате нечто такое, что в общем понятии тела действительно еще не мыслится; таким образом это положение увеличивает мое познание, прибавляя нечто новое к моему понятию, и поэтому оно должно называться синтетическим суждением.

*б) Общий принцип аналитических суждений
есть закон противоречия*

Все аналитические суждения основываются вполне на законе противоречия, и по своей природе суть познания а priori, причем все равно—имеют ли понятия, служащие им материей, эмпирический характер,

или нет. Ибо так как предикат утвердительного аналитического суждения уже заранее мыслится в понятии субъекта, то он и не может без противоречия быть относительно его отрицаем; точно так же противоположное этого предиката должно необходимо отрицаться относительно субъекта в отрицательном аналитическом суждении и притом также на основании закона противоречия.—Таковы например положения: всякое тело протяженно, никакое тело не непротяженно (просто).

Вследствие того же все аналитические положения суть суждения a priori, хотя бы их понятия и были эмпиричны, например золото есть желтый металл; чтобы это знать, я не нуждаюсь ни в каком дальнейшем опыте, кроме моего понятия о золоте, которое содержит в себе, что это тело желто и есть металл, ибо эти свойства и составляли мое понятие, и мне нужно было только разложить его, не ища, кроме этого, ничего другого.

в) Синтетические суждения нуждаются в другом принципе, помимо закона противоречия

Существуют синтетические суждения a posteriori, первоначальное происхождение которых эмпирично; но существуют и такие, которые достоверны a priori и проистекают из чистого рассудка и разума. Но и те и другие сходятся между собою в том, что они никогда не могут быть обусловлены одним только основоположением анализа, именно законом противоречия; они требуют еще совершенно иного принципа, хотя, каково бы ни было это их основоположение, во всяком

случае они должны выводиться *согласно с законом противоречия*; ибо ничто не должно противоречить этому принципу, хотя и не все может быть из него выведено.—Я сначала подведу синтетические суждения под классы:

1) *Опытные суждения* всегда синтетичны, потому что было бы нелепо аналитическое суждение основывать на опыте, тогда как для составления такого суждения мне вовсе не нужно выходить из моего понятия, и таким образом нет надобности ни в каком свидетельстве опыта. Что тело протяженно,—это есть положение достоверное а priori, а не опытное суждение. Ибо, прежде чем я приступлю к опыту, я уже имею все условия для моего суждения в понятии, из которого я могу по закону противоречия только вывести предикат и чрез это вместе с тем сознать *необходимость* суждения, чему опыт не мог бы меня научить.

2) *Математические суждения* все синтетичны. Это положение, кажется, не только было до сих пор совершенно не замечено философами, расчленявшими человеческий разум, но даже прямо противоречит всем их предположениям, хотя оно бесспорно достоверно и весьма важно по своим следствиям. Находя, что заключения математиков все совершаются по закону противоречия (чего требует природа всякой аподиктической достоверности), на основании этого стали убеждать себя, что и основоположения математики будто бы познаются из закона противоречия, в чем очень ошиблись, потому что синтетическое положение конечно может быть понимаемо по закону противоречия, но никогда не само по себе, а только в том слу-

чае, если предполагается другое синтетическое положение, из которого оно выводится как следствие.

Прежде всего нужно заметить, что собственно математические положения всегда суть суждения а priori, а не эмпирические, так как они имеют в себе необходимость, которая не может быть взята из опыта. Если же мне этого не уступят, то я ограничиваю мое положение *чистою математикой*, которая уже по своему понятию содержит не эмпирическое, а только чистое априорное познание.

Сначала можно подумать, что положение $7+5=12$ есть простое аналитическое положение, следующее из понятия суммы семи и пяти по закону противоречия. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что понятие суммы 7 и 5 не содежит ничего, кроме соединения этих двух чисел в одно, причем вовсе не мыслится, какое именно одно это число, обнимающее собою оба данные. Когда я мыслю только соединение семи и пяти, то чрез это еще нисколько не мыслится понятие двенадцати, и сколько бы я ни разлагал свое понятие такой возможной суммы, я никогда не найду в нем двенадцати. Нужно выйти за предел этих понятий и взять в помощь созерцание (*Anschauung*), соответствующее одному из чисел,—хотя бы свои пять пальцев или пять точек (как это делает Зегнер в своей арифметике),—и затем прибавлять последовательно единицы данных в созерцании пяти к понятию семи. Таким образом наше понятие действительно расширяется этим положением $7+5=12$, и к первому понятию прибавляется другое новое, которое в нем вовсе не мыслилось; другими словами,

арифметическое положение всегда синтетично, что можно еще яснее понять, если взять большие числа, потому что тут уже совершенно очевидно, что, как бы мы ни вертели наше понятие, мы никогда не могли бы найти сумму посредством простого разложения наших понятий, не прибегая к помощи созерцания.

Точно так же и из основоположений чистой геометрии ни одно не аналитично. Что прямая линия есть кратчайшая между двумя точками, это — синтетическое положение, ибо мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а выражает только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, вполне привходит и ни чрез какое расчленение не может быть извлечено из понятия прямой линии. Здесь должно быть взято в помощь созерцание, посредством которого только и возможен синтезис.

Некоторые другие основоположения, предполагаемые геометрами, хотя и действительно аналитичны и основываются на законе противоречия, но они служат только в качестве тождественных положений для методической связи, а не как принципы; таковы, например: $a = a$ — целое равно самому себе, или $(a + b) > a$ — целое больше своей части. Но даже и эти положения, хотя и получают свое значение от простых понятий, в математике допускаются только потому, что могут быть представлены в созерцании. Только двусмысленность выражения обыкновенно заставляет нас думать, что предикат таких аподиктических суждений уже лежит в нашем понятии, и что суждение таким образом аналитично. В самом деле, мы *должны* прибавить мысленно известный предикат к дан-

тому понятию, и эта необходимость сопряжена уже с самими понятиями. Но вопрос не в том, что мы *должны присоединить в мышлении* (hinzudenken) к данному понятию, но в том, что мы в нем *действительно*, хотя бы только неясно, *мыслим*; и тут оказывается, что предикат хотя и связан с этим понятием необходимо, но не прямо, а посредством созерцания, которое и должно привзойти.

Существенное и отличительное в чистом *математическом* познании от всякого другого познания а priori состоит в том, что оно должно проистекать совсем *не из понятий*, а всегда только из конструкции понятий («Критика», стр. 713 по 1-му изд., ср. стр. 741 по 2-му изд.). Так как следовательно чистая математика в своих положениях должна перейти за пределы понятий к тому, что содержится в соответствующем понятию созерцании, то ее положения не могут и не должны никогда получаться чрез разложение понятий, т. е. аналитически, и поэтому все они синтетичны.

Но я не могу не указать на тот вред, который произошел для философии от того, что было упущено из виду это, на первый взгляд легкое и незначительное, замечание. *Юм*,—когда он почувствовал достойное философии призвание бросить свои взоры на все поле чистого познания а priori, в котором человеческий рассудок являет столь великие притязания,—*Юм* неосмотрительно исключил отсюда целую и притом самую важную область, именно чистую математику; он воображал, что ее природа и, так сказать, ее конституция основывается на совершенно иных принципах, именно на законе противоречия; и хотя он не

совершил разделения положений в таком формальном и общем виде и под тем названием, как это было сделано мною, однако его мнение было равносильно тому, как если бы он сказал, что чистая математика содержит только *аналитические* положения, метафизика же—синтетические а priori. В этом он очень ошибался, и эта ошибка имела решительно невыгодные последствия для всего его понимания. Не будь ее, он не ограничил бы своего вопроса о первоначальном происхождении наших синтетических суждений одним своим метафизическим понятием причинности, а распространил бы этот вопрос и на возможность математики а priori, потому что он должен бы был признать и за нею точно так же синтетический характер. А тогда бы уж он никак не мог основывать своих метафизических положений на простом опыте, потому что в таком случае он и аксиомы чистой математики подчинил бы также опыту, а для этого он был слишком проникателен. Хорошее общество, в котором тогда очутилась бы метафизика, предохранила бы ее от опасности грубого обращения, потому что удары, назначаемые для нее, попадали бы и на математику, чего Ю.м не желал и не мог желать; таким образом этот проникательный философ пришел бы к размышлениям вроде тех, которыми мы теперь занимаемся, но которые от его неподражаемо прекрасного изложения бесконечно бы выиграли.

Собственно метафизические суждения все синтетичны. Нужно различать *принадлежащие к метафизике* суждения от собственно *метафизических*. Между первыми очень многие аналитичны, но они служат

только средством для метафизических суждений, которые единственно составляют цель науки и которые всегда синтетичны. Если известные понятия принадлежат к метафизике, например понятие субстанции, то и суждения, происходящие из простого разложения этих понятий, необходимо также принадлежат к метафизике, например суждение: субстанция есть то, что существует только как субъект и пр.; и посредством многих таких аналитических суждений мы стараемся достигнуть определения понятия. Но анализ чистого рассудочного понятия (какие содержит метафизика) происходит не иначе как и разложение всякого другого эмпирического понятия, не принадлежащего к метафизике (например воздух есть упругий газ, упругость которого не уничтожается никакою известною степенью холода); поэтому собственно метафизично только понятие, а не аналитическое суждение; действительно, особенность метафизики заключается в произведении ее познаний а priori, которое таким образом должно различаться от того, что метафизика имеет общим со всеми другими рассудочными познаниями; так например положение: все субстанциальное в вещах неизменно—есть синтетическое и собственно метафизическое положение.

Когда понятия а priori, составляющие материал метафизики, будут сначала собраны по известным принципам, тогда разложение этих понятий получит большое значение; оно даже может быть излагаемо как особенная часть (как бы *philosophia definitiva*), содержащая только аналитические, принадлежащие к метафизике положения, отдельно ото всех синтетических

положений, составляющих самую метафизику. В самом деле, эти разложения не приносят значительной пользы нигде, кроме метафизики, т. е. по отношению к тем синтетическим положениям, которые должны быть произведены из этих, сначала расчлененных, понятий.

Итак, заключение этого параграфа такое: метафизика имеет дело собственно с синтетическими положениями а priori, и они одни составляют ее цель, для достижения которой, правда, она нуждается во всяком случае во многих разложениях ее понятий, следовательно в аналитических суждениях; но эти разложения совершаются не иначе как и во всяком другом роде познания, когда требуется только уяснить свои понятия через расчленение их. *Произведение* же познания а priori как в созерцании, так и в понятиях, и далее произведение синтетических положений а priori, и притом в философском познании,— это составляет существенное содержание метафизики.

§ 3

ПРИМЕЧАНИЕ

К ОБЩЕМУ РАЗДЕЛЕНИЮ СУЖДЕНИЙ НА АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ

Это разделение необходимо в отношении критики человеческого рассудка, а потому заслуживает быть в ней *классическим*; иначе я не знаю, чтобы оно имело значительную пользу в каком-нибудь другом отношении. Тут же я нахожу и причину, почему догматические философы, искавшие источников метафизических суждений всегда только в самой метафизике, а не вне ее, в законах чистого разума вообще,—почему

они пренебрегали этим разделением, которое, кажется, представляется само собою, — и почему знаменитый *Вольф* и его остроумный последователь *Баумгартен* могли искать в законе противоречия доказательства для закона о достаточном основании, который очевидно синтетичен. Напротив, в опытах о человеческом рассудке *Локка* я уже нахожу намек на это разделение. Именно в 4-й книге, в 3-й главе, в § 9 и след. он говорит о различном соединении представлений в суждениях и о их источниках, из которых один он полагает в тождестве и противоречии (аналитические суждения), а другой — в существовании представлений в субъекте (синтетические суждения); далее признается (в § 10), что наше познание в *piogé* о последнем источнике весьма ограничено и почти совершенно ничтожно. Но в том, что он говорит об этом роде познания, так мало определенности и правильности, что нельзя удивляться, почему никто, не исключая и *Юма*, не нашел здесь повода к исследованию синтетических положений. Действительно, таким общим и между тем определенным принципам трудно научиться от других, которым они только неясно представлялись. Нужно сначала дойти до них собственным размышлением, — тогда найдешь их и у других, где бы прежде их и не заметил, потому что сами авторы не знали, что в основании их замечаний лежит какая-нибудь подобная идея. Впрочем те, которые сами так никогда не размышляют, имеют однако достаточно пронизательности, чтобы выслеживать то, что им показали, в том, что говорилось ранее и в чем прежде никто этих идей не находил.

**ОБЩИЙ ВОПРОС ПРОЛЕГОМЕН:
ВОЗМОЖНА ЛИ ВООБЩЕ МЕТАФИЗИКА?**

§ 4

Если бы действительно существовала такая метафизика, которая могла бы утверждать себя как науку, если бы можно было сказать: здесь метафизика, выучите только ее, и она непреодолимо и неизменно убедит вас в своей истине,—тогда этот вопрос был бы не нужен, и оставался бы только другой, касающийся более упражнения нашей проницательности, нежели доказательства существования самой вещи,—именно вопрос: *как возможна метафизика*, и как разум ее достигает? Но человеческий разум не был так счастлив в этом случае. Нельзя указать ни на одну книгу, как указывают, например, на геометрию *Эвклида*, и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки—познание высочайшего существа и другого мира, доказанное из принципов чистого

разума. Хотя, правда, можно указать на многие положения, которые достоверны аподиктически и некогда не оспаривались, но все они аналитичны и касаются более материала метафизики, нежели расширения самого познания, а это расширение между тем составляет настоящую нашу цель в метафизике (§ 2, в). Можно, пожалуй, привести и несколько синтетических положений (например положение о достаточном основании), которые всякий охотно допустит, хотя их и нельзя, как это бы следовало, доказать из одного разума, т. е. а priori; но употребление подобных положений для нашей главной цели приводит к столь нетвердым и недостоверным утверждениям, что постоянно одна метафизика противоречила другой, или относительно самых утверждений, или же их доказательств, чрез что уничтожалась для метафизики вообще возможность прочного успеха. Попытки создать такую науку были даже без сомнения первою причиною возникшего столь рано скептицизма, в котором разум действует сам против себя так насильственно, что подобный образ мыслей мог появиться только при совершенном отчаянии достигнуть удовлетворительного разрешения важнейших задач разума. В самом деле, прежде чем начали методично вопрошать природу, спрашивали только свой отдельный разум, искусившийся уже в известной мере посредством ежедневного опыта.—Ведь разум всегда при нас, тогда как законы природы должны быть обыкновенно с трудом отыскиваемы,—и таким образом метафизика всплывала навёрх, как пена, и притом так, что когда эту пену вычерпывали, и она

исчезала, — сейчас же показывалась на поверхность другая, которую всегда одни жадно собирали, другие же, вместо того чтобы искать поглубже причины этого явления, удовлетворялись тем, что осмеивали напрасный труд первых.

Наскучивши таким образом догматизмом, который нас ничему не научает, а вместе с тем и скептицизмом, который совсем ничего нам не обещает, не обещает даже успокоения в дозволительном незнании, побуждаемые важностью искомого познания и вследствие долгого опыта недоверчивые ко всякому знанию, которым мы думаем обладать, или которое нам предлагают под именем чистого разума, — мы принуждены обратиться к единственному критическому вопросу, который нам остается, и ответ на который может обусловить наш будущий образ действий. — это вопрос: *возможна ли вообще метафизика?* Но не должно отвечать на этот вопрос скептическими возражениями против известных утверждений какой-нибудь существующей метафизики (потому что мы пока не признаем никакой): он должен быть разрешен из *проблематического* еще понятия такой науки.

В *Критике чистого разума* относительно этого вопроса я приступил к делу синтетически, именно так, что я делал исследования в самом чистом разуме, и в самом этом источнике старался определить по принципам как элементы, так и законы его чистого употребления. Эта работа трудна и требует от читателя решимости вдумываться мало-по-малу в такую систему, которая не кладет в основание ничего данного, кроме самого разума, а старается таким обра-

зом, не опираясь ни на какой факт, развить познание из его первоначальных зародышей. *Пролегомены*, напротив, должны быть предварительными упражнениями: они должны более указывать, что нужно сделать, чтобы осуществить, если возможно, известную науку, нежели излагать самую эту науку. Они должны поэтому опираться на что-нибудь достоверно известное, откуда можно с уверенностью отправиться и достигнут неизвестных источников, открытие которых не только объяснит нам то, что мы знали, но и представит вместе с тем объем многих познаний, которые все вместе происходят из общих источников. Метод исследования в пролегоменах, в особенности приготовляющих к будущей метафизике, есть, таким образом, *аналитический*

По счастью, хотя мы не можем признать *действительность* метафизики как науки, однако мы можем с достоверностью сказать, что известные чисто синтетические познания а priori действительно нам даны, именно *чистая математика и чистая естественная наука*, потому что обе содержат положения частью аподиктически достоверные из одного разума, частью же такие, которые, по общему признанию, хотя берутся и из опыта, однако независимы от опыта. Мы имеем таким образом некоторое, по крайней мере *неоспариваемое*, синтетическое познание а priori и должны спрашивать не о том, возможно ли оно (потому что оно действительно), а только о том, *как оно возможно*, чтобы из принципа возможности данного познания быть в состоянии вывести также возможность из всякого другого познания.

ПРОЛЕГОМЕНИ. ОБЩИЙ ВОПРОС:
КАК ВОЗМОЖНО ПОЗНАНИЕ
ИЗ ЧИСТОГО РАЗУМА?

§ 5

Мы видели выше важное различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Возможность аналитических положений могла быть легко понята, потому что она основывается единственно на законе противоречия. Возможность синтетических положений *a posteriori*, т. е. почерпаемых из опыта, также не нуждается ни в каком особенном объяснении, потому что сам опыт есть не что иное как непрерывное соединение (синтез) восприятий. Нам остаются таким образом только синтетические положения *a priori*, возможность которых должна быть изыскана или исследована, так как она должна основываться на других принципах, помимо закона противоречия.

Но нам здесь не нужно искать простой *возможности* таких положений, т. е. спрашивать, возможны

ли они. Ибо есть достаточно таких положений, и при том данных действительно с бесспорною достоверностью, и так как наш теперешний метод должен быть аналитическим, то мы и начнем с признания, что такое синтетическое, но чистое разумное познание действительно существует; но затем однако мы должны *исследовать* основание этой возможности и спросить: *как* возможно это познание, с тем, чтобы мы могли из принципов его возможности определить условия его употребления, его объем и границы. Итак настоящая задача, от которой все зависит, выраженная с школьною точностью; такова:

Как возможны синтетические положения а priori?

Выше я выразил эту задачу ради популярности несколько иначе, именно как вопрос о познании из чистого разума; я мог это сделать без ущерба для надлежащего понимания, потому что, так как тут дело идет единственно о метафизике и ее источниках, то я надеюсь, что всякий будет помнить, согласно с предшествовавшими замечаниями, что под познанием из чистого разума я нигде не разумею аналитическое, а всегда только синтетическое ¹.

¹ С успехами познания неизбежно происходит, что известные выражения, ставшие уже классическими и идущие еще из детства науки, впоследствии должны оказаться недостаточными и дурно прилаженными, и известное новое и более пригодное употребление должно подвергнуться опасности смешения со старым. Аналитический метод, поскольку он противопоставляется синтетическому, есть нечто совсем другое, нежели совокупность аналитических положений; он означает только, что исходят из искомого как из данного и восходят к условиям, при которых одних оно возможно. В этом методе часто пользуются чисто синтетическими положениями, как например в математическом анализе, и его лучше бы назвать

От разрешения этой задачи вполне зависит существование метафизики. С какою бы кто видимостью истины ни излагал свои метафизические утверждения, как бы он ни накапливал заключения на заключения, — если он сначала не ответит удовлетворительно на тот вопрос, я имею право сказать: все это — пустая беспочвенная философия и ложная мудрость. Ты рассуждаешь посредством чистого разума и имеешь притязание как бы создавать а priori познания, так как ты не разлагаешь только данные понятия, а представляешь новые соединения, не основанные на законе противоречия, и которые ты будто бы усматриваешь совершенно независимо от всякого опыта, — как же ты до этого приходишь и как оправдаешь ты такие притязания? Ссылаться на согласие общего человеческого разума — не может быть тебе позволено, ибо это есть свидетельство, значение которого основано только на молве толпы.

(Quod с unque ostendis mihi sic, incredulus odi. Horat. -

«Ничему из того, что ты мне показываешь, я не верю и все это ненавижу» (*Гораций*).

Но насколько разрешение этого вопроса необходимо, настолько же оно и трудно; и главная причина, почему его уже давно не постарались разрешить, состоит в том, что никому и в голову не приходило, чтобы можно было спрашивать о чем-нибудь подобном;

регрессивным методом в отличие от синтетического или прогрессивного. Название аналитики встречается еще как главная часть логики, именно как логика истины, и тогда противопоставляется диалектика, невзирая собственно на то, аналитичны или синтетичны принадлежащие сюда познания.

вторая же причина заключается в том, что удовлетворительный ответ на один этот вопрос требует гораздо более продолжительного, глубокого и трудного размышления, нежели любой, самый пространный труд по метафизике, обещавший при первом появлении бессмертие своему автору. И всякий проникательный читатель, обдумавши старательно эту задачу и ее требования, сначала должен устраситься ее трудности, счесть ее за неразрешимую, и — если бы не было действительно такого чисто синтетического познания а priori — должен признать ее даже за совершенно невозможную, что действительно и случилось с *Давидом Юмом*, хотя он, правда, далеко не представлял себе этого вопроса в такой общности, в какой он представляется здесь и должен представляться, чтобы его разрешение могло иметь решающее значение для всей метафизики. Как могу я, — говорил этот проникательный философ, — как могу я, если мне дано известное понятие, выйти за его пределы и связать с ним другое, в нем несколько не заключающееся, и притом так, как будто бы оно *необходимо* к нему принадлежало? Только опыт может дать нам такие соединения (так заключал он из этой трудности, считая ее за невозможность), и вся эта мнимая необходимость, — или что то же — принимаемое за нее познание а priori есть не что иное как долгая привычка признавать что-нибудь истинным и чрез это признать субъективную необходимость за объективную.

Если бы читатель стал жаловаться на тот труд, который я ему доставлю разрешением этой задачи, то пус-

кай попытается разрешить ее более легким способом. Тогда он может быть признает себя обязанным тому, кто взял на себя за него труд такого глубокого исследования, и пожалуй даже удивится легкости разрешения сравнительно с трудностью самого дела,—многих лет труда стоило, чтобы эту задачу разрешить во всей ее общности (в математическом смысле, т. е. для всех случаев) и затем представить и в аналитическом виде, в каком читатель найдет ее здесь.

Итак все метафизики торжественно и законно увольняются от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: *как возможны синтетические познания а priori?* Ибо только в этом ответе состоит полномочие, которое они должны показывать каждый раз, как представляют нам что-нибудь во имя чистого разума, а без этого полномочия они могут ожидать только, что разумные люди, обманутые уже столько раз, отстранят их без всякого дальнейшего исследования.

Если же они захотят заниматься своим делом не как *наукой*, а как *искусством* убеждений, полезных и доступных общему человеческому рассудку, то им не может быть конечно отказано в этой профессии. Тогда они должны будут говорить скромным языком разумной веры, должны будут признать, что им не позволено даже *предполагать*, не говоря уже—*знать*, о чем-нибудь, лежащем за пределами всякого возможного опыта, а что они могут только *принимать* что-нибудь (не для умозрительного употребления,—от него они должны отказаться,—а единственно для практи-

ческого) — принимать то, что возможно и даже необходимо для управления рассудком и волею в жизни. Только таким образом могут они носить имя полезных и мудрых людей, и это тем более, чем более они откажутся от имени метафизиков; ибо эти последние хотят быть умозрительными философами, и так как, когда дело идет о суждениях а priori, нельзя полагаться на пустые вероятности (ибо априорность познания предполагает его необходимость), то им и не может быть позволено играть в предположения, а их утверждения должны быть или наукою, или же совсем ничем.

Можно сказать, что вся трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть ничто иное, как полное разрешение предложенной здесь задачи, только в систематическом порядке, и во всех подробностях, так что до сих пор еще не было никакой трансцендентальной философии. Ибо то, что носит это название, есть собственно часть метафизики, тогда как настоящая трансцендентальная философия должна еще только решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать. Если нужна целая наука, лишенная всякой посторонней помощи и, следовательно, совершенно новая, — нужна для того только, чтоб удовлетворительно ответить на один единственный вопрос, — то нечего удивляться, что разрешение этого вопроса сопряжено с большими трудностями и даже с некоторою темнотою.

Приступая к этому разрешению и следуя аналитическому методу, в котором предполагается, что

такие познания из чистого разума действительно существуют, -- мы можем сослаться только на две теоретические науки (только о таких здесь и речь), -- именно на чистую математику и чистое естествознание; потому что только они могут представлять нам предмет в созерцании и чрез это, в случае познания а priori, могут показать его истинность или согласие его с объектом in concreto, т. е. его действительность, от которой затем и можно перейти аналитическим путем к основанию ее возможности. Это очень облегчает дело -- когда общие рассуждения не только применяются к фактам, но и исходят от них, тогда как при синтетическом методе они должны быть выведены совершенно абстрактно из понятий.

Но, чтобы от этих действительных и вместе с тем обоснованных познаний а priori перейти к возможной, искомой нами, метафизике как науке, мы должны в свой главный вопрос включить и естественную основу такой науки, то есть то, что служит ей поводом и, в качестве естественно данного, хотя и сомнительного в своей истинности познания а priori, лежит в основании метафизики (обыкновенно это название дается таким познаниям, которые обрабатываются безо всякого критического исследования их возможности). Таким образом мы будем отвечать последовательно на главный трансцендентальный вопрос, разделивши его на четыре другие вопроса:

- 1) *Как возможна чистая математика?*
- 2) *Как возможно чистое естествознание?*
- 3) *Как возможна метафизика вообще?*
- 4) *Как возможна метафизика как наука?*

Можно видеть, что хотя разрешение этих задач главным образом должно представить существенное содержание критики, однако оно имеет и нечто свое особенное, достойное внимания уже само по себе,— именно то, что здесь отыскиваются источники данных наук в самом разуме и чрез это на самом деле исследуется и измеряется способность разума к априорному познанию; таким образом сами эти науки выигрывают, если не относительно своего содержания, то относительно своего правильного употребления и, уясняя посредством своего общего первоначального происхождения наш высший вопрос, они вместе с тем дают повод к лучшему уяснению их собственной природы.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА

Часть первая

КАК ВОЗМОЖНА ЧИСТАЯ МАТЕМАТИКА?

§ 6

Тут мы имеем дело с великим и испытанным познанием, объем которого и теперь изумительно обширен, в будущем же обещает безграничное расширение,—с познанием, имеющим в себе совершенно аподиктическую достоверность, т. е. абсолютную необходимость, не основанным следовательно ни на каких опытных основаниях, представляющим собою поэтому чистый продукт разума,—и наконец сверх того—с познанием вполне синтетическим: как же возможно человеческому разуму произвести такое познание совершенно a priori? Не предполагает ли эта способность,—так как она не опирается и не может опираться на опыт,—не предполагает ли она какой-нибудь априорной основы познания, которая

лежит глубоко скрытою, но должна открыться чрез эти свои действия, если только проследить прилежно их первые начала?

§ 7

Но мы находим, что математическое познание имеет ту особенность, что оно должно представить свое понятие сначала в *созерцании*, и притом *априорном* или чистом, а не эмпирическом: без этого средства математика не может сделать ни шагу; поэтому ее суждения всегда *интуитивны*, тогда как философия должна удовлетворяться *дискурсивными* суждениями *из одних понятий* и может только пояснять свои аподиктические учения посредством созерцания, но никогда не выводить их из него. Это наблюдение относительно природы математики уже дает нам указание на первое и высшее условие ее возможности, именно: в ее основании должно лежать какое-нибудь *чистое созерцание*, в котором она может представлять все свои понятия *конкретно* и между тем а priori, или, как это называют, *конструировать* их ¹. Если мы можем отыскать это чистое созерцание и его возможность, то отсюда легко объясняется, как возможны в чистой математике синтетические положения а priori, и следовательно как возможна сама эта наука; ибо как эмпирическое созерцание без труда позволяет расширять синтетически в опыте понятие, составленное нами о каком-либо предмете

¹ См. Кр., стр. 713, 2-е изд., стр. 741.

созерцания, расширять его новыми предикатами, которые доставляются самим созерцанием,—так будет это и в чистом созерцании, с тою только разницей, что тут синтетическое суждение уже аподиктично и достоверно *a priori*, потому что содержит в себе то, что необходимо находится в чистом созерцании *a priori*, которое, как таковое, неразрывно связано с понятием *прежде всякого опыта* или отдельного восприятия; опытное же синтетическое суждение, напротив, достоверно только эмпирически, *a posteriori*, потому что содержит только то, что встречается в случайном эмпирическом созерцании.

§ 8

Однако с этим шагом трудность, кажется, скорее возрастает, чем уменьшается. Теперь вопрос выражается так: *как возможно созерцать что-либо a priori*. Созерцание (воззрение) есть представление, как бы непосредственно зависящее от присутствия предмета. Поэтому кажется невозможным созерцать *первоначально a priori*, так как тогда созерцание должно было бы происходить без всякого предмета—настоящего или прежнего, к которому бы оно относилось,—и, следовательно, не могло бы быть созерцанием. Некоторые понятия, правда, именно те, которые содержат только мышление предмета вообще, могут составляться нами совершенно *a priori*, без всякого непосредственного отношения к предмету, например понятие величины, причины и т. д.; но даже и они, чтобы получить значение и смысл, нуждаются в из-

вестном *конкретном* употреблении, т. е. в применении к какому-либо созерцанию, дающему им какой-нибудь предмет. Но как же может *созерцание* предмета предшествовать самому предмету?

§ 9

Если бы в нашем созерцании должны были представляться вещи так, *как они существуют сами по себе*, тогда не было бы совсем никакого созерцания а priori, а было бы только эмпирическое; ибо то, что содержится в предмете самом по себе,—я могу узнать только тогда, когда он у меня налицо, когда он мне дан. Правда, и тогда непонятно, каким образом созерцание настоящей вещи позволяет мне познать ее самое в себе,—так как ведь не могут же ее свойства перейти в мое представление; но если допустить эту возможность, то такое созерцание во всяком случае не будет происходить а priori, т. е. прежде, чем мне представится предмет; иначе нельзя придумать никакого основания для отнесения моего представления к предмету,—разве только допустить вдохновение. Таким образом, чтобы мое созерцание предшествовало как познание а priori действительному предмету,—возможно только в том единственном случае, *если это созерцание не содержит ничего, кроме чувственности,—формы, предшествующей в нашем субъекте всяким действительным впечатлениям, получаемым нами от предметов*. Ибо, что предметы чувств могут быть созерцаемы только согласно с этой формой чувственности,—это я могу знать а priori. Отсюда

следует: положения, касающиеся только этой формы чувственного созерцания, будут возможны и пригодны для предметов чувств; точно так же наоборот: созерцания, возможные а priori, никогда не касаются других вещей, кроме предметов наших чувств.

§ 10

Таким образом, мы можем созерцать а priori вещи только посредством формы чувственного созерцания, в которой при этом мы можем познавать вещи только такими, какими они нам (нашим чувствам) *являются*, а не такими, каковы они сами по себе; и это предположение безусловно необходимо, если должно допустить возможность синтетических положений а priori,—в случае же их действительного существования оно необходимо для того, чтобы понять и заранее определить их возможность.

Пространство и время—вот те созерцания, которые чистая математика полагает в основу всех своих познаний и суждений, являющихся сразу—и аподиктическим и необходимыми; ибо математика должна представлять свои понятия сначала в созерцании, а чистая математика в чистом созерцании, т. е. она должна их конструировать, без чего (так как она не может действовать аналитически, чрез разложение понятий, а лишь синтетически) ей нельзя сделать ни шагу, пока именно ей не хватает чистого созерцания, потому что только в чистом созерцании может быть дана материя для синтетических суждений а priori. Геометрия кладет в основу чистое созерцание простран-

нства. Арифметика производит свои числовые понятия чрез последовательное прибавление единиц во времени; но в особенности чистая механика может производить свои понятия о движении только посредством представления времени. Но оба представления суть только созерцания; действительно, если из эмпирических созерцаний тел и их изменений (движения) исключить все эмпирическое, именно принадлежащее к ощущению, то останутся только пространство и время, которые суть таким образом чистые созерцания, лежащие а priori в основании эмпирических, и поэтому сами они не могут никогда быть исключены; но именно то, что они суть чистые созерцания а priori, доказывает, что они суть только формы нашей чувственности, предшествующие всякому эмпирическому созерцанию, т. е. восприятию действительных предметов,—формы, посредством которых предметы могут быть познаваемы а priori, но только так, как они нам являются.

§ 11

Задача настоящего отдела таким образом разрешена. Чистая математика как синтетическое познание а priori возможна только потому, что она относится исключительно к одним предметам чувств, эмпирическое созерцание которых основывается на чистом созерцании (пространства и времени) и притом а priori; а может оно основываться на таком чистом созерцании потому, что это последнее есть только форма чувственности, предшествующая действи-

тельному явлению предметов, поскольку она впервые делает это явление возможным. Однако эта способность созерцать а priori касается не материи явления, т. е. не ощущения, — потому что оно составляет эмпирическое содержание явления, — а только формы его: пространства и времени. Если бы кто стал сомневаться в том, что пространство и время суть определения, несколько не касающиеся вещей самих по себе, а только их отношений к чувственности, — если бы кто в этом усомнился, то я бы спросил: как возможна в таком случае априорность наших созерцаний пространства и времени, т. е. почему прежде всякого знакомства с вещами, прежде, чем они нам даны, — почему можем мы знать, каково будет их созерцание? а это ведь в данном случае как раз имеет место по отношению к пространству и времени. Но это делается вполне понятным, коль скоро признать пространство и время только формальными условиями нашей чувственности, а предметы — простыми явлениями; потому, что тогда форма явления, т. е. чистое созерцание, может во всяком случае, в качестве представления, происходить из нас самих, т. е. а priori.

§ 12

Для пояснения и подтверждения обратимся только к обыкновенному и необходимому методу геометров. Все доказательства полного равенства двух данных фигур (когда одна во всех своих частях может занять место другой) сводятся в конце к тому, что они друг

друга покрывают; а это очевидно есть не что иное как синтетическое положение, основанное на непосредственном созерцании, которое должно быть дано чисто и а priori, так как иначе это положение не могло бы считаться достоверным аподиктически, а имело бы только эмпирическую достоверность. Тогда бы можно было только сказать: каждый раз замечалось, что дело происходит таким образом, и это имело бы значение лишь настолько, насколько простиралось до сих пор наше восприятие. Что полное пространство (т. е. не ограничивающее собою другого пространства) имеет три измерения, и что пространство вообще не может иметь большого числа измерений,—это опирается на то положение, что в одной точке могут пересекаться под прямым углом не более как три линии; а это положение никак не может быть доказано из понятий, но основывается непосредственно на созерцании и притом на чистом априорном, так как оно достоверно аподиктически. Тот постулат, что линия может быть продолжена до бесконечности (*in indefinitum*), или что ряд изменений (например пройденные движением пространства) может продолжаться бесконечно,—такой постулат предполагает представление пространства и времени, зависящее только от созерцания, именно настолько оно само по себе ничем не ограничено, потому что из понятий нельзя бы было заключить ничего подобного. Так, действительно в основе математики лежат чистые созерцания а priori, делающие возможными ее синтетические аподиктические положения; поэтому наша трансцендентальная дедукция

понятий пространства и времени объясняет вместе с тем возможность чистой математики, которую, пожалуй, можно допустить, но никак нельзя понять без такой дедукции и без признания следующего положения: все, что может быть дано нашим чувствам (внешним в пространстве, внутреннему—во времени) созерцается нами только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе.

§ 13

Те, которые никак не могут отделаться от понятия, что пространство и время суть действительные свойства вещей самих по себе,—пусть попробуют свое остроумие на следующем ниже парадоксе; и если их попытки разрешить его останутся безуспешны, то пусть, освободившись хотя на несколько мгновений от предрассудков,—признаются, что низведение пространства и времени в простые формы нашего чувственного созерцания может быть и имеет основание.

Если две вещи во всех своих частях, которые только могут быть узнаны в каждой отдельно (т. е. во всех определениях величины и качества),—если они вполне одинаковы, то ведь должно следовать, что во всех случаях и отношениях один из этих предметов может быть замещен другим, так что обмен не произведет никакого различия. Так это и есть относительно плоских фигур в геометрии; но в различных сферических фигурах, несмотря на полное их внутреннее согласование, оказывается такое внешнее отношение, по которому одна фигура никак не может быть заме-

щена другою; так например два сферические треугольника обоих полушарий, имеющие общим основанием известную дугу экватора, могут быть вполне равны и сторонами и углами, так что если описывать в отдельности и подробно один из них, то не найдется ничего такого, чего бы не было также и в описании другого; и между тем один не может быть поставлен на место другого (именно в противоположном полушарии); и тут ведь есть какое-то *внутреннее* различие обоих треугольников, которое не может быть показано рассудком, как внутреннее, а открывается только через внешнее—отношение в пространстве. Но я приведу более обыкновенные случаи, взятые из ежедневной жизни.

Что может быть более похоже на мою руку или на мое ухо, как их изображения в зеркале? И однако такую руку, какая видится в зеркале, я не могу поставить на место ее оригинала; потому что если это была правая рука, то в зеркале будет левая, и изображение правого уха будет левым, и никогда не может его заместить. Тут нет никаких внутренних различий, мыслимых для рассудка; а между тем эти различия внутренние, как показывают чувства: левая и правая руки, несмотря на все свое подобие и равенство, не могут быть заключены между одинаковыми границами (не могут совпасть); перчатка одной руки не может быть употребляема для другой. Какое же будет разрешение? Эти предметы не суть представления вещей, каковы они сами по себе и какими бы их представлял чистый рассудок, а они суть чувственные созерцания, т. е. явления, возможность которых

основывается на отношении неизвестных по себе an sich) вещей к чему-то другому, именно к нашей чувственности. Форма внешнего созерцания этой чувственности есть пространство, а внутреннее определение всякого отдельного пространства зависит только от определения его внешнего отношения к целому пространству, по отношению к которому каждое отдельное пространство есть его часть (именно часть отношения к внешнему чувству), т. е. часть возможна только посредством целого; а это имеет место только относительно одних явлений, а никак не относительно вещей самих по себе как предметов чистого рассудка. Поэтому мы не можем объяснить различие подобных и равных, но не совпадающих вещей (например раковин улиток с противоположными по направлению извилинами), никаким одним понятием; это различие понятно только через отношение к правой и левой руке, которое дается непосредственным созерцанием.

Примечание I

Чистая математика, и в особенности чистая геометрия, может иметь объективную реальность только под тем условием, что она относится единственно к предметам чувств, а относительно их твердо установлено положение, что наше чувственное представление никоим образом не есть представление вещей самих по себе, а только того способа, какими они нам являются. Отсюда следует, что положения геометрии не суть определения каких-нибудь созданий нашей фантазии, которые нельзя бы было отнести с досто-

верностью к действительным предметам, но что эти положения необходимо применяются к пространству, а потому и ко всему, что в нем встречается, так как пространство есть не что иное как форма всех внешних явлений, в которой одной только могут быть нам даны чувственные предметы. Возможность внешних явлений основывается на чувственном созерцании, форму которого геометрия кладет себе в основу; таким образом эти явления не могут никогда ничего содержать, кроме того, что им предписывает геометрия. Совсем иначе было бы, если бы чувства должны были представлять предметы так, как они суть сами по себе. Ибо тогда из представления пространства, которое со всякими его свойствами геометрия кладет в основу своего познания, — из этого представления еще далеко не следовало бы, что все это вместе с выводимыми отсюда заключениями так и существует действительно в природе. Пространство геометра считали бы за простую выдумку и не придавали бы ему никакого объективного значения, потому что никак нельзя понять, почему вещи должны необходимо согласоваться с тем образом, который мы составляем о них заранее и сами собою. Но если этот образ или, лучше, это формальное созерцание есть существенное свойство нашей чувственности, посредством которой единственно только и даются нам предметы, чувственность же эта представляет не вещи сами по себе, а только их явления, то становится вполне понятным и вместе с тем неопровержимо доказанным, что все внешние предметы нашего чувственного мира необходимо должны согласоваться

во всей точности с положениями геометрии, так как сама чувственность делает возможным и эти предметы, как простые явления, только посредством своей формы внешнего созерцания (пространство), которою занимаются геометры. Всегда останется замечательным явлением в истории философии, что было время, когда даже геометры, бывшие вместе с тем философами, начали сомневаться, если не в правильности своих положений, насколько они касаются только пространства, то в объективном значении и применении к природе самого этого понятия и всех его геометрических определений; они опасались, не состоит ли линия в природе из физических точек, а следовательно истинное пространство в объекте— из простых частей, тогда как то пространство, которое мыслит геометр, нисколько из этого не состоит. Они не знали, что только это мыслимое пространство делает возможным физическое, т. е. протяжение самой материи; что пространство никак не есть свойство вещей самих по себе, а только форма нашей способности чувственного представления; что все предметы в пространстве суть только явления, т. е. не вещи сами по себе, а представления нашего чувственного созерцания; что так как пространство, мыслимое геометром, есть в точности форма чувственного созерцания, находимая нами в себе а priori и содержащая основание для возможности всех наших явлений (по их форме),—то эти явления необходимо и во всей точности должны согласоваться с положениями геометра, которые он выводит не из какого-нибудь выдуманного понятия, а из самой субъективной

основы всех внешних явлений, именно из самой чувственности. Только этим и никаким другим способом может геометр быть обеспечен относительно несомненной объективной реальности своих положений против нападков поверхностной метафизики, сколь бы странной ни казалась реальность этих положений для такой метафизики, не восходящей до источников своих понятий.

Примечание II

Все, что нам дается как предмет, должно быть дано нам в созерцании. Но всякое наше воззрение происходит только посредством чувств; рассудок ничего не созерцает, а только рефлектирует. А так как теперь доказано, что чувства никогда и ни в чем не дают нам познания вещей самих в себе, а только их явления, которые суть просто представления чувственности, «то следовательно и все тела вместе с пространством, в котором они находятся, должны быть признаваемы только за простые представления в нас самих и не существуют нигде иначе, как только в наших мыслях». Но не есть ли это очевидный идеализм?

Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а что остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления мыслящих существ, не имеющие вне их на самом деле никакого соответствующего предмета. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи в качестве находящихся вне нас предметов

наших чувств, но о том, каковы они могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства. Следовательно я признаю во всяком случае, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, хотя сами по себе совершенно нам неизвестные, но о которых мы знаем по представлениям, возбуждаемым в нас их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел,—название, означающее таким образом только явление того для нас неизвестного, но тем не менее действительного, предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность.

Что, несмотря на действительное существование внешних вещей, о множестве их предикатов можно сказать: они не принадлежат к этим вещам самим по себе, а только к их явлениям, и вне нашего представления не имеют никакого собственного существования,—это было еще задолго до времен *Локка*, но в особенности стало после него общепринятым и признанным мнением. Сюда принадлежат теплота, цвет, вкус и пр. А что я по важным причинам причислил к простым явлениям сверх этих и остальные качества тел, называемые *первичными* (*primarias*), как то: протяжение, место, пространство вообще со всем к нему принадлежащим (непроницаемость или материальность, форма и пр.),—так не допускать этого нет ни малейшего основания, и как тот, кто признает, что цвета суть не свойства предмета самого по себе, а только видоизменения зрительного чувства, не может называться за это идеалистом, так и мое

учение не может называться идеалистическим за то, что я считаю не одни эти, но даже *все свойства, составляющие созерцаемый образ тела*, принадлежащими только к его явлению; ведь существование являющейся вещи чрез это не отрицается, как в настоящем идеализме, а показывается только, что мы посредством чувств никак не можем познать этой вещи, какова она есть сама по себе.

Я бы очень хотел знать, каковы же должны быть мои утверждения, чтобы не содержать в себе идеализма. Без сомнения я должен был сказать, что представление пространства не просто соответствует отношению нашей чувственности к предметам (ибо это-то я сказал), но что это представление даже вполне подобно самому предмету; такое утверждение однако для меня так же бессмысленно, как и то, что ощущение красного например имеет подобие со свойством киноарти, возбуждающей во мне это ощущение:

Примечание III

Отсюда легко отразить ничтожное возражение, которое я предвижу, именно, «что чрез идеальность пространства и времени весь чувственный мир превратился бы в чистый призрак». После того как сначала всякое философское понимание природы чувственного познания было извращено тем, что чувственность признали только за смутный род представления, по которому мы все-таки познаем вещи, как они суть, и только не имеем возможности в этом нашем представлении привести все к ясному сознанию; и когда

нами, напротив, было доказано, что отличие чувственности состоит вовсе не в этом логическом различии ясности или неясности, а в генетическом различии самого первоначального происхождения познания, так как чувственное познание совсем не представляет вещи, как они суть, а только как они действуют на наши чувства, так что этим даются рассудку для рефлексии только явления, а не сами вещи: после этой-то необходимой поправки возбуждается возражение, основанное на непростительном и почти преднамеренном извращении,—то возражение, что будто бы все вещи чувственного мира превращаются моим учением в чистый призрак.

Когда нам только дано явление, мы еще вполне свободны в своем суждении о нем. Это явление основано на чувствах, суждение же—на рассудке, и спрашивается только: есть ли в определении предмета истина, или нет? А различие между истиною и призраком познается не из свойства представлений, относимых к предметам, так как оно у обоих одинаково, а из соединения их по тем правилам, которые определяют связь представлений в понятии объекта и возможность их существования в опыте. И совсем не от явлений зависит, если наше познание принимает призрак за истину, т.-е. если созерцание, дающее нам объект, принимается за понятие предмета или его существования, которое может быть мыслимо только рассудком. Чувства представляют нам ход планет то поступательным, то отступательным, и тут нет ни обмана, ни истины, так как пока мы помним, что это только явление, мы не произносим ни

какого суждения об объективном свойстве этих движений. Но когда рассудок забывает предостеречь, чтобы это субъективное представление не было принято за объективное, вследствие чего легко возникает ложное суждение, тогда говорят: кажется, что планеты идут назад; но в этом кажется виноваты не чувства, а рассудок, так как только ему приходится произносить объективное суждение о явлении.

Таким образом, если мы даже совсем не размышляем о первоначальном происхождении наших представлений и соединяем в пространстве и времени наши чувственные созерцания, что бы они ни содержали по правилам общей связи всякого познания в опыте,—то, смотря по тому, поступаем ли мы неосторожно, или же предусмотрительно, может возникнуть обманчивый призрак или же истина; это касается только употребления чувственных представлений в рассудке, а не их первоначального происхождения. Точно так же, если я считаю все представления чувства вместе с их формой—пространством и временем—за ничто более, чем за явление; если я признаю пространство и время только за форму чувственности, совсем не существующую вне этой чувственности в самих объектах, и если я пользуюсь этими представлениями только по отношению к возможному опыту; то тут нет ни малейшего повода к заблуждению, и в моем признании этих представлений за простые явления не заключается еще признания их призрачности; потому что, несмотря на то, они могут правильно соотноситься в опыте по законам истины. Таким образом все геометрические поло-

жения о пространстве применяются равно ко всем предметам чувств и, следовательно, ко всему возможному опыту, — признаю ли я пространство за простую форму чувственности, или же за свойство самих вещей; хотя только в первом случае я могу понять, как возможно знать а priori эти положения обо всех предметах внешнего опыта; затем по отношению ко всякому возможному опыту все остается так, как если бы я нисколько не расходился в этом вопросе с общим мнением.

Но когда бы я решился выйти со своими понятиями пространства и времени за пределы всякого возможного опыта, что и неизбежно, если выдавать эти понятия за свойства вещей самих по себе (ибо что мне помешает прилагать мои понятия к этим вещам даже и в том случае, если бы мои чувства были иначе устроены и не годились бы к такому восприятию?)—тогда могло бы произойти важное заблуждение, основанное на видимости, так как я в этом случае придавал бы моему субъективному условию созерцания вещей, имеющему, несомненно, значение только для всех чувственных предметов, и поэтому для всего возможного опыта, — придавал бы этому субъективному условию всеобщее значение, относя его к вещам самим по себе, вместо того, чтобы ограничивать его пределами опыта.

Таким образом мое учение об идеальности пространства и времени не только не делает всего чувственного мира простыми призраками, но, напротив, оно есть единственное средство, чтобы обеспечить применение к действительным объектам одного из важ-

нейших познаний, именно априорной математики, которую иначе можно бы было считать за простую выдумку; действительно, без признания этой идеальности было бы совершенно невозможно доказать, что наши созерцания пространства и времени, не взятые ни из какого опыта, а между тем лежащие а priori в нашем представлении,—что эти созерцания не суть только произвольные бредни, которым не соответствует, по крайней мере адекватно, никакой предмет,—а в таком случае и геометрия была бы чисто призрачным знанием; напротив, ее бесспорная достоверность относительно всех предметов чувственного мира могла быть нами выведена именно из того, что все эти предметы суть только явления.

Во-вторых, эти мои принципы, определяющие чувственные представления как явления, не только не превращают этим опыта из истины в призрак, но, напротив, они представляют собою единственное предохранительное средство против трансцендентальной видимости (Schein), обманывавшей издавна метафизику и приводившей ее к детскому стремлению—гоняться за мыльными пузырями, принимая явления, т. е. простые представления, за вещи сами по себе, откуда возникли все те замечательные антиномии разума, о которых я упомяну впоследствии и которые разрешаются тем единственным замечанием, что явление истинно, только пока употребляется в опыте, как скоро же оно выходит за его пределы и становится трансцендентным, оно не производит ничего, кроме чистого призрака.

Итак, я оставляю вещам, представляемым нами посредством чувств, их действительность и ограничиваю только наше чувственное созерцание этих вещей таким образом, что оно во всех своих частях, не исключая даже чистых созерцаний пространства и времени, представляет только явления тех вещей, а никогда не свойств их самих по себе; следовательно, я тут вовсе не приписываю природе совершенной призрачности, и мой протест против всякого обвиненія в идеализме так убедителен и очевиден, что он казался бы даже излишним, если бы не было непризванных судей, которые, охотно давая старое название каждому отклонению от их превратного, хотя бы и общего, мнения, и обращая внимание только на букву, а не на дух философских названий, всегда готовы поставить свою собственную выдумку на место хорошо определенных понятий, которые через это извращаются и обезображиваются. Если я сам назвал эту свою теорию трансцендентальным идеализмом, так это еще не дает никому права смешивать ее с эмпирическим идеализмом *Декарта* (хотя этот идеализм был только задачей, вследствие неразрешимости которой всякий, по мнению *Декарта*, имел право отрицать существование телесного мира, так как оно никогда не могло быть удовлетворительно доказано) или же мистическим и мечтательным идеализмом *Беркли* (против которого и других подобных бредней наша критика, напротив, содержит настоящее противоядие). Действительно, мой так называемый идеализм не касался существования вещей, сомневаться в котором мне и в голову не приходи-

ло (а именно это сомнение и составляет собственно идеализм в принятом значении слова), а относится только к чувственному представлению вещей, куда прежде всего принадлежит пространство и время; о них только, и следовательно, вообще о всех явлениях, я показал, что они суть не вещи и не определения вещей самих по себе (а только различные роды представления). Само слово трансцендентальный, которое у меня никогда не означает отношения нашего познания к вещам, а только к *познавательной способности*, должно было бы предотвратить это ложное истолкование. Но, чтобы оно вперед не подавало повода к недоразумениям, я беру его назад и заменяю названием критический. Если действительно негодный идеализм—превращать вещи (а не явления) в простые представления, то каким же именем назвать тот идеализм, который, наоборот, делает простые представления вещами? Я полагаю, его можно назвать *грезящим* идеализмом в отличие от первого, который может называться *мечтательным*, и оба они должны быть отвращены моим так называемым трансцендентальным или, лучше, *критическим* идеализмом.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА

Часть вторая

КАК ВОЗМОЖНО ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ?

§ 14

Природа есть существование (Dasein) вещей, насколько оно определено общими законами. Если бы природа означала существование вещей *самих по себе*, то мы бы никогда не могли ее познать ни а priori, ни а posteriori. Это невозможно а priori, ибо как будем мы знать, что принадлежит вещам самим по себе, когда мы никак не можем этого узнать чрез разчленение наших понятий (аналитические положения), так как я хочу знать не о том, что содержится в моем понятии о вещи (это принадлежит только к его логическому существу), но о том, что в действительности приходит к этому понятию, и чем сама вещь определяется в своем существовании вне моего понятия. Мой рассудок с теми условиями, под

которыми он только может связывать определения вещей в их существовании, не предписывает самим вещам никаких правил; не вещи соображаются с моим рассудком, а мой рассудок должен бы применяться к вещам; следовательно, они должны бы быть прежде мне даны, чтобы взять с них эти определения: но тогда они не были бы познаваемы а priori.

И а posteriori было бы невозможно такое познание природы вещей самих по себе. Ибо, если опыт должен сообщать мне *законы*, которым подчинено существование самих вещей, то эти законы, насколько они касаются вещей самих по себе, должны бы *необходимо* принадлежать этим вещам и вне моего опыта. Между тем опыт хотя и научает меня тому, что существует и как оно существует, но никогда не показывает, что это необходимым образом должно быть так, а не иначе. Следовательно, опыт никогда не даст познания о природе вещей самих по себе.

§ 15

Тем не менее мы действительно обладаем чистою естественною наукою, которая а priori и со всею необходимостью, потребою для аподиктических положений, сообщает законы, управляющие природой. Мне достаточно сослаться здесь на ту пропедевтику естествоведения, которая под именем общей естественной науки предшествует всякой физике (основанной на эмпирических принципах). Тут мы находим математику, примененную к явлениям, а также чисто дискурсивные основоположения (из понятий),

составляющие философскую часть чистого естествознания. Но и в этой дисциплине есть многое, что не вполне чисто и независимо от опытных источников, таковы понятия *движения*, *непроницаемости* (на которой основывается эмпирическое понятие материи), *инерции*, и многие другие, препятствующие ей быть вполне чистой естественной наукой; притом она относится только к предметам внешних чувств, следовательно, не дает примера общей естественной науки в строгом смысле, потому что такая наука должна подводить под общие законы всю природу вообще, касается ли она предмета внешних чувств, или же внутреннего чувства (т. е. как физики, так и психологии). Но между принципами той общей физики находятся некоторые, имеющие действительно требуемую общность; таковы положения: *субстанция пребывает неизменною и постоянною*; *все, что совершается, всегда определено известною причиною* по постоянным законам и т. д. Это действительно общие законы природы, существующие вполне а priori. Итак, в самом деле есть чистая естественная наука, и теперь вопрос в том: *как она возможна?*

§ 16

Слово *природа* принимает еще другое значение, определяющее именно *объект*, тогда как в прежнем значении оно имело смысл только *закономерности* в определениях существования вещей вообще. Итак природа в *материальном* отношении (*materialiter*) есть *совокупность всех предметов опыта*. Мы имели

здесь дело только с этой природой, так как познание природы таких вещей, которые никогда не могут сделаться предметами опыта, повело бы нас к понятиям, значение которых никогда не могло бы быть дано *in concreto* (на каком-нибудь примере из возможного опыта); следовательно, о природе этих вещей мы должны бы были составить только такие понятия, реальность которых всегда оставалась бы сомнительною, т. е. совершенно нельзя бы было решить, относятся ли они действительно к предметам, или же суть только произведения мысли. Познание того, что не может быть предметом опыта, было бы гиперфизично, но мы здесь имеем дело с не с таким естественным познанием, реальность которого может подтверждаться опытом, хотя оно и возможно *a priori* и предшествует всякому опыту.

§ 17

Формальной же стороной природы в этом тесном смысле будет, следовательно, закономерность всех предметов опыта, и притом закономерность *необходимая*, насколько она познается *a priori*. А уже было показано, что законы природы никогда не могут познаваться *a priori*, если разуместь под ними законы вещей самих по себе без отношения к возможному опыту. Но мы здесь и не имеем дела с вещами самими по себе (их мы оставляем в стороне со всеми их свойствами), а только с вещами как предметами возможного опыта, и совокупность этих предметов и есть собственно то, что мы здесь называем природой. Теперь вопрос о возможности априорного поз-

нания этой природы может быть выражен или таким образом: как возможно познать а priori необходимую закономерность *вещей* как предметов опыта— или же так: как возможно познать а priori необходимую закономерность самого *опыта* относительно всех его предметов вообще? Какая же из этих двух форм вопроса лучше?

Собственно говоря, разрешение этой задачи по отношению к чистому естествознанию (а в нем вся суть вопроса) будет совершенно одинаково при том или другом способе выражения. Действительно субъективные законы, делающие возможным опытные познания вещей, применяются и к этим вещам как предметам возможного опыта (но, конечно, не применяются к ним как вещам самим по себе, до которых нам здесь и нет никакого дела). Решительно все равно, скажу ли я так: без закона, по которому любое воспринимаемое событие всегда относится к чему-либо предшествующему, за чем оно следует по всеобщему правилу—никакое суждение восприятия никогда не может иметь значения опыта; или же я так выражусь: все, о чем опыт учит нас как о происходящем, имеет свою причину.

Однако удобнее взять первую формулу. Действительно, мы можем а priori и прежде всяких данных предметов познавать те условия, при которых только возможен опыт относительно этих предметов; а каким законам подчинены эти предметы сами по себе без отношения к возможному опыту, этого мы никогда не можем знать; следовательно, мы можем изучать а priori природу вещей не

иначе, как исследуя общие (хотя и субъективные) законы, обуславливающие возможность такого познания как опыта (по одной форме), посредством чего уже определяется и возможность вещей как предметов опыта. Если же я выберу второй способ выражения и стану отыскивать а priori условия, под которыми возможна природа как предмет опыта, то я легко могу впасть в недоразумение и вообразить себе, что имею дело с природою, как вещью самой по себе, и тогда я бесплодно потрачу свои усилия на отыскание законов для таких вещей, которые мне совершенно недоступны.

Итак, мы будем иметь здесь дело только с опытом и с общими априорными условиями его возможности, и отсюда определим природу как целый предмет всего возможного опыта. Я полагаю, поймут, что я не разумею здесь правила для наблюдения природы уже данной,—правила, уже предполагающие опыт. Дело не в том, как мы можем научиться у природы ее законам (посредством опыта), так как такие законы не были бы априорными и не составляли бы чистой естественной науки; а дело в том, каким образом априорные условия возможности опыта суть вместе с тем источники, из которых должны быть выведены все законы природы.

§ 18

Прежде всего мы должны заметить, что хотя все опытные суждения эмпиричны, т. е. основаны на непосредственном восприятии чувств, однако, нельзя

сказать обратно, что все эмпирические суждения тем самым суть и опытные суждения; но, чтобы им быть опытными, для этого к эмпирическому данному чувственного созерцания должны присоединиться особые понятия, имеющие свое первоначальное происхождение совершенно а priori в чистом рассудке; каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт.

Эмпирические суждения, насколько они имеют объективное значение, суть опытные суждения; те же, которые имеют только субъективное значение, я называю простыми суждениями восприятия (Wahrnehmungsurteile). Последние не нуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, а требуют только логической связи восприятий в мыслящем субъекте. Первые же всегда требуют сверх представлений чувственного созерцания еще особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые и придают опытному суждению объективное значение.

Все наши суждения сперва суть простые суждения восприятия; они имеют значение только для нас, т. е. для нашего субъекта, и лишь впоследствии мы им даем новое отношение, именно к объекту, и хотим, чтобы оно имело постоянное значение для нас и также для всех других; ибо, если одно суждение согласуется с предметом, то и все суждения о том же предмете должны согласоваться между собой, так что объективное значение опытного суждения есть ничто иное, как его необходимая всеобщ-

ность. Но и наоборот, если мы имеем причины считать известное суждение за необходимо всеобщее (что никогда не основывается на восприятии, а всегда на чистом рассудочном понятии, под которое восприятие подводится),—то мы должны признавать его и объективным, т. е. выражающим не простое отношение восприятия к субъекту, а свойство предмета; ибо на каком основании должны бы были суждения других необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства в предмете, к которому все они относятся, которому они должны соответствовать, а поэтому должны также согласоваться и между собою.

§ 19

Таким образом, объективное значение и необходимая всеобщность суть (для каждого) тождественные понятия, и хотя мы не знаем объекта самого по себе, но когда мы придаем суждению всеобщность и через то необходимость, то этим самым придаем ему и объективное значение. В этом суждении мы познаем объект (хотя при этом остается неизвестным, каков он сам по себе)—познаем объект посредством всеобщей и необходимой связи данных восприятий, и так как это относится ко всем чувственным предметам, то, следовательно, опытные суждения заимствуют свое объективное значение не от непосредственного познания предмета (которое невозможно), а только от условия всеобщности эмпирических суждений; всеобщность же эта, как было показано, никогда не зависит от эмпирических и вообще чувственных усло-

вий, а всегда от чистого рассудочного понятия. Объект сам по себе всегда остается неизвестным; но когда посредством рассудочного понятия связь представлений, полученных об этом объекте нашей чувственностью, определяется как всеобщая, то этим отношением определяется предмет, и суждение в таком случае имеет объективное значение.

Поясним это: что комната тепла, сахар сладок, полынь горька¹—это суждения, имеющие только субъективное значение. Я вовсе не требую, чтобы я сам во всякое время, а также всякий другой находил это таким, каким я это теперь нахожу; эти суждения выражают только отношение двух ощущений к тому же субъекту, именно ко мне, и только в моем теперешнем состоянии восприятия, и поэтому они не должны прилагаться к объекту; это я называю суждением восприятия. Совершенно иначе в опытных суждениях. Что опыт показывает мне при известных обстоятельствах, то же самое должен он показывать мне всегда, а также и всякому другому, и значение опытных суждений не ограничивается субъектом или его определенным

¹ Я сознаюсь, что эти примеры представляют также суждения восприятия, которые никогда не могут сделаться опытными суждениями, даже и через присоединение рассудочного понятия, так как они относятся только к чувству, которое всякий знает за субъективное и к объекту неприменимое, и следовательно никогда не могут сделаться объективными; я хотел дать первый попавшийся пример такого суждения, которое имеет только субъективное значение и не содержит никакого основания для необходимой всеобщности и через это для отношения к объекту. Пример таких суждений восприятия, которые через присоединение рассудочного понятия становятся опытными суждениями, следует в ближайшем примечании.

ным состоянием. Поэтому я придаю всем таким суждениям объективное значение; так, например, когда я говорю: воздух упруг, то это сначала есть только суждение восприятия, я здесь ставлю только в соотношение два ощущения в моих чувствах. Если я хочу сделать это опытным суждением, то я требую, чтобы оно стояло под таким условием, которое делает его всеобщим; т. е. я хочу, чтобы я сам во всякое время, а также чтобы и всякий другой, должен был необходимо соединять эти восприятия одиноким образом при одинаковых обстоятельствах.

§ 20

Итак, мы должны будем анализировать вообще опыт, чтобы посмотреть, что содержится в этом продукте чувств и рассудка и как возможно само опытное суждение. В основании лежит созерцание, которое я сознаю, т. е. восприятие (*perceptio*), принадлежащее только чувствам. Но, во-вторых, сюда принадлежит также суждение (которое дается только рассудком); это суждение может быть двояким: во-первых, когда я только сравниваю восприятия и соединяю их в сознании моего состояния, или же, во-вторых, когда я их соединяю в сознании вообще. Первое суждение есть только суждение восприятия и имеет поэтому лишь субъективное значение, — это есть простая связь восприятий в моем сознании, без отношения к предмету. Поэтому для опыта недостаточно, как обыкновенно воображают, сравнивать восприятия и связывать их в известном сознании посредством суждения;

через что еще не возникает никакой всеобщности и необходимости суждения, благодаря которым только оно и получает объективность и становится опытом.

Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение. Данное созерцание должно быть подведено под такое понятие, которое определяет форму суждения вообще относительно созерцания, показывает отношение эмпирического сознания этого созерцания к сознанию вообще и через это сообщает всеобщность эмпирическим суждениям; такое понятие есть чистое рассудочное понятие *a priori*, служащее только к тому, чтобы определять способ, каким созерцание может быть употреблено для суждений. Пусть таким понятием будет понятие причины; оно определяет подведенное под него созерцание относительно суждения вообще; так, например, понятие воздуха относится к понятию растяжения в гипотетическом суждении как предыдущее к последующему. Понятие причины есть таким образом чистое рассудочное понятие, совершенно отличное от всякого возможного восприятия и служащее только к тому, чтобы определять содержащееся под ним представление относительно суждения вообще и через это делать возможным всеобщее суждение.

Прежде чем суждение восприятия станет опытным, нужно подвести восприятие под какое-нибудь из рассудочных понятий; так, например, воздух подводится под понятие причины, и это понятие определяет суждение о воздухе (по отношению к растяжению) как

гипотетическое¹. Таким образом это растяжение не представляется принадлежащим только моему восприятию воздуха в моем состоянии, или во многих моих состояниях, или в состоянии восприятия других, но оно представляется принадлежащим *необходимо* восприятию воздуха вообще; и суждение: воздух упруг—становится общезначимым и чрез то опытным суждением только благодаря известным предшествующим суждениям, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия, определяют этим восприятия не только относительно друг друга в моем субъекте, но и относительно формы суждения вообще (здесь гипотетической) и сообщают таким образом всеобщее значение эмпирическому суждению.

Если разложить все наши синтетические суждения, насколько они объективны, то окажется, что они никогда не состоят из одних созерцаний, связанных как обыкновенно полагают, в суждение через простое сравнение; они были бы невозможны, если бы к отвлеченным от созерцания понятиям не было присоединено еще чистое рассудочное понятие, под которое те понятия подводятся и только таким образом свя-

¹ Как более легкий пример возьмем следующий: когда солнце освещает камень, то он становится теплым.—это суждение есть простое суждение восприятия и не содержит никакой необходимости как бы часто мы это ни воспринимали, можно сказать только, что восприятия обыкновенно связаны таким образом. Если же я говорю: солнце *согревет* камень, то тут уже сверх восприятия приходит еще рассудочное понятие причины, связывающее необходимо с понятием солнца понятие теплоты и синтетическое суждение становится *необходимо* всеобщим, следовательно объективным, и из восприятия превращается в опыт.

зываются в суждение, имеющее объективную цену. Даже суждения чистой математики в ее простейших аксиомах не исключаются из этого условия. Положение: прямая линия есть кратчайшая между двумя точками—предполагает, что линия подведена под понятие величины; а это понятие, конечно, не есть простое созерцание, но имеет свое место исключительно в рассудке и служит к тому, чтобы определить созерцание (линии) по отношению к суждениям о нем, относительно их количества, именно множественности (как *judicia plurativa*)¹, так как под ними разумеется, что в данном созерцании содержится многое однородное.

§ 21

Итак, чтобы вывести возможность опыта, насколько он основывается на чистых рассудочных понятиях а priori, мы должны сперва представить в полной таблице то, что принадлежит к суждению вообще, и различные моменты рассудка в суждении; чистые же рассудочные понятия явятся вполне им параллельными, будучи только понятиями созерцания вообще, насколько эти последние определены необходимым и всеобщим образом по отношению к тому или другому

¹ Так лучше, я полагаю, называть те суждения, которые в логике называются *particularia*, потому что это последнее выражение уже содержит в себе мысль, что они не всеобщие. Но когда я отправляюсь от единства (в отдельных суждениях) и перехожу к всеобщности, то я еще не могу примешивать никакого отношения к всеобщности; я мыслю только множественность без всеобщности, а не исключение из последней. Это необходимо, когда логические моменты должны быть подставлены под чистые рассудочные понятия; но в (собственно) логическом употреблении все может остаться по-старому.

ЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА СУЖДЕНИЙ

1.

По количеству:

Всеобщие
Особенные
Единичные

2.

По качеству:
Утвердительные
Отрицательные
Бесконечные

3.

По отношению:
Безусловные
Условные
Разделительные

4.

По модальности:

Возможные
Действительные
Необходимые(аподиктические).

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ТАБЛИЦА РАССУДОЧНЫХ ПОНЯТИЙ

1.

По количеству:

Единство (мера)
Множественность (величина)
Всеобщность (целое)

2.

По качеству:
Реальность

3.

По отношению:
Субстанция

Отрицание
Ограничение

Причина
Взаимодействие

4.

По модальности:

Возможность
Существование
Необходимость

ЧИСТАЯ ФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

Всеобщих принципов естественной науки

1.

Аксиомы

Соверщания.

2.

Предварения
Восприятия.

3.

Аналогии
Опыта.

4.

Постулаты

Эмпирического мышления вообще.

из моментов рассудка. Этим же вполне точно определяются и априорные принципы возможности всякого опыта, как эмпирического познания, имеющего объективное значение; ибо они суть не что иное как положения, подводящие всякое восприятие под чистые рассудочные понятия (сообразно известным всеобщим условиям созерщания).

§ 21 [a]

Чтобы соединить все предыдущее в одно понятие, прежде всего необходимо напомнить читателю, что

здесь речь идет не о происхождении опыта, а о его составе. Первое принадлежит эмпирической психологии, но и в ней оно никогда не могло бы быть как следует развито без исследования состава опыта, что составляет задачу критики познания и в особенности рассудка.

Опыт состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые суть исключительно дело рассудка. Но таким суждениям, которые рассудок составляет из одних чувственных созерцаний, еще далеко до опытных суждений. Они связывают восприятия только так, как они даны в чувственном созерцании, тогда как опытные суждения выражают содержание опыта вообще, а не простого восприятия, значение которого чисто субъективно. Следовательно, опытное суждение к чувственному созерцанию и логической его связи (после того, как она через сравнение стала всеобщей) должно присоединить еще нечто, определяющее синтетическое суждение, как: необходимое и чрез то как общезначимое; а этим может быть только понятие, которое представляет созерцание определенным в себе по отношению к одной форме суждения преимущественно перед другою,—т. е. понятие того синтетического единства созерцаний, которое может быть представлено только через данную логическую функцию суждений.

§ 22

Итог отсюда такой: дело чувств—созерцать, рассудка—мыслить. Мыслить же значит соединять пред-

ставления в сознании. Это соединение происходит или только относительно субъекта,—тогда оно случайно и субъективно; или же оно происходит вообще, и тогда оно необходимо и объективно. Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мышление есть то же, что суждение, или отнесение представлений к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны,—когда представления относятся к сознанию одного только субъекта и в нем соединяются; или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т. е. необходимо. Логические моменты всех суждений суть различные возможные способы соединять представления в сознании. Если же они служат как понятия, то это понятия *необходимого* соединения представления в сознании, или принципы суждений с объективным значением. Это соединение в сознании или аналитично, чрез тождество, или же синтетично чрез сопоставление и присоединение различных представлений друг к другу. Опыт состоит в синтетическом соединении явлений (восприятий) в сознании, насколько это соединение имеет характер необходимости. Поэтому чистые рассудочные понятия суть те, под которые должны быть подведены все восприятия, прежде чем им сделаться опытными суждениями, представляющими синтетическое единство восприятий как необходимое и общезначимое¹.

¹ Но как это положение—что опытные суждения должны содержать необходимость в синтезе восприятий—как согласуется оно с моим много раз прежде выраженным положением, что опыт как познание а posteriori может давать только слу-

Суждения, насколько они рассматриваются только как условие для соединения данных представлений в сознании, суть правила. Эти правила, представляя соединение необходимым, суть правила а priori; а так как они не выводятся ни из каких высших принципов, то они суть основные положения (принципы),—причем относительно возможности всякого опыта, если рассматривать тут только форму мышления, не существует никаких условий для опытных суждений выше тех основоположений, которые подводят явления, по различной форме их созерцаний, под чистые рассудочные понятия, дающие эмпирическому суждению общезначимость, поэтому эти основоположения суть принципы а priori возможного опыта.

А принципы возможного опыта суть вместе с тем всеобщие законы природы, которые могут быть познаны а priori. Таким образом разрешена задача, лежащая в нашем втором вопросе: *как возможна чи-*

чайные суждения? Когда я говорю, что опыт меня чему-нибудь научает, то я всегда разумею только находящееся в нем восприятие, как например, что за освещением камня солнцем следует всякий раз теплота; постольку, следовательно, опытное положение всегда случайно. Что это согревание необходимо происходит от солнечного освещения, это хотя и содержится в опытном суждении (посредством понятия причины), но научаются этому не из опыта, а напротив, сам опыт производится только чрез это прибавление рассудочного понятия (причины) к восприятию. Каким образом восприятие доходит до этого прибавления, об этом смотри в «Критике чистого разума» в отделе о трансцендентальной способности суждения, стр. 137 и сл. (глава «О схематизме чистых рассудочных понятий» русск. пер. Лосского, стр. 118 и сл.).

стая наука о природе? Действительно, здесь дана вполне систематичность, необходимая для формы науки, так как выше показанных формальных условий всех суждений вообще, а следовательно, и всех логических правил вообще, — выше этих условий невозможны никакие другие, и они поэтому составляют логическую систему; основанные же на них понятия, содержащие условия а priori для всех синтетических и необходимых суждений, составляют по той же причине трансцендентальную систему; наконец, те основоположения, посредством которых все явления подводятся под эти понятия, составляют физиологическую систему, т. е. систему природы, которая предшествует всякому эмпирическому естествознанию, обуславливает его возможность и поэтому может быть названа настоящей всеобщей и чистой естественной наукой.

§ 24

Первый¹ из тех физиологических принципов (аксиомы созерцания) способности суждения (глава «О схематизме чистых рассудочных понятий») подводит все явления, как созерцания в пространстве и времени, под понятие *величины* и составляет поэтому принцип

¹ Эти три следующие друг за другом параграфа едва ли могут быть надлежащим образом поняты, если не иметь под рукой то, что в «Критике» сказано об основоположениях; но они (т. е. эти три параграфа) могут быть в том отношении полезны, что помогут легче обозреть общее содержание (этого отдела «Критики») и обратить внимание на его главные моменты.

применения математики к опыту. Второй физиологический принцип¹ подводит собственно эмпирическое, именно ощущение, составляющее реальный элемент созерцаний, — подводит его не прямо под понятие *величины*, так как ощущение не есть созерцание, *содержащее* пространство или время, хотя оно и ставит соответствующий предмет в обе эти формы; однако между реальностью (ощутительным представлением) и нулем, т. е. совершенной пустотой созерцания во времени все же есть различие, имеющее известную величину; действительно, между всякою данною степенью света и темнотою, между всякою степенью теплоты и совершенным холодом, всякою степенью тяжести и абсолютною легкостью, всякою степенью наполнения пространства и абсолютною пустотой — всегда могут быть мыслимы еще меньшие степени; даже между всякою степенью сознания и полною бессознательностью (психологическою темнотою) всегда еще существуют меньшие степени; поэтому невозможно никакое восприятие, показывающее абсолютный недостаток, невозможна, например, такая психологическая темнота, которую нельзя бы было рассматривать как сознание, только перевешенное другим сильнейшим; также и во всех других случаях ощущения. Благодаря этому разум может предварять (*anticipiren*) даже ощущения, составляющие собственно качество эмпирических представлений (явлений), — предварять посредством того принципа, что они все вместе, т. е. реальное всех явлений имеет степени, и эти предварения пред-

¹ «Предварение восприятия» см. выше, стр. 179.

ставляют второе применение математики (*mathesis intensorum*) в естественной науке.

§ 25

Касательно отношения явлений, и притом исключительно в рассуждении их существования,—определение этого отношения есть не математическое, а динамическое, и не может никогда иметь объективного значения, т. е. быть годным для опыта, если не стоит под апприорными принципами, которые делают возможным опытное познание в данном отношении. Поэтому явления должны быть подведены, во-первых, под понятие субстанции, которое, как понятие самой вещи, служит основанием всякому определению существования; во-вторых—под понятие действия относительно причины, поскольку в явлениях открывается временная последовательность, т. е. наступление какого-либо события; наконец, насколько сосуществование познается объективно, т. е. чрез опытное суждение,—явления подводятся под понятие взаимности (взаимодействия); таким образом в основании объективных, хотя и эмпирических, суждений лежат принципы *a priori*, т. е. возможность опыта, насколько он соединяет предметы в природе по их существованию. Эти принципы суть настоящие законы природы, которые могут быть названы динамическими.

Наконец, к опытным же суждениям принадлежит познание отношения явлений,—но не между собою в их взаимном согласовании и связи,—а их отношения к опыту вообще; отношение же это содержит или согла-

сование явлений с формальными условиями, познаваемыми рассудком, или же связь их с материалом чувств и восприятия или, наконец, соединяет и то и другое в одно понятие, следовательно, содержит возможность, действительность и необходимость по всеобщим законам природы, из чего можно составить физиологическую методологию (различение истины от гипотез и определение границ для достоверности этих последних).

§ 26

Хотя третья таблица основоположений, выведенная из природы самого рассудка по критическому методу, далеко превосходит своим совершенством все, что напрасно пытались или будут пытаться сделать в этой области по догматическому методу на основании *самых вещей*; превосходит именно тем, что в ней все синтетические основоположения а priori выражены вполне и по одному принципу (именно способности к суждениям вообще), составляющему сущность опыта относительно рассудка, так что можно быть уверенным, что не существует никаких еще других подобных основоположений (уверенность, какой никогда не может дать догматический метод);—однако это еще далеко не составляет величайшую заслугу этой таблицы.

Нужно обратить внимание на довод, показывающий возможность этого априорного познания и вместе с тем ограничивающий все такие основоположения одним условием, которое никогда не может быть пропущено, если только понимать его как следует и не

распространять в употреблении за пределы первоначального смысла, вложенного в него рассудком: именно, что эти основоположения содержат только условия возможного опыта вообще, насколько он подчинен законам а priori. Поэтому я не говорю, что вещи *сами по себе* имеют величину, что их реальность имеет степень, что их существование содержит связь принадлежностей в субстанции и т. д., ибо этого никто не может доказать, так как такая синтетическая связь из одних понятий, где, с одной стороны, отсутствует всякое отношение к чувственному созерцанию, а с другой—всякая связь понятий в возможном опыте, просто невозможна. Итак,—существенное ограничение понятий в этих основоположениях есть следующее: все вещи только как *предметы опыта* находятся необходимо а priori под названными условиями.

Отсюда следует, во-вторых, специфически особенный способ доказательства, что указанные принципы применяются даже не прямо к явлениям и их отношению, а к возможности опыта, которому явления дают только материю, а не форму, т. е. что эти принципы относятся к объективным и общезначимым синтетическим положениям, чем именно и отличаются опытные суждения от простых суждений восприятия. Это происходит посредством того, что явления как простые созерцания, *занимающие часть пространства и времени*, находятся под понятием величины, соединяющим их разнообразное содержание синтетически а priori по правилам; далее, так как восприятие содержит кроме созерцания также и ощущение, между которым и нулем, т. е. совершенным его

отсутствием, всегда существует переход через уменьшение, то реальность явлений должна иметь степень; именно, хотя она сама и не *занимает части пространства или времени*¹, но переход к ней от пустого времени или пространства возможен только во времени; следовательно, хотя ощущение, как качество эмпирического созерцания, никогда не может быть познано а priori относительно своего специфического отличия от других ощущений, однако, как величина восприятия, оно может быть интенсивно отличено в возможном опыте вообще от всякого другого однородного ощущения. Этим обуславливается и определяется применение математики к природе относительно чувственного созерцания, в котором она нам дается.

Но более всего читатель должен обратить внимание на способ доказательства тех основоположений, которые названы аналогиями опыта. Ибо, так как они не касаются произведения созерцания, подобно принципам применения математики к науке о природе вообще, а относятся к синтезу их существования в опыте;

¹ Теплота, свет и т. д. в малом пространстве так же велики (по степени), как и в большом; равно и внутренние представления, боль, сознание вообще, не изменяются в степени от большей или меньшей продолжительности. Поэтому величина здесь такова же в одной точке и в одном мгновении, как в каком угодно большом пространстве или времени. Степени таким образом имеют величину, но не в созерцании, а только в ощущении, значит ощущение может быть оценено как величина только через отношение 1 к 0, т. е. посредством того, что каждое ощущение может в известное время уменьшиться через бесконечные промежутки до исчезновения, или же от нуля через бесконечные моменты возрасти до известного-определенного ощущения *Quantitas qualitatis est gradus* (величина качества есть степень).

синтез же этот есть нечто иное, как определение существования во времени по необходимым законам, дающим ему объективное значение опыта;—то и доказательство не касается синтетического единства в связи самих *вещей*, а лишь *восприятий*, и притом не в их содержании, а во временном определении и отношении существования в нем, по всеобщим законам. Эти всеобщие законы должны содержать, таким образом, необходимость в определении существования во времени вообще (следовательно, по правилу рассудка а priori), чтобы эмпирическое определение в относительном времени имело объективное значение опыта, т. е. было опытом.—Я не могу больше распространяться здесь, в «Пролегоменах»; могу только посоветовать читателю, который издавна привык считать опыт простым эмпирическим соединением восприятий и поэтому нисколько не думает о том, что опыт идет гораздо дальше восприятий, сообщая эмпирическим суждениям общезначимость, для чего он нуждается в чистом априорном рассудочном единстве,—предваряющем их а priori,—такому читателю я советую обратить хорошенько внимание на это различие опыта от простой совокупности (агрегата) восприятий и обсудить с этой точки зрения мой способ доказательства.

§ 27

Теперь время разрешить основательно сомнение Юма. Он справедливо утверждал, что мы никаким образом не понимаем посредством разума возмож-

ность причинности, т. е. отношения существования известной вещи к существованию чего-либо другого, необходимо полагаемого первым. К этому я прибавлю еще, что мы также мало разумеем понятие субстанции, т. е. необходимость того, чтобы в основе существования вещей лежал субъект, который сам не может быть предикатом никакой другой вещи; я прибавляю, что мы даже не можем составить себе никакого понятия о возможности такой вещи (хотя и можем указать в опыте примеры ее употребления); наконец, точно так же нельзя понять и общения (взаимодействия) вещей, нельзя понять, как из состояния одной вещи можно вывести заключение о состоянии совершенно других вещей вне ее, следовательно, о их взаимодействии, и как субстанции, из которых каждая имеет свое собственное отдельное существование, могут зависеть друг от друга, и притом еще необходимо. Но точно так же я далек и от того, чтобы считать эти понятия взятыми просто из опыта, а необходимость, которая в них представляется, считать простой выдумкой, — обманом долгой привычки; напротив, я достаточно показал, что эти понятия и основанные на них принципы существуют а priori прежде всякого опыта и имеют свою несомненную объективную правильность, но, конечно, только относительно опыта.

· § 28

Хотя я, таким образом, не имею ни малейшего понятия о подобной связи вещей самих по себе, т. е.

о том, как могут они существовать в качестве субстанции, или действовать как причина, или же находиться в общении с другими (как части реального целого); и хотя я еще менее могу мыслить такие свойства в явлениях как явления (ибо те понятия не содержат ничего, находящегося в явлениях, а лишь то, что должно мыслиться одним рассудком); однако мы имеем понятие о такой связи представлений в нашем рассудке, именно в суждениях вообще: мы знаем, что представления в одном роде суждений относятся как субъект к предикатам, в другом — как основание (причина) к следствию и в третьем — как части, составляющие вместе целое возможное познание. Далее мы познаем а priori, что если не определить представления объекта относительно того или другого из этих моментов, то невозможно иметь никакого познания о предмете; между тем, если бы мы имели дело с предметом самим по себе, то не могло бы быть ни одного признака, по которому бы мы могли узнать, что предмет определен относительно того или другого из указанных моментов, т. е. принадлежит ли он к понятию субстанции, или — причины, или же к понятию общности (относительно других субстанций): о возможности такой связи существования я не имею никакого понятия. Но и вопрос не в том, как определены вещи по себе относительно моментов суждения вообще, а в том, как определено относительно этих моментов опытное познание, т. е. каким образом вещи, как предметы опыта, могут и должны быть подведены под рассудочные понятия. И тут уже ясно, что я вполне усматриваю не только возможность, но и необходимость подво-

дить все явления под эти понятия, как принципы возможности опыта.

§ 29

Возьмем для примера проблематическое понятие *Юма* (этот его сгук metaphisicogum), именно понятие причины. Во-первых, мне дана а priori посредством логики форма условного суждения вообще, т. е. употребление какого-либо данного познания как основания, а другого—как следствия. Но возможно, в восприятии, встретить такое правило отношения, что за известным явлением постоянно следует другое (но не наоборот), и это есть случай для применения гипотетического суждения; так, например, когда тело освещается достаточно долго солнцем, то оно согревается. Но тут еще нет необходимой связи,—нет понятия причины. Однако я продолжаю и говорю: чтобы это положение, выражающее лишь субъективную связь восприятий, сделалось опытным положением, оно должно быть признано необходимым и общезначимым. В этом случае оно выразится так: солнце есть причина теплоты тела. Тут прежнее эмпирическое правило является законом и имеющим притом значение не просто для явлений, а для них по отношению к возможному опыту, нуждающемуся во всеобщих и, следовательно, необходимых правилах. Я очень хорошо понимаю, таким образом, понятие причины, как необходимо принадлежащее к простой форме опыта, я понимаю его возможность, как синтетического соединения восприятий в сознании вообще; возможности же

вещи вообще как причины—я совсем не понимаю, и это потому, что понятие причины есть условие, несколько не принадлежащее вещам, а только опыту; оно означает, что опыт лишь в том случае может быть объективным познанием явлений и их последовательности во времени, если предыдущее может быть связано с последующим по правилу гипотетических суждений.

§ 30

Поэтому чистые рассудочные понятия теряют всякое значение, если их отвлечь от предметов опыта и отнести к вещам самим по себе (*Noumena*). Они служат как бы для складывания явлений, чтобы можно было читать их как опыт; основоположения, происходящие из отношения этих понятий к чувственному миру, служат нашему рассудку только для опытного употребления; а за его пределами—это произвольные комбинации без объективной реальности, и возможность которых нельзя познать а priori, и отношение их к предметам нельзя подтвердить или пояснить примерами, так как все примеры могут быть взяты только из возможного опыта, следовательно, и предметы этих понятий могут находиться только в возможном опыте.

Это полное, хотя и противное его предположениям, разрешение юмовой задачи сохраняет, таким образом, за чистыми рассудочными понятиями их первоначальное происхождение а priori, а за всеобщими законами природы—их значение, как законов рас-

судка, но лишь ограничивая их употребление опытом, так как возможность их имеет свое основание только в отношении рассудка к опыту; но не так, что эти законы выводятся из опыта, а, напротив, опыт выводится из них, что Юму никогда не приходило в голову.

Итак, результаты всех предыдущих исследований таковы: «все синтетические основоположения а priori суть не что иное как принципы возможного опыта» и никогда не могут относиться к вещам самим по себе, а только к явлениям, как предметам опыта. Поэтому и чистая математика и чистая естественная наука могут иметь дело лишь с одними явлениями и представлять только—или условия опыта вообще, или же выведенное из этих условий содержание возможного опыта.

§ 31

Итак, теперь есть нечто определенное, за что можно держаться при всех метафизических предприятиях, которые до сих пор смело, но всегда слепо, брались за все без различия. Что цель их искания так близка,—это не приходило в голову догматическим мыслителям, даже таким, которые, наперекор своему мнимому здравому разуму, употребляли хотя законные и естественные, но назначенные лишь для опытного употребления понятия и принципы чистого разума—употребляли их для таких умозрений, которым они не знали и не могли знать определенных границ, так как они никогда не размышляли или не

могли размышлять о природе и даже возможности такого чистого рассудка.

Впрочем иной естествоиспытатель чистого разума (я разумею здесь того, кто считает себя призванным решать дело метафизики без помощи науки) будет оправдываться, пожалуй, тем, что он уже давно пророческим даром здравого рассудка не только предположил, но узнал и понял, «что мы со всем нашим разумом не можем выйти за пределы опытной области»;— положение, которое здесь было преподано с такими сложными приготовлениями или, если ему угодно, с такой многоречивой педантической пышностью. Однако, если у него выведать постепенно его основоположения разума, то он должен будет сознаться, что многие из них не почерпнуты им из опыта, независимы от этого последнего и имеют значение а priori. Каким же способом и на каких основаниях будет он сдерживать в должных границах и самого себя и догматика, употребляющего эти понятия и положения вне области всякого возможного опыта,—именно потому, что они познаются независимо от опыта. Да и сам он, этот приверженец здравого рассудка, не может быть уверен, что, несмотря на эту дешево приобретенную им мудрость, не будет незаметно для себя попадать за пределы опыта в область химер. Он обыкновенно достаточно глубоко в них запутан, хотя при помощи популярной речи и дает некоторое оправдание своим произвольным притязаниям, выдавая их лишь за вероятности, разумные предположения и аналогии.

Уже с древнейших времен философы, исследователи чистого разума, признавали, кроме чувственных вещей или явлений (*Phaenomena*), составляющих чувственный мир,—еще особые умственные сущности (*Noumena*), составляющие интеллектуальный мир; а так как они (что вполне извинительно для незрелой эпохи) смешивали явления с призраками, то они и признавали действительность исключительно за умственными сущностями.

В самом деле, считая, как и следует, предметы чувств за простые явления, мы однако вместе с тем признаем, что в основе их лежит вещь сама по себе, хотя мы познаем не ее самое, а только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто действует на наши чувства. Таким образом, рассудок, принимая явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; так что мы можем сказать, что представление таких сущностей, лежащих в основе явлений, т. е. чистых умственных сущностей, не только допустимо, но и неизбежно.

Наша критическая дедукция также несколько не исключает таких вещей (*Noumena*), а, напротив, ограничивает принципы учения о чувственности (эстетики) в том смысле, что они не простираются на все вещи,—через это все превратилось бы в простое явление,—но имеют значение только для предметов возможного опыта. Таким образом тут допускаются умственные сущности, но только с утверждением того безызъятного правила, что об этих чистых умствен-

ных сущностях мы не знаем и не можем знать ничего определенного, так как наши чистые рассудочные понятия, равно как и чистые созерцания, относятся только к предметам возможного опыта, т. е. к простым чувственным вещам, вне которых эти понятия теряют всякое значение.

§ 33

Правда, наши чистые рассудочные понятия очень заманчивы для трансцендентного употребления (так я называю употребление их, выходящее за пределы всякого возможного опыта). Наши понятия субстанции, силы, действия, реальности и т. д. не только вполне независимы от опыта и не содержат никакого чувственного явления, так что, повидимому, они относятся к вещам самим по себе (*Noumena*), но — что еще усиливает это предположение — они заключают в себе необходимость определения, которой опыт никогда не соответствует. Понятие причины содержит правило, по которому за одним состоянием необходимо следует другое; но опыт может нам только показать, что часто или обыкновенно за одним состоянием вещей следует другое, и таким образом он не может сообщить ни строгой всеобщности, ни необходимости.

Поэтому и кажется, что рассудочные понятия имеют слишком много значения и содержания, чтобы исчерпываться одним опытным употреблением; и вот рассудок незаметно пристраивает к зданию опыта более обширное помещение для чистых мысленных сущностей, не замечая, что он со своим — впрочем пра-

вильными—понятиями забрался за пределы их употребления.

§ 34

Таким образом нужны были два важные и необходимые, хотя в высшей степени сухие исследования (см. в «Критике чистого разума» главы: «О схематизме чистых рассудочных понятий», Кр. Ч. Раз. стр. 137 по 1-му изд. (2-е изд. стр. 176), и «Об основании разделения всех предметов вообще на феномены и ноумены» Кр. Ч. Раз. стр. 235 по 1-му изд. (2-е изд. стр. 287), из которых в первом было показано, что чувства дают не чистые рассудочные понятия, а только схему для их употребления, а соответствующий этой схеме предмет встречается только в опыте (как продукте рассудка из материалов чувственности). Во втором исследовании Кр. Ч. Раз. стр. 235 по 1-му изд. (2-е изд. стр. 287), показано, что, несмотря на независимость наших чистых рассудочных понятий и положений от опыта и повидимому даже больший объем их применения посредством них, тем не менее вне области ничем не может быть мыслимо; действительно, они могут определять только логическую форму суждений относительно данных созерцаний; но так как за областью чувственности нет совсем никакого созерцания, тот тут чистые понятия и теряют всякое значение, не имея средств к своему конкретному осуществлению; следовательно, все такие *ноумены* и совокупность их—умопостигаемый (*intelligibile*¹) мир—

¹ А не интеллектуальный мир, как обыкновенно выражаются. Интеллектуальными бывают познания посредством рассудка, и они могут относиться также и к нашему

суть не что иное как представления задачи, предмет которой сам по себе возможен, но разрешение—по природе нашего рассудка—совершенно невозможно; ибо наш рассудок есть способность не созерцания, а только соединения данных созерцаний—в опыт; и этот опыт должен содержать все предметы для наших понятий, но вне его понятия лишены значения, так как под них не может быть подставлено никакое созерцание.

§ 35

Воображению, пожалуй, можно простить, если оно иногда замечается, не держась осторожно в пределах опыта; оно, по крайней мере, оживляется и укрепляется таким свободным полетом, и всегда легче бывает ограничить его смелость, чем помочь его вялости. Но что рассудок, который должен *мыслить*, вместо того *мечтает*,—это никогда ему не может быть прощено; уже потому, что на нем одном основаны все средства для ограничения, где это нужно, мечтательности воображения.

Правда, он начинает это дело весьма невинно и прилично. Сперва он приводит в порядок элементарные познания, которые присущи ему прежде всякого

чувственному миру, *умопостигаемыми* же называются *предметы*, насколько они могут представляться *посредством одного рассудка*, так что к ним не может относиться никакое наше чувственное воззрение. Но так как каждому предмету должно соответствовать какое-нибудь возможное созерцание, то нужно было бы мыслить такой рассудок, который непосредственно сам созерцал бы вещи; а о таком мы не имеем понятия,—следовательно и о тех *рассудочных сущностях*, которые он должен познавать.

опыта, однако должны всегда помнить свое применение на опыте. Постепенно он освобождается от этих ограничений,—да и что ему в этом помешает, если рассудок взял совершенно свободно свои принципы из самого себя? И вот являются сначала новоизобретенные силы в природе, а вскоре затем и существа вне природы,—новый мир, для создания которого не может быть недостатка в материале, так как он обильно доставляется плодотворной фантазией, и хотя не подтверждается опытом, но и никогда им не опровергается. По этой-то причине юные мыслители так и любят настоящую догматическую метафизику и часто жертвуют ей своим временем и талантом, годным для другого.

Но было бы совершенно бесполезно стараться умерить эти бесплодные попытки чистого разума, напоминая трудность разрешения таких глубоких вопросов, жалуясь на границы нашего разума и низводя утверждения в простые предположения. Те напрасные стремления никогда не будут совершенно покинуты, если не будет ясно доказана их *невозможность* и если *самопознание* разума не сделается истинной наукой, различающей с геометрической достоверностью правильное употребление разума от ничтожного и бесплодного.

§ 36

КАК ВОЗМОЖНА САМА ПРИРОДА?

Этот вопрос, составляющий высший пункт, которого может касаться трансцендентальная философия и к которому она должна притти, как к своей грани-

це и завершению,—содержит собственно два вопроса.

Во-первых: как вообще возможна природа в *материальном* значении, именно относительно чувственного созерцания—как совокупность явлений, или как возможны пространство, время и то, что их наполняет—предмет ощущения? Ответ: посредством устройства нашей чувственности, по которому на нее свойственным ей образом действуют предметы, неизвестные ей сами по себе и совершенно отличные от тех явлений. Этот ответ дан в «Критике чистого разума» трансцендентальной эстетикой, а здесь в «Пролегоменах» — разрешением первого главного вопроса.

Во-вторых: как возможна природа в *формальном* значении, как совокупность правил, под которыми должны находиться все явления, если мыслить их связанными в опыте? Ответ может быть единственно такой: она возможна только посредством устройства нашего рассудка, по которому все представления чувственности необходимо относятся к сознанию, посредством которого только и возможен особенный образ нашего мышления,—именно по правилам,—а через это возможен и опыт, который нужно отличать от познания предметов самих по себе. Этот ответ дан «Критикой» в трансцендентальной логике, а «Пролегоменами»—в разрешении второго главного вопроса.

Но как возможно это особенное свойство нашей чувственности или нашего рассудка и той необходимой апперцепции, которая лежит в основе его и всякого мышления,—этого вопроса разрешить нельзя, так

как для его разрешения, как и для всякого мышления, мы уже нуждаемся в этих свойствах.

Есть много законов природы, которые мы можем знать только посредством опыта, но закономерность в связи явлений, т. е. природу вообще, мы не можем познать ни из какого опыта, так как сам опыт нуждается в таких законах, на которых основывается аргюи его возможность.

Таким образом, возможность опыта вообще есть вместе с тем всеобщий закон природы, и принципы первого суть законы последней. Ибо мы знаем природу только как совокупность явлений, т. е. представлений в нас; поэтому мы можем получить закон связи этих явлений только из принципов их связи в нас, т. е. из условий такого необходимого соединения в сознании, которое дает возможность опыта.

Развитое во всем этом отделе главное положение, что всеобщие законы природы могут познаваться аргюи, уже само собою приводит к положению, что высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке, и что мы не должны искать всеобщих законов в природе посредством опыта, а наоборот—должны природу в ее всеобщей закономерности выводить только из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и рассудке. Как иначе было бы возможно познавать аргюи эти законы, которые ведь не суть правила аналитического познания, а действительные синтетические расширения познания? Такое необходимое согласование принципов возможного опыта с законами возможности природы может происходить только из

двух причин: или эти законы заимствуются от природы посредством опыта, или же, наоборот, природа выводится из законов возможности опыта и вполне тождественна с его всеобщей закономерностью. Первое противоречит само себе, так как всеобщие законы природы могут и должны быть познаваемы а priori (т. е. независимо от всякого опыта) и лежат в основе всякого эмпирического употребления рассудка, и так остается только второе ¹.

Но мы должны отличать эмпирические законы природы, предполагающие всегда особые восприятия, от чистых или всеобщих законов природы, которые, не основываясь на особых восприятиях, содержат только условия их необходимого соединения в опыте. Относительно последних природа и *возможный* опыт—совершенно одно и то же, и так как тут закономерность основывается на необходимой связи явлений в опыте (без которой мы совсем не можем познать никакого чувственного предмета),—основывается, следовательно, на первоначальных законах рассудка, то будет хотя и странно, но тем не менее истинно, если я скажу: *рассудок не почерпает свои законы (а priori) из природы, а предписывает их ей.*

¹ *Круциус* один только нашел нечто среднее, а именно, что дух, не могущий ни ошибаться, ни обманывать, первоначально вложил в нас эти законы. Но так как к ним примешиваются неверные положения, чему много примеров и в системе этого ученого, то при отсутствии твердых критериев для различения настоящего их происхождения от ненастоящего, применение упомянутого принципа становится весьма опасным, так как никогда нельзя наверно знать, что именно внушил нам дух истины и что—отец лжи.

§ 37

Мы поясним это повидимому слишком смелое положение примером, который должен показать, что законы, открываемые нами в предметах чувственного созерцания—особенно если они познаются как необходимые—признаются уже нами самими за вложенные в природу рассудком, хотя они во всем подобны тем законам природы, которые мы приписываем опыту.

§ 38

Если рассматривать свойства круга, благодаря которым эта фигура соединяет в себе, в одном всеобщем правиле, столько произвольных определений пространства, то нельзя не приписать этому геометрическому предмету некоторой особой природы. Так, например, каждые две линии, пересекающие друг друга в круге, как бы их ни провести, делятся всегда таким образом, что прямоугольник, построенный из отрезков одного, равен прямоугольнику из отрезков другого. Я спрашиваю: «лежит ли этот закон в круге или же в рассудке», т. е. содержит ли эта фигура независимо от рассудка основание этого закона в себе, или же рассудок, конструируя сам фигуру по своим понятиям (равенства радиусов), влагает в нее вместе с тем закон, по которому хорды пересекаются в геометрической пропорции? Доказательства этого закона приводят к убеждению, что он может быть выведен только из того условия, которое кладется рассудком в основу конструкции этой фигуры, именно условия равенства радиусов. Если мы расширим это

понятие, исследуя далее единство разнообразных свойств геометрических фигур под общими законами, и будем рассматривать круг как коническое сечение, находящееся под одинаковыми основными условиями конструкции с остальными коническими сечениями, то мы найдем, что все хорды, пересекающиеся в этих сечениях — эллипсисе, параболе, гиперболе, — пересекаются так, что прямоугольники из их частей хотя и неравны, но всегда находятся в равных отношениях между собою. Идя далее, к основным учениям физической астрономии, мы видим распространенный на всю материальную природу закон взаимного притяжения, по которому оно уменьшается в обратном отношении к квадрату расстояний от каждой точки притяжения, тогда как шаровые поверхности, в которых эта сила распространяется, в той же мере возрастают; и это кажется лежащим необходимо в самой природе вещей и потому познаваемым а priori. Как ни просты источники этого закона, основанные на отношении шаровых поверхностей различных радиусов, однако, следствие из него так превосходно относительно разнообразия его связи и правильности, что не только всевозможные орбиты небесных тел должны быть выражены в конических сечениях, но еще происходит такое отношение их между собою, что никакой другой закон притяжения, кроме отношения обратного квадрату расстояний, не может быть пригодным для мировой системы.

Итак, здесь природа основывается на законах, которые рассудок познает а priori и преимущественно из всеобщих принципов пространственного опреде-

ления. Теперь я спрашиваю: находятся ли эти законы природы в пространстве, так что рассудок познает их, лишь исследуя богатый содержанием смысл пространства; или же они лежат в рассудке и в том способе, каким он определяет пространство по условиям синтетического единства, к которому сводятся все его понятия? Пространство есть нечто столь однообразное и столь неопределенное относительно всех особенных свойств, что в нем, конечно, не станут искать сокровища естественных законов. Напротив, то, что определяет пространство фигурами круга, конуса и шара,—есть рассудок, насколько он содержит основания для единства их построения. Простая всеобщая форма созерцания, называемая пространством, конечно, есть субстрат всех созерцаний определенных объектов, и в пространстве лежит условие возможности и разнообразия этих созерцаний; но единство объектов определяется исключительно рассудком по условиям, лежащим в его собственной природе. Таким образом, рассудок есть источник всеобщего порядка природы, ибо подводит все явления под свои собственные законы и чрез это производит опыт (по его форме) а priori, в силу чего всякое опытное познание необходимо подчинено его законам. Мы имеем дело не с природой *вещей самих по себе*, которая независима от условий как нашей чувственности, так и рассудка,—а с природой, как предметом возможного опыта,—и тут рассудок, делая возможным этот опыт, производит вместе с тем и то, что чувственный мир или совсем не должен быть предметом опыта, или должен быть природой.

ПРИЛОЖЕНИЕ К ЧИСТОМУ ЕСТЕСТВОЗНАНИЮ

О системе категорий

Для философа не может быть ничего желательнее, как если ему удастся вывести из одного принципа а priori и соединить этим в одно познание все разнообразие понятий и принципов, которые прежде, в их конкретном употреблении, представлялись ему рассеянными. Прежде он только верил в полноту тех познаний, которые оставались ему после известного отвлечения, и, через сравнение между собою, повидимому, составляли особый род познаний,—но это был только *агрегат*; теперь же он знает, что именно столько познаний,—ни больше, ни меньше,—составляют род знания: он видит необходимость своего разделения, т. е. понимает его, и теперь только имеет он *систему*.

Отыскивать в обыкновенном познании те понятия, которые не основываются ни на каком особенном опыте, а между тем находятся во всяком опытном познании, как форма его связи,—предполагает так же мало размышления и понимания, как и отыскивать в каком-нибудь языке правила действительного употребления слов вообще, и таким образом собирать элементы грамматики (оба изыскания действительно очень близки между собою),—не умея, однако, привести основания, почему каждый язык имеет именно это, а не другое формальное устройство, и еще менее, почему существует именно столько,—не

больше и не меньше,—таких формальных определенных языка.

Аристотель собрал десять таких чистых элементарных понятий под именем категорий¹, или предикаментов. Потом он был принужден прибавить к ним еще пять постпредикаментов², которые, впрочем, частью уже заключались в прежних (как то—*prius, simul, motus*). Но эта рапсодия могла получить значение и одобрение скорее как намек для будущего исследователя, чем как правильно проведенная идея; поэтому с дальнейшим развитием философии она была отброшена как бесполезная.

При исследовании чистых (ничего эмпирического не содержащих) элементов человеческого познания мне удалось сначала, после долгого размышления, отличить и отделить с достоверностью чистые элементарные понятия чувственности (пространство и время) от понятий рассудка. Через это из аристотелева списка были исключены категории: 7-я, 8-я и 9-я. Остальные не могли мне ни к чему служить за отсутствием принципа, по которому бы можно было вполне измерить рассудок и определить с полнотою и точностью все его функции, откуда проистекают его чистые понятия.

А чтобы открыть этот принцип, я стал искать такого рассудочного действия, которое содержит все

¹ *Substantia, 2. Qualitas 3. Quantitas, 4. Relatio, 5. Actio, 6. Passio, 7. Quanto, 8. Ubi. 9. Situs, 10. Habitus* (субстанция; качество; количество; отношение; действие; страдание; когда; где; положение; состояние).

² *Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere* (противоположность; прежде; вместе; движение; иметь).

прочие и различается только видоизменением или моментами в приведении разнообразных представлений к единству мышления; и вот я нашел, что это действие рассудка состоит в суждении. Тут передо мной лежали уже готовые, хотя и не совсем свободные от недостатков, труды логиков, с помощью которых я и был в состоянии представить полную таблицу чистых рассудочных функций, не определяя их относительно какого-либо объекта. Затем я отнес эти функции суждения к объектам вообще, или скорее к условию, определяющему объективное значение суждений; таким образом, явились чистые рассудочные понятия, относительно которых я мог не сомневаться, что именно только они и именно только в таком количестве могут составлять все наше познание вещей из чистого рассудка. Я назвал их, как и следует, старым именем *категорий*, причем я предоставил себе присоединить под названием *предикабиллий* всю полноту понятий, выводимых из категорий, или посредством соединения их друг с другом, или с чистой формой явлений (пространством и временем), или же с их материей, насколько она еще не определена эмпирически (предмет ощущения вообще); это выведение предикабиллий было бы делом системы трансцендентальной философии, ради которой я имею дело теперь только с критикой разума.

Но существенное в этой системе категорий, чем она отличается от той старой безначальной распадки и почему она одна заслуживает быть отнесенной к философии,—состоит в том, что посредством нее можно было точно определить истинное значение чистых рас-

судочных понятий и условие их употребления. Ибо тут оказалось, что сами эти понятия суть только логические функции и, как таковые, не дают ни малейшего понятия об объекте самом по себе и нуждаются в чувственном созерцании, как в своей основе; но и тут они служат только к тому, чтобы определять относительно функции суждения эмпирические положения — безразличные к ним и неопределенные, — сообщать им через это всеобщее значение и таким образом делать возможными *опытные суждения*.

Такое понимание природы категорий, ограничивающее их одним опытным употреблением, не приходило в голову ни Аристотелю, ни кому-либо другому после него; но без этого понимания (вполне зависящего от их выведения) категории вполне бесполезны и представляют только ничтожный список названий, без объяснения и правила для их употребления. Если бы что-нибудь подобное пришло на мысль древним, то без сомнения вся наука о чистом разумном познании под именем метафизики, погубившая в течение многих веков не одну хорошую голову, дошла бы до нас в совершенно ином виде и просветила бы человеческий рассудок, вместо того, чтобы, как это было действительно, истощить его в туманных и бесплодных умствованиях и сделать негодным для истинной науки.

Эта система категорий делает систематическим изучение каждого предмета чистого разума и служит несомненным указанием или путеводною нитью для всякого полного метафизического исследования; ибо эта система исчерпывает все моменты рассудка, под кото-

рые должно быть подведено всякое другое понятие. Таким образом, явилась таблица основоположений, в полноте которой можно быть уверенным только посредством систем ыкатегорий; и даже при делении понятий, выходящих за пределы физиологического употребления рассудка (см. «Критику чистого разума», в главе «О паралогизмах чистого разума»—стр. 344. и в первом отделе антиномий чистого разума «систему космологических идей»—стр. 415), может служить все та же путеводная нить, образующая замкнутый круг, если ее проводить всегда через одни и те же постоянные пункты, определенные а priori в человеческом рассудке; этим не оставляется никакого сомнения в том, что предмет чистого рассудочного и разумного понятия, насколько он рассматривается философски по априорным принципам, может быть познан таким образом вполне. Я даже не мог не воспользоваться этим руководством относительно одного из отвлеченнейших онтологических разделений, именно при разнородном разграничении *понятий нечего и ничто*, и сообразно с этим¹ я составил и необходимую

¹ Относительно предложенной таблицы категорий можно сделать много замечаний, подобных следующим: 1) третья категория происходит из первой и второй, связанных в одно понятие; 2) в категориях величины и качества намечается только прогресс от единства к всеобщности, или от нечего к ничто (для этого категории качества должны стоять так: реальность, ограничение, полное отрицание) без *Correlata* или *Opposita*, которые напротив находятся при категориях отношения и модальности; 3) как и в *логическом* отношении категорические суждения лежат в основе всех других, так и категория субстанции лежит в основе всех понятий о действительных вещах; 4) как модальность в суждении не составляет особого предиката, так и модальные понятия не

таблицу (см. «Критику чистого разума», стр. 292¹, конец отдела «Об амфиболии рефлексивных понятий»).

Эта система, — как и всякая истинная система, основанная на всеобщем принципе, — приносит в высшей степени важную пользу еще тем, что она определяет каждому познанию его место и исключает все чуждые понятия, которые могли бы прокрасться между чистыми понятиями рассудка. Те понятия, которые я под именем *рефлексивных понятий* также соединил в таблицу соответственно категориям, — эти понятия совершенно произвольно и без законных прав смешиваются в онтологии с чистыми рассудочными понятиями, хотя эти последние суть понятия связи и через это самого объекта, а те служат только для сравнения уже данных понятий и поэтому имеют совершенно иную природу и употребление; моим правильным разделением («Кр.» стр. 260)² они выделяются из этого смешения. Но еще очевиднее будет польза отдельной таблицы категорий, когда мы теперь отделим от тех рассудочных понятий таблицу транс-

прибавляют никакого определения к вещам, и т. д.; все такие размышления имеют свою значительную пользу. Если кроме того исчислить все *придикабилии*, которые можно в достаточной полноте найти во всякой хорошей онтологии (например, *Баумгартена*) нет и подвести их под категории по классам, присоединивши при этом возможно полный анализ всех этих понятий, то возникает чисто аналитическая часть метафизики, не содержащая еще ни одного синтетического положения; она могла бы предшествовать второй (синтетической) части и была бы не только полезна своею определенностью и полнотой, но сверх того по своей систематичности имела бы известное формальное совершенство (*Schönheit*).

¹ Стр. 348 по 2-му изд. «Кр.».

² Стр. 316 «Кр.» по 2-му изд.

цендентальных понятий разума, имеющих совершенно иную природу и совершенно другое первоначальное происхождение (а поэтому и другую форму); это столь необходимое отделение не было однако проведено ни в одной системе метафизики; там эти идеи разума переплетались без различия с рассудочными понятиями, как бы члены одной семьи; и такого смешения при отсутствии особой системы категорий никак нельзя было избежать.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА

Часть третья

КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА ВООБЩЕ

§ 40

Чистая математика и чистое естествознание для своей собственной достоверности не нуждались бы в таком обосновании (Deduktion), которое мы им дали, ибо первая опирается на свою собственную очевидность; второе же, хотя и проистекает из чистых источников рассудка, однако, опирается на опыт и его постоянное подтверждение (от этой опоры оно не может совершенно отказаться, потому что при всей своей достоверности оно, в качестве философии, никогда не может сравниться с математикой). Итак, обе науки нуждались в означенном исследовании не для себя, а для другой науки, именно для метафизики.

Метафизика же, кроме естественных понятий, находящихся всегда свое применение в опыте, имеет еще

дело с чистыми понятиями разума, которые никогда не даются ни в каком возможном опыте, — следовательно, с понятиями, которых объективная реальность (т. е. что они не суть просто выдумки), и с утверждениями, которых истина или ложность не могут быть подтверждены или открыты никаким опытом; и, сверх того, именно эта часть метафизики составляет существенную цель, к которой все остальное относится лишь как средство, и таким образом эта наука нуждается в нашем выведении *для себя самой*. Итак, предложенный нами теперь третий вопрос относится как бы к зерну и к исключительной особенности метафизики, именно к занятию разума исключительно самим собою и к такому познанию объектов, которое он получает будто бы непосредственно из размышления над своими собственными понятиями, не нуждаясь для этого в посредстве опыта и даже вообще не будучи в состоянии достигнуть такого познания через опыт¹.

Разум никогда не удовлетворит себя, если не разрешит этого вопроса. Опытное употребление, которым разум ограничивает чистый рассудок, не выполняет всего назначения самого разума. Каждый отдельный опыт есть только часть всей области опыта,

¹ Если можно сказать, что известная наука действительна — по крайней мере в понятии всех людей, — как скоро доказано, что задачи, к ней ведущие, по природе человеческого разума представляются каждому, так что неизбежны многие, хотя и ошибочные, попытки к их разрешению, — в таком случае должно сказать, что и метафизика *субъективно* (и притом необходимым образом) действительна, а поэтому мы имеем право спросить: как она (объективно) возможна?

но абсолютное целое всего возможного опыта само уже не есть опыт, однако, образует необходимую задачу для разума, одно представление которой требует совершенно иных понятий, чем те чистые рассудочные понятия, которых употребление только имманентно т. е. относится к опыту, насколько он может быть данным; тогда как понятия разума относятся к полноте, т. е. к коллективному единству целого возможного опыта, и, выходя таким образом за пределы всякого данного опыта, становятся *трансцендентными*.

Итак, как рассудок нуждается для опыта в категориях, так разум содержит в себе основание идей, под чем я разумею необходимые понятия, предмет которых *не может* быть данни в каком опыте. Эти идеи также лежат в природе разума, как категории— в природе рассудка, и если первые имеют в себе обманчивость, могущую легко соблазнить, то эта обманчивость неизбежна, хотя и можно остеречься от ее искушения.

Так как всякая обманчивость состоит в том, что субъективное основание суждения принимается за объективное, то самопознание чистого разума в его трансцендентном (запредельном) употреблении будет единственным предохранительным средством против тех заблуждений, в которые впадает разум, ложно понимая свое назначение и перенося в трансцендентном смысле на объект то, что относится лишь к его собственному субъекту и к путеводительству его во всяком имманентном употреблении.

Различение *идей*, т. е. чистых разумных понятий, от категорий или чистых рассудочных понятий, как познаний совершенно разного рода, происхождения и употребления,—это различение их столь важно при обосновании той науки, которая должна содержать систему всех этих познаний а priori, что без такого различения метафизика просто невозможна или по крайней мере представляет неправильную бессвязную попытку—без знания материалов, которые употребляешь, и без знания их пригодности—к постройке карточных домиков для той или другой цели. Если бы дело критики чистого разума состояло только в этом различении, то и тогда она сделала бы этим одним больше для прояснения нашего понимания и для направления исследования в области метафизики, чем все бесплодные попытки разрешения трансцендентных задач чистого разума,—попытки, при осуществлении которых употребляли понятия разума как совершенно однородные с рассудочными, не замечая, что находились тут в области совершенно отличной от области рассудка.

Все чистые рассудочные познания имеют в себе ту особенность, что их понятия даются в опыте и их основоположения опытом подтверждаются; напротив, трансцендентные познания, что касается их *идей*, никогда не встречаются в опыте и их полжения никогда не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты опытом; возможная тут ошибка не может по-

этому быть открыта ничем иным, кроме самого разума; но это очень трудно, потому что самый этот разум посредством своих идей естественным образом становится диалектическим, и эта неизбежная обманчивость не может быть ограничена никакими объективными и догматическими исследованиями вещей, а только субъективным исследованием самого разума как источника идей.

§ 43

Я всегда обращал в критике всего больше внимания на то, чтобы не только заботливо различить все роды познания, но и вывести все принадлежащие к каждому роду понятия из их общего источника; чрез это я не только мог с достоверностью определить употребление понятий, зная, откуда они происходят, но имел еще и ту неизвестную до сих пор и неоценимую выгоду, что я мог быть уверенным а priori, следовательно, на основании принципов, в совершенной полноте при исчислении, классификации и обособлении понятий. А без этого в метафизике все есть чистая рапсодия, в которой никогда не знаешь, достаточно ли того, что уже имеешь, или же недостает чего-нибудь и чего именно. Правда, этой выгодой обладает только чистая философия, но тут уже она имеет существенное значение.

Так как я нашел источник категорий в четырех логических функциях всех суждений рассудка, то было совершенно естественно искать источника идей в трех функциях умозаключений разума (Vernunftschlusse), ибо раз такие чистые разумные понятия (транс-

цендентальные идеи) даны, то если не считать их врожденными, они могут быть открыты лишь в том самом действии разума, которое, насколько оно касается формы, составляет логический элемент умозаключений разума, а насколько оно представляет рассудочные суждения определенными а priori относительно той или другой формы,—образует трансцендентальные понятия чистого разума.

Формальное различие в разумных заключениях делает необходимым их разделение на категорические (изъявительные), условные и разделительные. Основанные на этом понятия разума содержат таким образом, во-первых, идею полного субъекта (субстанциальное), во-вторых, идею полного ряда условий, в-третьих, определение всех понятий в идее, представляющей собою полную совокупность всего возможного¹. Первая идея—психологическая, вторая космологическая, третья—теологическая, и так как все три подают повод к диалектике, но каждая особым образом, то на этом основывается разделение всей

¹ В разделительном суждении мы рассматриваем *всю возможность* относительно известного понятия как разделенную. Онтологический принцип полной определенности вещи вообще (из всех возможных противоположных предикатов каждой вещи принадлежит один), составляющий вместе и принцип всех разделительных суждений, полагает в основание совокупность всей возможности, и в этой совокупности возможность каждой вещи рассматривается как определенная. Это служит некоторым пояснением для нашего положения: что действие разума в разделительных умозаключениях разума тождественно по форме с действием, производящим идею о совокупности всякой реальности, содержащей в себе положительный элемент всех противоположных предикатов (сказуемых).

диалектики чистого разума на: паралогизм, антиномию и, наконец, идеал разума. Это выведение дает совершенную уверенность в том, что все притязания чистого разума представлены здесь вполне без единого исключения, так как тут совершенно исчерпана сама способность разума, из которой проистекают эти его притязания.

§ 44

Тут вообще замечательно еще то, что идеи разума не приносят, подобно категориям, какой-либо пользы при употреблении рассудка относительно опыта, а напротив не только совершенно бесполезны в этом отношении, но даже противоречат правилам рассудочного познания природы, хотя они и необходимы для другой цели, которую нужно еще определить. Простая ли субстанция душа, или нет—это совершенно безразлично для объяснения душевных явлений, ибо мы не можем никаким опытом сделать понятие о простом существе понятным чувственно, *in concreto*, и потому это понятие совершенно пусто относительно всякого предполагаемого проникновения в причину явления и не может служить никаким принципом для объяснения того, что дается внутренним или внешним опытом. Так же мало могут служить космологические идеи о начале мира, или его вечности (*a parte ante*), для объяснения какого-нибудь события в самом мире. Наконец, согласно хорошему правилу естественной науки, мы должны вообще избегать объяснения естественных явлений волею высшего существа, ибо это будет уже не естественная на-

ука (натурфилософия) а признание в том, что наши средства пришли к концу. Итак, эти идеи назначаются для совершенно другого употребления, чем те категории, которые вместе с основанными на них принципами обуславливают возможность самого опыта. Между тем, наша трудная аналитика рассудка была бы совершенно излишней, если бы мы имели в виду лишь одно познание природы, данное в опыте; ибо разум как в математике, так и в естественной науке. совершенно хорошо исполняет свое дело и без такой замысловатой дедукции: поэтому наша критика рассудка соединяется с идеями чистого разума для такой цели, которая лежит за пределами опытного употребления рассудка, и о которой мы однако выше заметили, что она в этом отношении совершенно невозможна, не имея предмета или значения. Но, однако же, между природой разума и рассудком должно быть согласие, — разум должен способствовать полноте рассудка и никак не может его запутывать.

Этот вопрос разрешается следующим образом: чистый разум в своих идеях не относится к особым предметам, лежащим за пределами опыта, но он требует лишь полноты рассудочного познания в совокупной связи опыта. Но эта полнота может быть лишь полнотою принципов, а не созерцаний и предметов. Однако, чтобы представить себе определенно эту полноту, разум мыслит ее как познание объекта, вполне определенное относительно тех правил; но объект этот есть лишь идея, служащая к тому, чтобы как можно более приблизить рассудочное познание к той полноте, которая выражается в идее.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛЕКТИКЕ
ЧИСТОГО РАЗУМА

Мы показали выше (§§ 33, 34), что чистота категорий от всякой примеси чувственных определений может побуждать разум распространить их употребление совсем за пределы опыта до вещей самих по себе, несмотря на то, что эти категории, как чисто логические функции, хотя и могут представлять вещь вообще, но не могут одни дать никакого определенного понятия о какой-либо вещи, так как им самим не соответствует никакое чувственное созерцание, которое могло бы им сообщить конкретное значение и смысл. Такие гиперболические объекты суть так называемые *ноумены* или чистые умопостигаемые (точнее, мысленные) существа, как, например, *субстанция*, мыслимая без постоянства во времени, или *причина*, действующая не во времени, и т. д.; к ним в самом деле прилагаются такие предикаты (сказуемые), которые служат лишь к тому, чтобы сделать возможною закономерность опыта, а между тем те условия созерцания, при которых только возможен опыт, от них отнимаются, — вследствие чего эти понятия опять теряют всякое значение.

Но нет никакой опасности, чтобы рассудок, сам собою, без понуждения со стороны чуждых ему законов, выходил так охотно за свои границы в область чисто мысленных существ. Но когда разум, не удовлетворяющийся вполне никаким опытным употреб-

лением рассудочных правил, которое все еще обусловлено, требует довершения этой цепи условий,— тогда рассудок выходит из своей сферы и, с одной стороны, предоставляет опытные предметы в таком распространенном ряду, который недоступен ни для какого опыта; с другой же стороны (для довершения ряда), рассудок ищет уже совершенно вне опыта *ноумены*, к которым вся цепь и прикрепляется, и, освободившись через это, наконец, от опытных условий, достигает полной законченности. Таковы трансцендентальные идеи. Они, может быть, согласно с истиной, но скрытой целью нашего разумного естества, назначены не для образования запредельных понятий, а лишь для неограниченного расширения опытного употребления; однако через неизбежную иллюзию эти идеи заманивают рассудок в обманчивое трансцендентное употребление, которое несмотря на эту обманчивость не может быть однако ограничено одним намерением оставаться в пределах опыта, а вводится в границы лишь с большим трудом посредством научного исследования.

§ 46

1. ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ

(«Критика чистого разума», стр. 341 и сл., глава о паралогизмах чистого разума)¹

Уже давно заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен настоящий субъект, именно то, что оста-

¹ Этот отдел, начиная со стр. 348 во 2-м изд. «Кр.», совершенно переработан Кантом.

ется по выделении всех принадлежностей (как предикатов), т. е. само *субстанциальное* (существенное)— и много жаловались на такую ограниченность нашего понимания. Но тут нужно заметить, что человеческий рассудок должен быть обвиняем не в том, что он не знает, т. е. не может сам собою определить сущность вещей, а напротив в том, что он требует такого определенного познания этой сущности как данного предмета, тогда как это есть только идея. Чистый разум требует, чтобы мы искали для каждого предиката вещи принадлежащий ему субъект,— для этого же, который необходимо также является предикатом, искали бы опять его субъекта и так далее в бесконечность (или покуда хватит сил). Но отсюда следует, что мы не должны считать ничего нами достигнутого за последний субъект и что само субстанциальное (существенное) никогда не может быть мыслимо нашим рассудком, как бы далеко он ни проникал, и хотя бы ему была открыта вся природа; ибо особенность нашего рассудка состоит в том, что он мыслит все дискурзивно, т. е. в понятиях или посредством одних предикатов, причем, следовательно, абсолютный субъект никогда не может быть достигнут. Поэтому все реальные свойства, по которым мы познаем тела, суть только акциденции,— даже и непроницаемость, которую приходится представлять себе только как действие силы неизвестного нам субъекта.

Но кажется, что в нашем самосознании (в мыслящем субъекте) мы находим это субстанциальное (существенное) и притом в непосредственном созер-

цании, ибо все предикаты внутреннего чувства относятся к я, как субъекту, который не может быть мыслим далее как предикат какого-либо другого субъекта. Итак кажется, что здесь полнота в отношении данных понятий, как предикатов к субъекту, дана в опыте не как идея только, а как предмет, именно сам *абсолютный субъект*. Но эта надежда оказывается тщетной. Ибо я вовсе не есть понятие¹, а только обозначение для предмета внутреннего чувства, насколько мы его не познаем никаким дальнейшим предикатом; поэтому, хотя оно и не может быть само по себе предикатом другой вещи, но точно так же не может оно быть и определенным понятием абсолютного субъекта, а выражает лишь, как во всех других случаях, отношение внутренних явлений к их неизвестному субъекту. Однако эта идея (которая служит, как регулятивный принцип к тому, чтобы совершенно уничтожить всякие материалистические объяснения внутренних явлений нашей души) дает повод посредством вполне естественного недоразумения к тому, чтобы из мнимого познания нашей мыслящей сущности (субстанциальности) заключать о ее природе, насколько она лежит совершенно за пределами опыта во всей его совокупности.

¹ Если бы представление апперцепции—я—было понятием, которым что-нибудь мыслилось бы, тогда оно могло бы употребляться так же как и предикат других вещей или же содержать в себе такие предикаты. На деле же оно есть не что иное как чувство существования без всякого понятия и лишь представление того, к чему относится всякое мышление как принадлежность (*relatione accidentis*).

Эту мыслящую самость (душу) можно, пожалуй, называть субстанцией как последний субъект мышления, которого уже нельзя представить предикатом другой вещи; но понятие это все-таки останется совершенно пустым и без всяких последствий, если нельзя доказать, что ему принадлежит предикат постоянства или пребывания, которое именно делает плодотворным в опыте понятие субстанций.

Но постоянство никогда не может быть доказано из понятия субстанции, как вещи самой по себе, а только относительно опыта. Это достаточно доказано в первой аналогии опыта («Критика чистого разума», стр. 182¹, отд. об аналогиях); кого же это доказательство не убедит, то пусть попробует из понятия субъекта, не составляющего предиката другой вещи, доказать, что существование вполне постоянно и не может произойти или уничтожиться ни само собою, ни какою-либо естественной причиной. Такие синтетические положения а priori никогда не могут быть доказаны сами по себе, а всегда только по отношению к вещам как предметам возможного опыта.

Итак, если мы заключаем из понятия души, как субстанции, о ее постоянстве, то это может иметь значение для нее только по отношению к возможному опыту, а не относится к ней как вещи самой по себе, вне всякого возможного опыта. Но субъективное ус-

¹ Стр. 224 и сл. по 2-му изд. «Кр.».

ловие всего возможного нам опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, ибо смерть человека есть конец всякого опыта, а поэтому и души как предмета опыта, если только не будет доказано противное, в чем и заключается вопрос. Таким образом, можно доказать постоянство души лишь при жизни человека (от этого доказательства нас, конечно, уволят), а не после его смерти (а это-то собственно нам и нужно)—и это на том общем основании, что понятие субстанции необходимо связано с понятием постоянства лишь по принципу возможного опыта и следовательно только по отношению к опыту¹.

§ 49

Что нашим внешним восприятиям соответствует и должно соответствовать нечто действительное вне

¹ Весьма удивительно в самом деле, что метафизики всегда беззаботно пропускали принцип постоянства субстанций, никогда не пытались его доказать; вероятно потому, что с понятием субстанции для них совершенно исчезали всякие доказательства. Обыкновенный рассудок, хорошо видевший, что без этого предположения невозможно никакое соединение восприятий в опыте, восполнял этот недостаток постулатом: ибо из самого опыта никак нельзя извлечь этого принципа отчасти потому, что опыт не может следовать за материями (субстанциями) во всех их изменениях и разложениях так далеко, чтобы находить всегда вещество в неизменном количестве, отчасти же потому, что этот принцип содержит в себе *необходимость*, как всегдашний знак априорности. Метафизики смело применили этот принцип к понятию души как *субстанции* и заключили о ее необходимом пребывании по смерти человека (тем более, что простота этой субстанции, выведенная из нераздельности сознания, как бы предохраняла ее от разложения). Если бы они нашли настоящий источник этого принципа, что потребовало бы исследований гораздо более глубоких, чем какие они когда-

нас—это точно так же может быть доказано не в смысле связи вещей самих по себе, а по отношению к опыту. Это значит: можно доказать, что нечто существует вне нас эмпирическим образом, т. е. как явление в пространстве; ибо до других предметов, кроме принадлежащих к возможному опыту, нам нет дела,—именно потому, что они не могут быть нам даны ни в каком опыте, следовательно, для нас совсем не существуют. Эмпирически вне меня находится то, что созерцается в пространстве; пространство же, вместе со всеми содержащимися в нем явлениями, принадлежит к представлениям, связь которых по опытным законам доказывает их объективную истинность точно так же, как связь явлений внутреннего чувства доказывает действительность моей души (как предмета внутреннего чувства); таким образом посредством внешнего опыта я сознаю действительность тел как внешних явлений в пространстве, точно так же как посредством внутреннего опыта я сознаю существование моей души во времени; ведь и душу мою, как предмет внутреннего чувства, я познаю через явления, образующие внутреннее мое состояние; а сущность сама по себе, лежащая в основе этих явлений, мне неизвестна. Картезианский идеализм отличает лишь внешний опыт от сновидения, и закономерность, как критерий истины первого,—от

либо предпринимали, то они увидели бы, что этот закон о постоянстве субстанций имеет место только для опыта и применяется поэтому к вещам лишь настолько, насколько они познаются и связываются с другими в опыте, а никогда не применяются к ним без отношения к возможному опыту,—неприменим следовательно и к душе после смерти.

беспорядочной и обманчивой призрачности второго. Он предполагает в обоих пространство и время, как условия существования предметов, и спрашивает только, находятся ли действительно в пространстве те предметы внешних чувств, которые мы там полагаем во время бодрствования,—так же, как предмет внутреннего чувства—душа—действительно существует во времени,—т. е. отличается ли опыт верными критериями от фантазии. Здесь сомнение легко разрешается, и мы его всегда разрешаем в обыкновенной жизни тем, что исследуем связь явлений по общим законам опыта, и если представление внешних вещей вполне согласуется с этими законами, то мы не можем сомневаться, что оно составляет истинный опыт. Поэтому, так как явления рассматриваются как явления только по их связи в опыте, то материальный идеализм упраздняется очень легко; что тела существуют вне нас (в пространстве)—это такой же достоверный опыт, как и то, что я сам существую по представлению внутреннего чувства (во времени); ибо понятие *вне нас* означает только существование в пространстве. Но так как *я*, в положении *я есмь*, означает не только предмет внутреннего чувства (созерцания во времени), но и субъект сознания, как и тело означает не только внешнее созерцание (в пространстве), но и лежащую в его основе *вещь саму по себе*, то если можно без всякого опасения отвечать отрицательно на вопрос: существуют ли тела (явления внешнего чувства) *вне моих мыслей* как тела,—точно так же должно отрицательно ответить и на вопрос: существую ли я сам как явление внутреннего чувства

(душа по эмпирической психологии) вне моего представления во времени. Таким образом все, будучи сведено к своему истинному значению, разрешается и делается достоверным. Формальный идеализм (иначе названный мною трансцендентальным) упраздняет действительно материальный или картезианский; ибо если пространство есть ничто иное, как форма моей чувственности, то оно как представление во мне так же действительно, как я сам, и остается только вопрос об эмпирической истине явлений в пространстве. Если же это не так, а пространства и явления в нем суть нечто вне нас существующее, то все критерии опыта вне нашего восприятия никогда не могут доказать действительности этих предметов вне нас.

§ 50

II. КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ

(«Критика чистого разума», глава об антиномиях, стр. 405 и сл.)¹

Это произведение чистого разума в его трансцендентном употреблении представляет замечательнейшее явление и всего сильнее содействует тому, чтобы пробудить философию из ее догматической дремоты и подвинуть на трудное дело критики разума.

Я называю эту идею потому космологической, что она всегда берет свой объект только в чувственном мире и только с таким миром имеет дело, предмет

¹ Стр. 432 и сл. по 2-му изд. «Кр.».

которого есть объект чувств; таким образом, не выходя в этом отношении за пределы опыта, это пока еще не есть и идея; напротив, мыслить душу как простую субстанцию это уже значит мыслить такой предмет (простое существо), какого чувства никак не могут представить. Однако космологическая идея расширяет связь обусловленного с его условием (математическим или же динамическим) настолько, что опыт никогда ей не может соответствовать, и таким образом в этом отношении это есть все-таки идея, адекватный предмет которой не может никогда быть дан ни в каком опыте.

§ 51

Здесь прежде всего польза системы категорий выказывается так ясно и несомненно, что если бы и не было многих других доказательств, это одно достаточно бы доказывало необходимость категорий в системе чистого разума. Трансцендентных космологических идей не более чем четыре—столько же, сколько классов категорий; но для каждого класса идея выражает только абсолютную полноту в ряде условий данного обусловленного. Соответственно этим космологическим идеям существует только четыре рода диалектических утверждений чистого разума, каждому из которых, как диалектическому, противостоит обратное утверждение, исходящее из такого же мнимого принципа чистого разума; и этого противоречия нельзя избежать самым тончайшим метафизическим искусством различения, но оно принуждает философа обратиться к первым источникам чисто-

го разума. Эта антиномия,—не выдуманная произвольно, но основанная в природе человеческого разума, поэтому неизбежная и бесконечная,—содержит следующие четыре положения с их противоположениями:

1.

Положение:

Мир имеет *начало* (границу) во времени и в пространстве.

Противоположение:

Мир во времени и в пространстве *бесконечен*.

2.

Положение:

Все в мире состоит из *простого* (неделимого)

Противоположение:

Нет ничего *простого*, а все *сложно*.

3.

Положение:

В мире существуют *свободные* причины.

Противоположение:

Нет *никакой* свободы, а все есть *природа* (т. е. необходимость).

Положение:

В ряду мировых причин есть некое *необходимое существо*.

Противоположение:

В этом ряду нет ничего необходимого, а все *случайно*.

§ 52.

Здесь мы видим удивительнейшее явление человеческого разума, не имеющее ничего себе подобного в какой-либо другой его области. Когда мы, как это обыкновенно случается, мыслим явления чувственного мира как вещи сами по себе,—когда мы принимаем законы (Grundsätze) их соединения не за пригодные только для опыта, а за законы (Grundsätze) вещей самих по себе, что так обыкновенно, а без нашей критики и неизбежно,—то неожиданно оказывается противоречие, неустранимое обыкновенным догматическим путем, ибо как положение, так и противоположение могут быть доказаны одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами—за правильность их всех я ручаюсь; таким образом разум видит себя раздвоенным в противоречии с самим собой—состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в беспокойство и раздумье.

§ 52 в

В метафизике можно беззаботно врать всякий вздор. Если только не противоречить самому себе—что

очень возможно в синтетических, хотя бы и совершенно выдуманых положениях—то никак не можешь быть опровергнут опытом во всех тех случаях, когда соединяемые понятия суть просто идеи, которые никак не могут (по всему своему содержанию) быть даны в опыте. Как можно, в самом деле, решить посредством опыта: существует ли мир от вечности, или же имеет начало? делима ли материя до бесконечности, или же состоит из простых частей? Такие понятия не могут быть даны ни в каком даже самом обширном опыте, поэтому верность утвердительного или отрицательного положения не может быть открыта этим критерием.

Разум мог бы невольно открыть свою тайную диалектику, которую он ложно выдает за догматику, лишь в том единственном случае, если бы он основывал известное утверждение на каком-нибудь общепризнанном положении, а из другого столь же достоверного принципа выводил бы с величайшею логическою правильностью прямо противоположное утверждение. И этот-то случай осуществляется здесь (в антиномиях) именно по отношению к четырем естественным идеям разума, откуда с правильною последовательностью из общепризнанных принципов вытекают с одной стороны четыре положения, а с другой—столько же противоположений, чем и открывается диалектическая обманчивость чистого разума в употреблении этих принципов, которая иначе навсегда осталась бы скрытой.

Здесь таким образом представляется нам решительный опыт, который должен необходимо открыть

нам неправильность, скрытую в предположениях разума¹. Два противоречащие друг другу положения могут быть оба ложны только тогда, когда лежащее в основе обоих понятие само себе противоречит; так, например два положения: четверугольная окружность круга и четверугольная окружность не круга—оба ложны. Что касается первого, то ложно, что названная окружность круга, так как она четверугольна; но также ложно и то, что она не круга, т. е. угольна, так как она есть окружность. Ибо логический признак невозможности данного понятия состоит именно в том, что при его предположении два противоречивых положения будут одинаково ложны, и следовательно,—так как между ними не мыслимо третье,—данным понятием не будет выражаться *совсем ничего*.

§ 52 с

Такое-то противоречивое понятие лежит в основе двух первых антиномий, которые я называю математическими, так как они занимаются составлением или делением однородного; этим я объясняю, каким

¹ Я желаю поэтому, чтобы критический читатель занялся преимущественно этою антиномией, так как повидимому сама природа создала ее, чтобы остановить разум в его дерзких притязаниях и принудить к самоиспытанию. Я отвечаю за каждое мое доказательство как тезиса, так и антитезиса и таким образом берусь доказать достоверность неизбежной антиномии разума. Если это странное явление побудит читателя к рассмотрению основного предположения, то он увидит себя принужденным исследовать со мною глубже первую основу всякого чистого разумного познания.

образом у обеих тезис и антитезис одинаково ложны.

Когда я говорю о предметах во времени и пространстве, то я говорю не о вещах самих по себе, о которых я ничего не знаю, а о вещах в явлении, т. е. об опыте, как особенном роде познания об'ектов, единственно доступном человеку. Что я мыслю в пространстве или во времени, о том я не могу сказать, что оно само по себе и без этих моих мыслей существует в пространстве и времени; ибо тогда я буду себе противоречить, так как пространство и время со всеми явлениями в них не суть что-либо существующее само по себе и вне моих представлений, а суть сами лишь способы представления, а очевидно нелепо будет сказать, что простой способ представления существует и вне нашего представления. Предметы чувств таким образом существуют лишь в опыте; напротив, приписывать им собственное самостоятельное существование помимо опыта и прежде него -- значит представлять себе, что опыт действителен и без опыта, или прежде него.

Если я теперь спрашиваю о величине мира в пространстве и во времени, то для всех моих понятий одинаково невозможно признать мир бесконечным как и конечным. Ибо ни то, ни другое не может содержаться в опыте, так как опыт невозможен и относительно *бесконечного* пространства или бесконечного протекшего времени, и относительно *ограничения* мира пустым пространством или предшествующим пустым временем; это все только идеи. Таким образом эта величина

мира, определенная так или иначе, должна бы принадлежать ему самому, помимо всякого опыта. Но это противоречит понятию чувственного мира, который есть лишь совокупность явлений, существование и связь которого имеют место только в представлении, именно в опыте, так как это не есть вещь сама по себе, а лишь способ представления. Отсюда следует, что так как понятие существующего для себя чувственного мира противоречит самому себе, то разрешение вопроса о величине этого мира всегда будет ложно, как бы ни пытались его разрешить—утвердительно или отрицательно.

То же самое относится и ко второй антиномии, касающейся деления явлений. Ибо эти последние суть только представления, и части существуют лишь в представлении их, следовательно, в самом делении, т. е. в возможном опыте, в котором они даются, и деление не может идти дальше этого опыта. Принимать, что известное явление, например тело, содержит само по себе прежде всякого опыта все части, до которых только может дойти возможный опыт,—это значит: простому явлению, могущему существовать только в опыте, давать вместе с тем собственное предшествующее опыту существование, или утверждать, что простые представления существуют прежде, нежели представляются, что противоречит самому себе, а следовательно нелепо и всякое разрешение этой ложно понятой задачи, утверждают ли в этом разрешении, что тела состоят сами по себе из бесконечно многих частей, или же из конечного числа простых частей.

В первом классе антиномий (математическом) ложность предположения состояла в том, что противоречащее себе (именно явление как вещь сама по себе) представлялось соединимым в одном понятии. Что касается второго, именно динамического класса антиномий, то тут ложность предположения состоит в том, что соединимое представляется противоречащим, следовательно, тогда как в первом случае оба противоположные утверждения ложны, здесь, напротив, утверждения, противопоставленные друг другу только по недоразумению, могут быть оба истинны.

Именно математическая связь необходимо предполагает однородность соединяемого (в понятии величины). динамическая же несколько этого не требует. Когда дело идет о величине протяженного, то все части должны быть однородны между собою и с целым; напротив, в связи причины и действия хотя и может встречаться однородность, но она не необходима; ибо ее по крайней мере не требует понятие причинности (где посредством одного полагается нечто другое, совершенно от него отличное).

Если же принять предметы чувственного мира за вещи сами по себе и приведенные выше естественные законы за законы вещей самих по себе, то противоречие будет неизбежно. Точно так же, если представлять субъект свободы подобно прочим предметам как простое явление, то также нельзя избежать про-

тиворечия; ибо придется вместе утверждать и отрицать одно и то же об одинаковом предмете в одном и том же значении. Если же относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу только к вещам самим по себе, то можно без всякого противоречия признать оба эти рода причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять причинность свободную.

В явлении каждое действие есть событие, или нечто, происходящее во времени; ему должно предшествовать по всеобщему закону природы каузальное определение его причины (известное его состояние), за которым действие следует по постоянному закону. Но это определение причины к действию должно быть также чем-то случающимся или *происходящим*; причина должна *начать действовать*, ибо иначе между нею и действием немислима была бы никакая временная последовательность; действие существовало бы всегда как и производительность (каузальность) причины. Итак, в явлениях *определение* причины *к действию* должно также происходить, т. е. являться, как и действие событием, которое должно опять иметь свою причину, и т. д.; следовательно, естественная необходимость должна быть условием, определяющим действующие причины. Если же известные причины явлений свободны, то эта свобода относительно явлений, как событий, должна быть способностью начинать их *сама собою* (*sponte*), т. е. без того, чтобы производящая сила причины сама нуждалась в начале и следовательно в другом, определяющем это начало, основании. Но

тогда *причина* в своей действующей силе не должна подчиняться временным определениям ее состояния, т. е. должна быть совсем *не явлением*, т. е. она должна быть признана как вещь сама по себе, *действия* же только как *явления*¹. Если такое влияние умопостигаемых существ на явления может быть мыслимо без противоречия, то хотя всякая связь причины и действия в чувственном мире будет подчинена естественной необходимости, однако, с другой стороны, будет признана свобода за той причиной, которая сама не есть явление (хотя и лежит в основе явлений); таким образом природа и свобода могут без противоречий быть приписаны той же самой вещи, но в различном отношении: в одном случае как явлению, в другом — как вещи самой по себе.

¹ Идея свободы имеет место единственно в отношении *интеллектуального*, как причины, к *явлению*, как действию. Поэтому мы не можем признать свободу за материей относительно ее непрерывного действия, которым она наполняет пространство, хотя это действие происходит из внутреннего принципа. Точно так же никакое понятие свободы не может соответствовать чистым умопостигаемым существам, например богу, насколько его действие имманентно. Ибо его действие, хотя и независимое от внешних определяющих причин, однако определяется его вечным разумом, т. е. божественною *природою*. Только когда через действие *что-нибудь начинается*, вследствие чего действие должно находиться во временном ряду, следовательно в чувственном мире (например начало мира), — только тогда возникает вопрос, должна ли начаться сама производящая сила причины, или же она может произвести действие, и не начинаясь сама. В первом случае понятие этой причинности есть понятие естественной необходимости, во втором — свободы. Отсюда читатель видит, что, объясняя свободу как способность начинать событие само собою, я прямо пришел к тому понятию, которое составляет задачу метафизики.

Мы имеем в себе способность, которая, с одной стороны, стоит в связи с своими субъективно определяющими основаниями, представляющими естественные причины ее действий, и таким образом это есть способность существа, которое само принадлежит к явлениям; но, с другой стороны, эта способность относится и к объективным чисто идеальным основаниям, насколько они ее могут определять; и эта связь выражается через *долженствование*. Способность эта называется *разумом*, и насколько мы рассматриваем известное существо (человека) исключительно по отношению к этому объективно определяемому разуму, настолько оно не может считаться чувственным существом: его разум есть свойство вещи самой по себе, возможность которого мы никак не можем познать, именно не можем познать, каким образом то, что *должно* быть, но чего еще никогда не было, может определять деятельность и быть причиной деяний, коих действие есть явление в чувственном мире. Между тем причинность разума относительно действий в чувственном мире есть свобода, насколько *объективные основания*, которые сами суть идеи, признаются определяющими эти действия. Ибо тогда действие зависит не от субъективных и поэтому временных условий, следовательно и не от естественного закона, их определяющего, так как основания разума дают действиям правила со всеобщим характером из принципов, без влияния обстоятельств времени или места.

Приведенное здесь имеет лишь значение поясняющего примера и не относится необходимо к нашему

вопросу, который должен быть разрешен из чистых понятий, независимо от свойств, находимых нами в действительном мире.

Я могу сказать без противоречия: все действия разумных существ, поскольку они суть явления (находятся в каком-либо опыте), подчинены естественной необходимости; но по отношению исключительно к разумному субъекту и его способности действовать по одному разуму—те же самые действия свободны. Ибо что требуется для естественной необходимости? Ничего, кроме того, чтобы каждое событие в чувственном мире определялось постоянными законами, т. е. относилось к известной причине в явлении, причем лежащая в основании вещь сама по себе со своей действующей силой остается неизвестной. Но я говорю: *естественный закон остается* во всяком случае—производит ли разумное существо действия в чувственном мире из разума, т. е. свободно, или же напротив, не определяется разумными основаниями. Ибо в первом случае,—деяние совершается по правилам, действие которых в сфере явлений всегда соотнобразует с постоянными законами; во втором же случае, т. е. когда деяние совершается не по принципам разума, оно подчинено эмпирическим законам чувственности,—и в обоих случаях, действия (в явлении) находятся между собою в постоянном закономерном соотношении, а ведь большего мы не требуем от естественной необходимости; да большего в ней и не знаем. Но в первом случае разум есть причина этих естественных законов и таким образом свободен, во втором же случае, действия происходят

по одним естественным законам чувственности, потому что разум не оказывает на них никакого влияния; но он сам, разум, чрез то несколько не определяется чувственностью (что невозможно), а потому и в этом случае свободен. Итак, свобода не препятствует естественному закону явлений, равно как и этот закон не нарушает свободы практического употребления разума, стоящего в связи с вещами самими по себе, как определяющими основаниями.

Этим сохраняется практическая свобода, именно та, в которой разум действует как причина по объективно определяющим основаниям,—сохраняется без малейшего ущерба для естественной необходимости тех же самых действий как явлений. Это же может служить к пояснению того, что мы говорили о трансцендентальной свободе и ее совместимости с естественной необходимостью (в одном и том же субъекте, но не в одном и том же отношении). Ибо когда известное существо действует по объективным причинам, то каждое начало его деяния всегда есть первое начало относительно этих определяющих оснований, хотя то же самое деяние в ряду явлений есть лишь *второстепенное начало*, которому должно предшествовать известное состояние причины, определяющее это деяние и само точно так же определенное предшествующим состоянием; так что, не вступая в противоречие с естественными законами, можно мыслить в разумных существах, или вообще в существах, насколько их причинность определяется в них как в вещах самих по себе,—можно мыслить у

этих существ известную способность начинать само собою ряд состояний. Ибо отношение деяния к объективным основаниям разума не есть временное отношение; здесь то, что определяет причинность, не предшествует по времени деянию, потому что такие определяющие основания не представляют отношения предметов к чувствам, т. е. к причинам в явлении, но представляют определяющие причины как вещи сами по себе, не подчиненные условиям времени. Таким образом можно рассматривать деяние относительно причинности разума как первое начало, вместе же с тем относительно ряда явлений — как лишь второстепенное начало, можно признавать его без противоречия в первом отношении как свободное, во втором же (где оно есть только явление) как подчиненное естественной необходимости.

Что касается до *четвертой* антиномии, то она разрешается таким же образом, как и противоречие разума с самим собою в третьей. Ибо если только различать *причину в явлении от причины явлений*, насколько она может быть мыслима как *вещь сама по себе*, — то оба положения могут быть равно допущены; именно, с одной стороны, то положение, что для чувственного мира вообще нет никакой причины (по одинаким законам причинности), существование которой было бы просто необходимо, а с другой стороны, то положение, что этот мир тем не менее связан с некоторым необходимым существом как своей причиной (но другого рода и по другому закону); и противоречие этих двух положений основано

вается исключительно на недоразумении, по которому то, что имеет значение только для явлений, распространяется на вещи сами по себе и вообще эти два понятия сменяются в о ном.

§ 54

Итак, вот постановка и раз решение антиномии, в которой запутывается разум при применении своих принципов к чувственному миру; одна ее постановка была бы уже важной заслугой для познания человеческого разума, хотя бы разрешение этого противоречия и не вполне еще удовлетворяло читателя, которому приходится здесь бороться с естественным обманом, на который ему в первый раз указывают, как на обман, тогда как он до сих пор всегда считал его за истину. Ибо одно следствие отсюда неизбежно: именно то, что так как совершенно невозможно выйти из этого противоречия разума с самим собою, пока припимаешь предметы чувственного мира за вещи сами по себе, а не за то, чем они суть в самом деле, т. е. за простые явления,—то читатель принуждается этим снова предпринять выведение всего нашего познания а priori и проверить мое выведение, чтобы прийти к какому-нибудь заключению. А большего я теперь не требую; ибо если он при этом занятии достаточно глубоко вдумается в природу чистого разума, то чрез это он познакомится с теми понятиями, посредством которых только возможно разрешить противоречие разума, а без этого я не могу ожидать полного одобрения даже от самого внимательного читателя.

III. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ

(«Критика чистого разума», стр. 571¹ и сл., отд. о трансцендентальном идеале)

Третья трансцендентальная идея, дающая основание самому важному применению разума, которое, однако, при исключительно умозрительном употреблении становится переступающим границы опыта (трансцендентным) и потому диалектическим—это идеал чистого разума. При психологической и космологической идее разум начинает с опыта и чрез подбор оснований старается где возможно достигнуть до абсолютной полноты причинного ряда; здесь же, напротив, разум совершенно оставляет опыт, и от одних понятий об абсолютной полноте вещи вообще, т. е. от идеи всесовершенного первосущества, нисходит к определению возможности, а потому и действительности всех других вещей; поэтому здесь легче отличить *идею*, т. е. простое предположение существа, хотя мыслимого и не в опытном ряде, однако на потребу опыта—для объяснения его связности, порядка и единства,—легче отличить эту идею от рассудочного понятия, чем в предыдущих случаях. Поэтому здесь легко могла быть обнаружена диалектическая обманчивость, происходящая от того, что мы принимаем субъективные условия нашего мышления за объективные условия самих вещей и гипотезу, необходимую для удовлетворения нашего

¹ 2-е изд. «Кр.», стр. 595—600.

разума, — за догмат; и мне не нужно здесь далее распространяться о притязаниях трансцендентальной теологии, так как сказанное об этом в критике — понятно, ясно и решительно.

§ 56

ОБЩЕЕ ПРИМЕЧАНИЕ К ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫМ ИДЕЯМ

Предметы, которые даются нам опытом, непонятны для нас во многих отношениях, и многие вопросы, к которым приводит естественный закон, доведенные до известной глубины (но все-таки сообразно с теми же законами), становятся совершенно неразрешимыми, как например, почему вещества притягивают друг друга? Но когда мы совсем оставим природу или же при продолжении ее причинной связи выйдем за пределы всякого возможного опыта, углубившись, таким образом, в сферу чистых идей, — тогда мы не можем сказать, что предмет для нас непонятен и что природа вещей представляет нам неразрешимые задачи; ибо тут мы имеем дело уже совсем не с природой или вообще с данными объектами, а только с понятиями, имеющими свой источник исключительно в нашем разуме, и с чисто мысленными сущностями, относительно которых все задачи, вытекающие из их понятия, должны быть разрешены, так как разум во всяком случае может и должен давать полный отчет в своем собственном действовании ¹. Так как

¹ Поэтому Платнер в своих афоризмах остроумно замечает: Если разум служит критерием, то невозможно

психологические, космологические и теологические идеи суть только чистые разумные понятия, которые не могут быть даны ни в каком опыте, то вопросы, представляемые нам о них разумом, задаются не предметами, а только правилами разума ради его самоудовлетворения, и все эти вопросы могут быть удовлетворительно разрешены одним указанием на то, что они суть принципы, служащие для приведения нашей рассудочной деятельности к совершенной ясности, полноте и синтетическому единству, а поэтому имеют значение только для опыта, но в его *целом*. о хотя абсолютная целость опыта и невозможна, однако только идея целости познания по принципам может вообще доставить нашему познанию особый род единства, именно единство системы, без которого оно есть нечто бессвязное и негодное для высшей цели (которая всегда есть лишь система всех целей); я разумею здесь не только практическую, но и высшую умозрительную цель разума.

Трансцендентальные идеи выражают таким образом особенное назначение разума, именно как прин-

никакое понятие, непонятное для человеческого разума— только в действительном есть непонятное. Здесь является непонятность по недостаточности приобретенных идей». Поэтому только повидимому будет парадоксально, а в действительности вовсе не странно, если сказать, что в природе нам многое непонятно (например производящая способность), но когда мы поднимаемся выше и выйдем из природы, то опять все станет нам понятно, ибо тут мы совершенно покидаем *предметы*, которые могут быть нам даны, и занимаемся одними идеями, причем конечно мы можем хорошо понимать тот закон, который разум этими идеями предписывает рассудку для его опытного употребления, так как этот закон есть собственный продукт нашего разума.

ципа систематического единства рассудочной деятельности. Если же принимают это единство познания за единство познаваемого объекта, делая его таким образом из *регулятивного—конститутивным*, и воображают, что можно посредством этих идей расширить свое знание далеко за пределы всякого возможного опыта трансцендентным образом, тогда как эти идеи служат только тому, чтобы приблизить как можно более опыт к его завершенности в нем самом, т. е. не ограничивать его ничем посторонним опытом,—то это есть просто недоразумение в оценке собственного назначения нашего разума и его принципов,—это есть диалектика, которая, с одной стороны, запутывает опытное применение разума, а с другой—раздвояет разум с самим собою.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ГРАНИЦ ЧИСТОГО РАЗУМА

§ 57

По самым ясным доказательствам, которые мы дали выше, было бы нелепостью надеяться узнать о каком-нибудь предмете больше того, что заключается в возможном опыте; также нелепо было бы надеяться на какое-нибудь познание о такой вещи, о которой мы признаем, что она не есть предмет возможного опыта; нелепо было бы иметь притязание определить такую вещь в ее свойстве, как она есть сама по себе; ибо посредством чего мы сделаем такое определение, когда время, пространство, все рассудочные понятия и, кроме того, все те понятия, которые отвлечены от эмпирического созерцания или *восприятия* в чувственном мире, -- не имеют и не могут иметь никакого другого употребления, как только обуславливать возможность опыта; если же мы отнимем даже у чистых рассудочных понятий это условие, тогда

они совсем не определяют никакого объекта и вообще не будут иметь никакого значения.

Но, с другой стороны, еще большею нелепостью будет, если мы не признаем совсем никаких вещей самих по себе, или станем считать наш опыт за единственный способ познания вещей, следовательно, наше созерцание в пространстве и времени—за единственно возможное созерцание, наш дискурсивный рассудок—за первообраз всякого возможного рассудка, и следовательно примем принципы возможности опыта за всеобщие условия вещей самих по себе.

Наши принципы, ограничивающие употребление разума одним возможным опытом, могли бы, таким образом, сами стать *трансцендентными*, выдавая пределы нашего разума за пределы возможности самих вещей, чему примером могут служить *Юмовы* диалоги, если бы заботливая критика не охраняла границ нашего разума и относительно его эмпирического употребления, а также не останавливала бы его притязаний. Скептицизм первоначально произошел из метафизики и ее безуправной диалектики. Сначала он, может быть, только на пользу опытного употребления разума выдавал все, что его превосходит, за ничтожное и обманчивое; но мало-по-малу, когда поняли, что те же самые принципы а priori, которыми пользуются в опыте, незаметно и, как казалось, с одинаковым правом ведут еще и далее опыта,—то начали сомневаться и в самих опытных законах. Это, конечно, не беда, потому что здравый рассудок всегда сохранит все свои права; однако, отсюда произошло особенное замешательство в науке,

не позволявшее определить, насколько и почему именно настолько, а не дальше—можно доверять разуму; замешательство же это можно устранить и на будущее время от него предохраниться только формальным и из принципов выведенным определением границ нашей разумной деятельности.

Это правда: за пределами всякого возможного опыта мы не можем дать никакого определенного понятия о том, чем могут быть вещи сами по себе. Однако, при вопросе об этом мы не свободны вполне воздержаться от всякого ответа, ибо опыт никогда не удовлетворяет разума вполне; он отсылает нас при ответе на вопросы все далее назад и оставляет неудовлетворенными относительно их полного разрешения, как это каждый может достаточно усмотреть из диалектики чистого разума, которая именно поэтому имеет свое законное субъективное основание. Кто может допустить, что относительно природы нашей души мы достигаем до ясного сознания субъекта и вместе с тем до убеждения, что его явления не могут быть объяснены материалистически,—и не спросить при этом, что же такое собственно душа? А так как тут недостаточно никакого опытного понятия, то во всяком случае приходится принять нарочно для этого некоторое разумное понятие (простого нематериального существа), хотя бы мы никак не могли доказать объективную реальность этого понятия. Кто может удовлетвориться одним опытным познанием во всех космологических вопросах о продолжительности и величине мира, о свободе и естественной необходимости, когда, как бы мы ни начинали,

каждый ответ, данный на основании опытных законов, всегда порождает новый вопрос, который точно так же требует ответа и этим ясно показывает недостаточность всех физических объяснений для удовлетворения разума? Наконец, при совершенной случайности и относительности всего того, что мы мыслим и принимаем только по опытным принципам, кто не видит невозможности остановиться на этих принципах и не чувствует себя принужденным—несмотря на всякие запрещения—пускаться в область идей, переступающих всякие границы опыта, не чувствует себя принужденным искать успокоения и удовлетворения за пределами всяких опытных понятий,—в понятии существа, которого идея сама по себе хотя и не может быть ни доказана, ни опровергнута в своей возможности, так как касается чисто мысленной сущности, но без которой (идеи) разум должен бы всегда остаться неудовлетворенным?

Границы (Grenzen, у протяженных существ) всегда предполагают некоторое пространство, находящееся вне известного определенного места и его заключающее; пределы (Schranken) в этом не нуждаются, а суть простые отрицания, которым подлежит известная величина, насколько она не имеет абсолютной полноты. Но наш разум как бы видит вокруг себя пространство для познания вещей самих по себе, хотя он не может никогда иметь о них определенных понятий и ограничивается только явлениями.

Покуда познание разума однородно, для него немислимы никакие определенные границы. В математике и естественной науке человеческий разум, прав-

да признает пределы, но не границы, т. е. признает только, что тут вне его находится нечто, до чего он никогда не может достигнуть, а не то, чтобы он сам в своем внутреннем процессе достиг бы где-нибудь своего завершения. Расширение познания в математике и возможность новых открытий простирается до бесконечности; точно так же и открытие новых естественных свойств, новых сил и законов посредством постоянного опыта и его объединения разумом. Но тем не менее здесь очевидны и пределы, ибо математика имеет дело только с явлениями, и что—как понятия метафизики и этики—не может быть предметом чувственного созерцания, то лежит совершенно вне ее сферы и никогда для нее недостижимо; но она в этом совсем и не нуждается. В ней поэтому нет никакого непрерывного прогресса и приближения к этим наукам (метафизике и этике),—как бы точки или линии соприкосновения с ними. Естественная наука никогда не откроет нам внутреннего содержания вещей, т. е. того, что, не будучи явлением, может однако же служить высшим основанием для объяснения явлений; но она в этом и не нуждается для своих физических объяснений; и если бы ей даже было предложено со стороны что-нибудь подобное (например, действие нематериальных существ), то она должна бы была отказаться и не вводить ничего такого в ход своих объяснений, а основывать их всегда только на том, что, как предмет чувств, может принадлежать к опыту и может быть приведено в связь с нашими действительными восприятиями и опытными законами.

Лишь метафизика приводит нас в диалектических попытках чистого разума (которые не были начаты произвольно или охотно, но к которым побуждает природа самого разума) к известным границам, и трансцендентальные ¹ идеи именно потому, что мы не можем без них обойтись, а между тем никогда не можем и осуществить их, служат к тому, чтобы не только указать нам действительно на границы в употреблении чистого разума, но и указать способ определения этих границ; и в этом также заключаются цель и польза этой естественной способности нашего разума, породившей как свое любимое детище метафизику,—порождение, которое, как и всякое другое в мире, должно быть приписано не случаю, а первоначальному зародышу, мудро устроенному для великих целей. Ибо метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, крепче, чем всякая другая наука, и на нее невозможно смотреть как на произведение вольного выбора или как на случайное расширение при развитии опыта (от которого она совсем отделяется).

Разум, при всех своих понятиях и законах рассудка, достаточных ему для эмпирического употребления, т. е. внутри чувственного мира, не находит,

¹ Термин «трансцендентальный» означает у Канта, вообще говоря, «относящийся к возможному опыту» или, что то же, «составляющий первоначальные для познания, т. е. априорные, условия опыта». Однако Кант не всегда придерживается этого значения термина «трансцендентальный», а иногда, как и в данном случае, берет его в другом смысле, отождествляя «трансцендентальный» с «трансцендентным», т. е. переступающим всякие границы опыта (см. Индекс).

однако же, себе тут никакого удовлетворения, ибо у него отнимается всякая надежда на полное разрешение таких вопросов, которые постоянно и без конца возвращаются снова. Такие задачи разума суть трансцендентальные идеи, имеющие в виду именно эту полноту. Но разум ясно видит, что такую полноту не может содержать чувственный мир, а следовательно и те понятия, которые служат только к пониманию этого мира: пространство, время и все то, что мы привели под именем чистых рассудочных понятий. Чувственный мир есть ничто иное как цепь явлений, связанных по общим законам,—он не имеет, таким образом, никакой самостоятельности, не есть собственно вещь сама по себе, и следовательно имеет необходимое отношение к тому, что содержит основание этого явления,—к существам, которые могут быть познаваемы не как явления только, а как вещи сами по себе. Только в познании этих сущностей разум может надеяться удовлетворить наконец свое стремление к полноте и законченности в переходе от обусловленного к его условиям.

Выше (§§ 33, 34) мы показали пределы разума относительно всякого познания чистых мысленных сущностей; теперь, когда, однако же трансцендентальные идеи необходимо доводят нас до них, доводят как бы до соприкосновения наполненного пространства (опыта) с пустым (т. е. с тем, о чем мы ничего не можем знать—с ноуменами),—теперь мы можем определить и границы чистого разума, ибо во всех границах есть нечто положительное (например, плоскость есть граница телесного пространства, но и сама—простран-

ство, линия есть пространство, составляющее границу плоскости, точка—границу линии, но все-таки представляет известное место в пространстве), тогда как пределы, напротив, содержат одни отрицания. Указанные в приведенном параграфе границы еще недостаточны, после того как мы нашли, что за ними лежит еще нечто (хотя мы никогда и не узнаем, что это такое само в себе). Ибо теперь спрашивается, как действует наш разум, связывая то, что мы знаем, с тем, чего мы не знаем и знать никогда не будем? Тут есть действительная связь известного с совершенно неизвестным (что бы оно ни было), и если при этом неизвестное ничуть не станет известнее, на что и в самом деле нельзя надеяться,—то мы однако должны иметь возможность определить и привести в ясность понятие об этой связи.

Итак мы должны мыслить нематериальную сущность, рассудочный мир и высочайшее из всех существ (чистые н о у м е н ы), потому что только в них, как в вещах самих по себе, разум находит полноту и удовлетворение, на которые он никогда не может надеяться при выведении явлений из их однородных оснований, и еще потому, что сами эти явления действительно относятся к чему-то от них отличному (следовательно совершенно неоднородному), так как явления во всяком случае предполагают вещь саму в себе и указывают на нее, хотя бы дальнейшее ее познание и было невозможно.

Так как мы никогда не можем познать эти рассудочные ¹ сущности, каковы они сами в себе, т. е.

¹ Т. е. чисто мыслимые.

определенно, и однако же должны их признавать по отношению к чувственному миру и связывать с ним посредством разума, то нам будет возможно, по крайней мере, мыслить эту связь посредством таких понятий, которые выражают отношение этих ноуменов к чувственному миру. Ибо если мы мыслим рассудочную (умственную) сущность только через рассудочные понятия, то мы тут в действительности не мыслим ничего определенного, и наше понятие не имеет значения; если же мы ее мыслим со свойствами, взятыми из чувственного мира, то это уже будет не рассудочная сущность, а одно из явлений, принадлежащих к чувственному миру. Возьмем для примера понятие высочайшего существа.

Деистическое понятие есть совершенно чистое понятие разума, которое, однако, представляет вещь лишь как совокупность всех реальностей, не будучи в состоянии определить ни одной из этих реальностей, так как для этого пришлось бы брать пример из чувственного мира, а в таком случае я всегда имел бы дело лишь с чувственным предметом, а не с чем-нибудь совершенно разнородным, совсем не могущим быть предметом чувств. Припишу я, например, высшему существу ум; но я не знаю никакого ума, кроме своего собственного, т. е. такого, который должен получать посредством чувств впечатления и который занимается тем, что подводит их под правила единства сознания. Но тогда элементы моего понятия будут находиться непременно в явлении; а между тем именно недостаточность явлений принудила меня выйти за их пределы и обратиться к понятию такого

существа, которое совсем не зависит от явлений, или не связано с ними, как с условиями своего определения. Если же я отделию ум от чувственности, чтобы получить чистый ум, то не останется ничего, кроме пустой, лишенной всякого содержания формы мышления, посредством которой я не могу мыслить ничего определенного, следовательно, никакого предмета. Мне нужно мыслить особого рода ум (рассудок), созерцающий предметы, но о таком я не имею ни малейшего понятия, так как человеческий ум дискурсивен и может познавать только чрез общие понятия. Точно то же случится со мной, если я припишу высочайшему существу волю. Ибо я получаю это понятие, лишь извлекая его из моего внутреннего опыта; но при этом в основе лежит зависимость моего довольства от предметов, в которых мы нуждаемся, следовательно чувственность, что совершенно противоречит чистому понятию о высочайшем существе.

Возражения *Юма* против деизма слабы и касаются лишь доказательств, а нисколько не основного утверждения деизма. Но что касается теизма, происходящего чрез ближайшее определение нашего, доселе еще только трансцендентного, понятия о высочайшем существе, то возражения *Юма* сильны, а для некоторых определений этого понятия (на деле для большей части) неопровержимы. *Юм* постоянно держится за то, что чрез одно понятие первичного существа, которому мы не придаем никаких других предикатов, кроме онтологических (вечности, вездесущие, всемогущества), мы в действительности не мыслим

ничего определенного, так что должны привзойти свойства, дающие конкретное понятие. Недостаточно сказать: это существо есть причина, но еще какова его причинность, например, через рассудок и волю; и тут начинаются его нападения на самое дело, именно на теизм, тогда как прежде он нападал лишь на доказательства деизма, что не представляет особенной опасности. Опасные же его аргументы относятся все к антропоморфизму, который он полагает нераздельным от теизма, и в то же время делающим его внутренне противоречивым; если же исключить антропоморфизм, то падает и теизм — и остается лишь деизм, из которого ничего нельзя сделать, который ни к чему не полезен и не может служить никаким основанием для религии и нравственности. Если бы эта неизбежность антропоморфизма была несомненна, то каковы бы ни были доказательства бытия высочайшего существа, если бы и все они были допущены, мы все-таки никогда не могли бы определить понятия об этом существе, не впадая в противоречия.

Если мы соединим требование избегать всяких трансцендентных суждений чистого разума с противоположным, повидимому, требованием дойти до понятий, лежащих вне области имманентного (эмпирического) употребления, то мы увидим, что оба эти требования могут быть совмещены, но только лишь на *границе* всего дозволенного употребления разума; ибо эта граница принадлежит столько же к области опыта, сколько и к области мысленных сущностей, и мы вместе с тем научаемся понимать, как помянутые по своим свойствам столь замечательные (трансцен-

дентальные) идеи служат лишь к определению границ человеческого разума: именно они, с одной стороны, препятствуют беспредельному расширению опытного познания до того, что будто бы нам нечего познавать, кроме мира (внешнего),—с другой же стороны, эти идеи не позволяют выходить за границы опыта и судить о вещах вне его, как о вещах самих по себе.

Но мы держимся этого предела, если ограничиваем наше суждение только отношением мира к тому существу, само понятие о котором лежит вне всякого познания, доступного нам внутри мира. Ибо тогда мы не приписываем высочайшему существу *самому по себе* никакого из тех свойств, в которых мыслятся предметы опыта, и тем избегаем *догматического* антропоморфизма; но однако же мы придаем эти свойства отношению высочайшего существа к миру и дозволяем себе *символический* антропоморфизм, который действительно касается лишь языка, а не самого объекта.

Когда я говорю: мы принуждены смотреть на мир так, *как будто бы он* был делом высочайшего разума и воли, то я не говорю действительно ничего, кроме следующего: как относятся часы к часовщику, корабль к плотнику, управление к начальнику,—так чувственный мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я тут хотя и не познаю таким, каково оно есть само в себе, однако познаю таким, каково оно есть для меня,—именно относительно мира, которого я составляю часть.

Такое познание есть познание *по аналогии*, что не означает, как обыкновенно понимают это слово, несовершенное подобие двух вещей, но совершенное подобие двух отношений между совершенно неподобными вещами ¹. Посредством этой аналогии все-таки остается понятие о высочайшем существе, достаточно определенное *для нас*, хотя мы и выпустили все, что могло бы определять его безотносительно *в нем самом*, ибо мы все-таки определяем его относительно мира и следовательно относительно нас; а в большем мы и не нуждаемся. Нападки Юма на тех, которые хотят определить это понятие безусловно и между тем заимствуют материалы для него от себя самих и от мира, -- эти нападки нас не касаются; он не может нам также возразить, что у нас не останется ничего, если отнять

¹ Так, есть аналогия между правовым отношением человеческих действий и механическим отношением движущих сил; я никогда не могу сделать что-нибудь другому, не давши ему тем права сделать мне при тех же условиях то же самое; точно так же как никакое тело не может действовать своею движущею силой на другое тело, не производя этим с его стороны равного воздействия. Здесь право и движущая сила вещи совершенно неподобны, но их отношения совершенно подобны. Посредством такой аналогии я могу таким образом дать относительное понятие о вещах мне абсолютно неизвестных. Например: как споспешествование счастью детей-а относится к любви родителей-б, так благо рода человеческого-в относится к неизвестному в боге-х, которое мы называем любовью; не то, чтобы оно имело малейшее подобие с какой-либо человеческой склонностью, но потому что мы можем уподобить отношение его к миру тому, которое имеют между собою вещи в мире. Относительное же понятие есть здесь чистая категория, именно—понятие причины, не имеющее ничего общего с чувственностью.

объективный антропоморфизм от нашего понятия о высочайшем существе.

Ибо если только уступят нам сначала (что делает и Юм в лице филона против Клеанта в своих диалогах), как необходимую гипотезу, *дейстическое* понятие о первоначальном существе, где это существо мыслится посредством чисто онтологических предикатов, — субстанции, причины и т. д. (*а это необходимо*, так как иначе разум не получит никакого удовлетворения, определяясь в чувственном мире лишь такими условиями, которые сами же всегда опять обусловлены; и притом это понятие *можно* мыслить, не впадая в тот антропоморфизм, который переносит предикаты из чувственного мира на совершенно отличное от этого мира существо, тогда как те онтологические предикаты суть лишь категории, которые хотя и не дают никакого определенного понятия о высочайшем существе, но именно поэтому не дают и понятия, ограниченного условиями чувственности); и так, если нам будет уступлено дейстическое понятие, то ничто не может помешать нам приписать высочайшему существу *разумную причинность* по отношению к миру и перейти таким образом к *теизму*, не имея нужды придавать ему этот разум как его собственный, как принадлежащее ему в нем самом свойство. Ибо, *во-первых*, единственное возможное средство довести употребление разума в чувственном мире, относительно всего возможного опыта, до высочайшей степени внутреннего единства — это признать высший разум же как причину всех связей в мире; такой принцип должен быть для разума вообще выгоден и ни в

каком случае не может ему повредить в его естественном употреблении; а *во-вторых*, здесь разумность переносится не как свойство на первоначальное существо в нем самом, а лишь *на его отношение* к чувственному миру, так что антропоморфизм совершенно избегается, ибо тут рассматривается лишь *причина* разумной формы, находимой повсюду в мире, и хотя высочайшему существу, насколько оно содержит основание этой разумной формы мира, приписывается разум, но это только по аналогии, то есть насколько это выражение указывает на отношение высшей причины к миру, — именно, что она определяет в нем все в высшей степени разумно. Это нам позволяет пользоваться свойством разума не для того, чтобы мыслить бога, но чтобы мыслить мир так, как это необходимо для наибольшего употребления разума относительно мира сообразно единому принципу. Этим мы признаемся, что высочайшее существо само в себе для нас совершенно неисследимо и даже немыслимо *определенным образом*; и это нам мешает делать трансцендентное употребление из наших понятий о разуме как действующей причине (посредством воли), чтобы определять божественную природу такими свойствами, которые всегда берутся из человеческой природы, причем мы терялись бы в грубых или же мечтательных понятиях; с другой же стороны, это мешает нам наполнять изучение мира сверхестественными объяснениями сообразно с нашими понятиями о человеческом разуме, перенесенными на божество; такие объяснения отклоняли бы естественную науку от ее собственного назначения, по которому она должна

быть изучением только природы посредством разума, а не произвольным выведением естественных явлений из высочайшего разума. Нашим слабым понятиям будет соответствовать следующее выражение: мы мыслим себе мир так, как будто бы он по своему существованию и внутреннему употреблению происходил от некоторого высшего разума; этим мы отчасти познаем свойства самого мира, не имея, однако, притязания определять внутреннее свойство мировой причины (бога), отчасти же, с другой стороны, мы полагаем основание этого свойства (разумной формы мира) в отношении высшей причины к миру, не находя для этого достаточным мира самого по себе ¹.

Таким образом затруднения, противостоящие, по-видимому, теизму, исчезают вследствие того, что с принципом Юма — не распространять догматически употребление разума за область всякого возможного опыта — соединяется другой принцип, именно: не предполагать, что область возможного опыта ограничивает сама себя в глазах нашего разума. Критика разума обозначает здесь средний путь между догматизмом, с которым боролся Юм, и скептицизмом, который он, напротив, хотел ввести, — средний путь,

¹ Я сказал бы: причинность высшего существа относительно мира есть то же самое, что человеческий разум относительно своих искусственных произведений. При этом природа самой высшей причины остается мне неизвестной: я только сравниваю ее известное мне действие (мировой порядок) и его разумность с известными мне действиями человеческого разума и называю поэтому ту причину разумом, не приписывая ей этим ни свойств человеческого разума, ни чего-либо другого, мне известного.

непохожий на другие средние пути, выбираемые как бы механически (кой-что отсюда, кой-что оттуда) и никого ничему не научающие, но такой средний путь, который может быть определен с точностью по принципам.

§ 59

В начале этого примечания я пользовался чувственным образом *границы*, чтобы установить пределы разума относительно принадлежащего ему употребления. Чувственный мир содержит только явления, которые не суть еще вещи в себе (ноумены); а эти последние должны быть приняты рассудком именно потому, что он признает предметы опыта за простые явления. Наш разум обнимает вместе и те и другие и потому спрашивается: как действует разум, чтобы ограничить рассудок относительно обеих областей? Опыт, содержащий все, что принадлежит к чувственному миру, не ограничивает сам себя; он переходит от каждого условного всегда к другому, столь же условному. То, что должно ограничивать опыт, должно находиться совершенно вне его, и это-то есть область чистых рассудочных ¹ сущностей. Но что касается до *определения* природы этих сущностей, то эта область есть для нас пустое пространство, и таким образом, если иметь в виду догматически определенные понятия, то мы не можем выйти за пределы возможного опыта. Но так как сама граница есть нечто положительное, принадлежащее как к тому, что вну-

¹ Т. е. чисто мыслимых.

три ее заключается, так и к пространству, лежащему ~~вне~~ данного объема, то это есть действительное положительное познание, доступное разуму только тогда, когда он распространяется до этой границы, не пытаюсь, однако, перейти за нее, ибо там он найдет лишь пустое пространство, в котором для него хотя мыслимы формы вещей, но никак не самые вещи. Но *ограничение* опытной области чем-то неизвестным в прочих отношениях для разума есть все-таки же познание, остающееся у нас при этой точке зрения,—познание, посредством которого разум, не заключаясь внутри чувственного мира, но и не фантазируя за его пределами, ограничивается тем, что свойственно знанию границы, именно отношением того, что лежит вне границы, к тому, что содержится внутри ее.

Естественная теология есть именно такое понятие на границе человеческого разума, который принужден обратиться к идее высочайшего существа (а в практическом отношении также к идее умопостигаемого мира) не для того, чтобы определить что-либо относительно этой чисто умственной сущности, следовательно, вне чувственного мира, но чтобы только направлять свое собственное употребление ~~внутри~~ опытного мира по принципам наибольшего (как теоретического, так и практического) единства; для этой надобности употребляется отношение мира к самостоятельному разуму, как причине всех разумных связей, причем высочайшее существо не *выдумывается* только, но так как вне чувственного мира необходимо есть нечто, мыслимое лишь чистым умом, то таким способом оно *определяется*,—хотя лишь по аналогии.

Таким образом сохраняется наше прежнее положение, составляющее результат всей критики: «что разум со всеми своими априорными принципами определяет лишь предметы возможного опыта и в них лишь то, что познаваемо в опыте»; но это ограничение не мешает разуму доводить нас до объективной *границы* опыта, именно до *отношения* к тому, что само не может быть предметом опыта, но должно служить высшим его основанием, причем разум познает это необходимое нечто не в нем самом, а лишь в его отношении к собственному полному и направленному к высшим целям употреблению разума в области возможного опыта. Но это и есть все, чего здесь можно разумно желать и чем можно быть основательно довольным.

§ 60

Итак, мы представили метафизику как она дана действительно в *природной* способности человеческого разума, — представили подробно относительно ее существенной цели с точки зрения ее субъективной возможности. Между тем мы нашли, что это *чисто естественное* употребление подобной способности нашего разума, при отсутствии обуздывающей и ставящей его в границы научно-критической дисциплины, запутывает нас в трансцендентных, отчасти просто призрачных, а отчасти даже оспаривающих друг друга *диалектических* умозаключениях, и кроме того, такая резонирующая метафизика совершенно не нужна и даже вредит познанию природы; однако, тем не менее остается достойная исследования задача отыскать те *естественные цели*, к которым может быть направлена эта заложенная в нашей при-

роде способность трансцендентных понятий, так как ведь все, находящееся в природе, должно иметь первоначально какое-нибудь полезное назначение.

Такое исследование трудно; и, признаюсь, все, что я могу сказать, будут только предположения, как всегда, где дело идет о первых целях природы; впрочем, в этом случае предположения позволительны, так как вопрос касается не объективного значения метафизических суждений, а естественной способности к этим суждениям и, следовательно, принадлежит не к системе метафизики, а к антропологии.

Сравнивая все трансцендентальные идеи, совокупность которых составляет собственную задачу естественного чистого разума, принуждающего разум оставить простое исследование природы, выйдя за пределы возможного опыта, и в этом стремлении произвести так называемую метафизику (будь она знанием или фантазией),—рассматривая эти идеи, я прихожу к тому мнению, что эта естественная способность направлена к тому, чтобы освободить наше понятие от оков опыта и границ простого исследования природы хотя настолько, чтобы наш разум мог видеть пред собою открытую область чисто умственных сущностей, недостижимых ни для какой чувственности; и это не ради того, чтобы умозрительно исследовали эти сущности (для чего у нас нет почвы), а ради того, что практические начала, не находя такой области для своего необходимого ожидания и надежды, не могли бы расширяться до той всеобщности, в которой необходимо нуждается разум для моральной цели.

И вот я нахожу, что *психологическая* идея, хотя и не открывает мне ничего относительно чистой сверх-опытной природы человеческой души, однако, по крайней мере, довольно ясно показывает неудовлетворительность опытных понятий об этом предмете и этим отклоняет меня от материализма, как такого психологического понятия, которое не годится ни для какого естественного объяснения и, сверх того, суживает разум в практическом отношении. Точно так же *космологические* идеи, показывая очевидную недостаточность всего возможного естествознания к удовлетворению законных запросов разума, удерживают нас от натурализма, признающего природу самодовлеющей. Наконец, так как всякая естественная необходимость в чувственном мире всегда обусловлена, предполагая зависимость вещей от других, так что безусловная необходимость может быть отыскана только в единстве причины отличной от чувственного мира, действие которой опять-таки, если бы оно было просто природным, никак не объясняло бы существование случайного, как ее следствия,—то разум посредством *теологической* идеи освобождается от фатализма как слепой естественной необходимости в связи самой природы без первого начала, так и в причинности самого этого начала, и ведет к понятию свободной причины, т. е. высшего ума. Таким образом трансцендентальные идеи, хотя и не дают нам положительного знания, однако, служат к упразднению дерзких и суживающих область разума утверждений *материализма, натурализма и фатализма* и через то дают простор нравственным идеям вне обла-

сти умозраення; это, мне кажется, в некоторой степени объясняет естественную способность к этим идеям.

Практическая польза, какую может иметь чисто-умозрительная наука, лежит вне границ этой науки, следовательно, может рассматриваться лишь, как схолия и, подобно всем схолиям, не принадлежит к самой науке как ее часть. Все-таки это отношение лежит по крайней мере внутри границ философии, особенно той, которая черпает из чистых рациональных источников, где умозрительное употребление разума в метафизике необходимо соединяется с практическим в морали. Поэтому неизбежная диалектика чистого разума, рассматриваемая в метафизике как природное свойство, заслуживает объяснения не только как призрак, который нужно рассеять, но также, если возможно, и как некоторое *естественное устройство*, с точки зрения цели, хотя этого дела как сверхдолжного нельзя по праву требовать от метафизики в собственном смысле.

За другую схолию, но уже более сродную с содержанием метафизики, следует считать разрешение вопросов, помещенных в «Критике», стр. 642—668¹ в главе «о регулятивном употреблении идеи чистого разума» (в «Приложении к трансцендентальной диалектике»), ибо там излагаются известные начала разума, которыми а priori определяется порядок природы или, лучше сказать, рассудок, поскольку он должен искать ее законы через опыт. Эти начала кажутся конститутивными и законодательными отно-

¹ Стр. 670—696 по 2-му изд. «Кр.»

сительно опыта, вытекая, однако, из одного разума, который не должен, подобно рассудку, рассматриваться как принцип возможного опыта. Основано ли это соответствие на том, что как природа (в своем единстве—Natur) принадлежит явлениям или их источнику—чувственности не самой по себе, а находится лишь в ее отношении к рассудку, точно так же и самому этому рассудку постоянное и полное единство его употребления для совокупности возможного опыта (в системе) может принадлежать лишь в его отношении к разуму, так что и опыт посредственным образом стоит под законодательством разума, — этот вопрос пусть исследуют далее те, которые хотят отыскать у разума, и вне его метафизического употребления, даже в области универсальных начал, природную склонность создавать систематически естественную историю вообще, ибо я в своем сочинении хотя и представил эту задачу как важную, но не попытался ее разрешить¹.

Этим я заканчиваю аналитическое разрешение поставленного мною вопроса: как возможна метафизика вообще? восшедши оттуда, где ее употребление дано действительно по крайней мере в следствиях, к основаниям ее возможности.

¹ Я всегда старался в критике не пропускать ничего такого, хотя бы и глубоко сокровенного, что могло бы довести до полноты исследования природы чистого разума. Затем каждый может вести свое исследование так далеко, как захочет, рис только ему указано, какие еще исследования тут предстоят, ибо именно этих указаний по справедливости можно ожидать от того, кто взял на себя задачу измерить все это поле, чтоб потом предоставить его другим для будущего возделывания и полюбовного размежевания. Сюда принадлежат и обе эти схолии, которые своею сухостью едва ли заманят любителей и потому выставлены лишь для знатоков.

РАЗРЕШЕНИЕ ОБЩЕГО ВОПРОСА ПРОЛЕГОМЕН

КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА В СМЫСЛЕ НАУКИ?

Метафизика, как естественная способность разума, действительна, но сама по себе она представляет характер диалектический и обманчивый, как это было доказано аналитическим разрешением нашего третьего вопроса. Поэтому если употреблять метафизические принципы, следуя хотя и естественной, но тем не менее ложной видимости, то это может произвести никак не науку, а только пустое диалектическое искусство, в котором одна школа может превосходить другую, но ни одна не может достигнуть законного и продолжительного признания.

Итак, чтобы метафизика как наука могла претендовать не только на обманчивую видимость, но на действительное познание и убеждение, для этого

критика разума должна представить всю совокупность понятий а ргіогі, разделение их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму,— она должна далее дать полную таблицу этих понятий в их расчленении и со всем, что отсюда может быть выведено, затем должна главным образом показать возможность синтетического познания а ргіогі посредством дедукции этих понятий, должна, наконец, определить принципы их употребления и их границы— и все это критика разума должна изложить в полной системе. Таким образом эта критика, и только она одна, содержит в себе изведенный и доказанный план, а равно и средства для создания метафизики как науки; другими путями и средствами это невозможно. Следовательно, здесь вопрос не столько в том, как *возможно* это дело, но скорее только в том, как его *исполнить* так, чтобы отвлечь способные головы от практиковавшегося до сих пор извращенного и бесплодного способа разработки метафизики, направив их работу (над ней) по верному пути, и как достичь того, чтобы такое объединение усилий (всех) направить к наилучшему осуществлению поставленной цели.

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет тошен тот догматический вздор, с которым он прежде поневоле возился, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума. Критика относится к обыкновенной школьной метафизике точно так, как *химия к алхимии* или *астрономия к предсказывающей будущее астрологии*. Я ручаюсь за то, что всякий продумавший и понявший принципы критики хотя бы только по

этим пролегоменам, уже никогда больше не вернется к старой софистической призрачной науке; напротив, он с радостью будет смотреть на ту метафизику, которая теперь делается ему доступной, которая не нуждается ни в каких подготовительных открытиях и которая, наконец, может доставить разуму прочное удовлетворение. Ибо метафизика имеет перед другими науками то преимущество, что она может быть доведена до совершенной законченности и до пребывающего состояния, так как ей нельзя далее изменяться, и она неспособна ни к какому распространению через новые открытия; ведь здесь разум имеет источник своего познания не в предметах и их созерцании (отсюда он ничего нового получить не может), а в себе самом; так что, если будут изложены вполне и определенно основные законы разумной способности, то не останется ничего, что бы чистый разум мог познавать а priori или даже о чем бы он мог основательно спрашивать. Уверенность в таком определенном и законченном знании имеет в себе особую привлекательность, если даже оставить в стороне всякую пользу (о которой еще будет речь впереди).

Всякое ложное искусство, всякая праздная мудрость проживает свое время и наконец разрушает сама себя, и высшая степень ее процветания есть вместе с тем время ее падения. Для догматической метафизики это время настало теперь. Это доказывается тем состоянием, в которое она впала у всех образованных народов при том рвении, с каким обрабатываются всевозможные другие науки. Тень

метафизики еще сохраняется старым уставом университетских занятий; какая-нибудь академия наук возбуждает время от времени выставленными премиями тот или другой опыт; но к солидным наукам она уже не причисляется, и если бы кто вздумал назвать какого-нибудь даровитого человека великим метафизиком, то легко судить, как принял бы он такую благонамеренную, но едва ли кому-либо завидную похвалу.

Но если время упадка всякой догматической метафизики несомненно наступило, то еще далеко нельзя сказать, чтобы уже пришло время ее возрождения посредством основательной и законченной критики разума. Все переходы от одной склонности к противоположной ей идут через состояние равнодушия, и этот момент есть самый опасный для автора, но, как мне кажется, самый благоприятный для науки. Ибо когда чрез полный разрыв прежних соединений дух партий угас, тогда умы наилучшим образом настроены, чтобы понемногу внимать приглашениям к новому соединению по другому плану.

Когда я говорю, что надеюсь на эти пролегомены, что они, быть может, возбудят исследования в области критики и доставят новый и многообещающий предмет занятия общему духу философии, которому, кажется, нехватает питания по умозрительной части, то я уже могу заранее себе представить, что всякий кто неохотно и с досадой прошел тернистые пути, выведенные мною в критике, спросит меня: на чем я основываю эту надежду? Я отвечаю: *на неотвратимом законе необходимости.*

Но чтобы из опасения ложной метафизики дух человеческий бросил вовсе метафизические исследования—это также невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совсем перестали дышать из опасения вдыхать дурной воздух. Всегда и у каждого мыслящего человека будет метафизика и при недостатке общего мерила у каждого на свой лад. Так как то, что прежде считалось метафизикой, не удовлетворяет никакому испытующему уму, а совсем отказаться от метафизики невозможно, то должен быть, наконец, сделан *опыт* критики чистого разума, а если такой уже существует, то он должен быть подвергнут всеобщему *исследованию*, так как иначе нет средств удовлетворить этой настоятельной потребности, которая есть нечто большее, чем простая любознательность.

С тех пор как я изведал критику, когда дочитываю какое-нибудь сочинение метафизического содержания, занимавшее и назидавшее меня определенностью своих попятий, разнообразным порядком и легкостью изложения, я никак не могу удержаться от вопроса: *подвинул ли этот автор метафизику хотя на один шаг далее?* Прошу прощения у ученых мужей, коих писания были мне в другом отношении полезны и всегда способствовали образованию душевных сил, если я признаюсь, что ни в их, ни в своих меньших опытах (в пользу которых, однако, говорит самолюбие) не мог найти того, что бы сколько-нибудь двинуло науку вперед, и это по той естественной причине, что наука еще не существовала и не могла быть сложена по частям, но зародыш ее должен быть сначала вполне предобразован в критике. Но во

избежание всякого недоразумения пужно заметить, что аналитическая обработка наших понятий, хотя очень полезна для рассудка, однако, никак не может произвести метафизической науки, так как эти расчленения понятий суть только материалы, из которых еще должна быть построена наука. Как бы, например, ни расчленяли и ни определяли понятие субстанции и акциденции—это все-таки будет лишь приготовлением для будущего употребления. Но если я не могу доказать, что во всем существующем субстанция пребывает, и только принадлежности изменяются, то весь мой анализ ни на шаг не подвинул науку. А между тем метафизика до сих пор не могла доказать а priori ни этого положения, ни закона о достаточном основании, еще менее какое-нибудь более сложное положение, например, из психологии или космологии, и вообще не могла доказать как следует никакого синтетического положения; таким образом весь этот анализ понятий ничего не создал, ни к чему не привел, и наука после всей этой истории стоит все еще там, где была во времена *Аристотеля*, хотя приготовительные к тому работы, если бы только была найдена путеводная нить к синтетическим познаниям, бесспорно сделаны были удачнее прежнего.

Если бы кто-нибудь этим обиделся, то ему легко уничтожить мое обвинение: пусть он приведет хотя бы одно единственное синтетическое положение, принадлежащее к метафизике, которое бы он взялся доказать а priori по догматическому способу. Если он это сделает, я допущу, что он двинул действительно

науку вперед, хотя бы избранное им положение достаточно подтверждалось с другой стороны, обыкновенным опытом. Нет требования более умеренного и более правомерного как это, а в случае (несомненном) неисполнения его нет более справедливого приговора как то, что метафизика в смысле науки доселе еще вовсе не существовала.

Но при исполнении этого требования я не допускаю двух вещей: во-первых, игры в *вероятности* и предположения, которая так же мало прилична метафизике, как и геометрии; во-вторых, разрешения вопроса посредством волшебного жезла так называемого *здравого человеческого смысла*, который каждым понимается по-своему.

Что касается первого условия, то не может быть ничего нелепее, как основывать свои суждения в метафизике—философии чистого разума—на вероятностях и предположениях. Все познаваемое а priori тем самым полагается как достоверное аподиктически и должно быть доказываемо как таковое. С одинаким правом можно было бы основывать геометрию и арифметику на предположениях; ибо что касается в сей последней до вычисления вероятности (*calculus probabilium*), то оно содержит не вероятные, а совершенно достоверные суждения о степени возможности известных случаев при данных однородных условиях, каковые в сумме всех возможных случаев должны совершенно непременно произойти сообразно правилу, хотя сие последнее и недостаточно определено для каждого отдельного случая. Это допускается только в эмпирическом естествознании (посредством индукции и аналогии),

но и то так, чтобы по крайней мере возможность Того, что я предполагаю, была вполне достоверна.

Еще неосновательнее *ссылаться на здравый человеческий смысл*, когда дело идет о понятиях и основоположениях (принципах) не в применении только к опыту, но насколько они претендуют на значение и вне опытных условий. Ибо что такое *здравый смысл*? Это *общий рассудок*, насколько он судит правильно. А что такое *общий рассудок*? Это есть способность познания и употребления правил *in concreto*, в отличие от *спекулятивного рассудка*, который есть способность познания правил *in abstracto*. Так например здравый рассудок едва ли будет в состоянии понять то правило, что все, что происходит, определяется своей причиной и уже, конечно, никогда не достигнет понимания этого правила в его всеобщности; он потребует примера из опыта и, когда услышит, что это есть то же самое, что и он мыслил, например по случаю разбитого окна или пропажи какой-нибудь вещи—тогда он поймет закон причинности и признает его. Таким образом *общий рассудок* познает свои правила (хотя они присущи ему действительно *a priori*) только при опытном их подтверждении, понимание же их *a priori* и независимо от опыта принадлежит рассудку *спекулятивному* и совершенно выходит из кругозора *обыденного рассудка*. А только с последним родом познания и имеет дело *метафизика*, и тот, кто ссылается на *здравый смысл* как на своего рода гарантию,—на *здравый смысл*, который здесь права голоса не имеет и на который в других подобных случаях смотрят лишь

свысока, — тот тем самым доказывает лишь затруднительность и даже безвыходность своего положения.

Эти ложные друзья здравого смысла (которые при случае его восхваляют, обычно же презирают) употребляют обыкновенно следующую уловку: должны же, наконец, говорят они, быть какие-нибудь положения достоверные непосредственно, которые не только не могут быть доказаны, но о которых вообще нельзя дать отчета; так как иначе никогда не придешь к концу в основаниях своих суждений. Однако, говорящие таким образом не могут привести в пример таких положений, непосредственно достоверных для здравого смысла (кроме закона противоречия, который недостаточен для синтетических суждений), — не могут привести ничего, кроме математических акспом, как то: дважды два — четыре, между двумя точками только одна прямая линия и т. д. Но эти суждения не имеют ничего общего с метафизикой, ибо в математике я могу сам конструировать все то, что представляю себе возможным в понятии; я прибавляю к двум другие два и составляю сам число четыре, или провожу мысленно от одной точки к другой всякие линии и нахожу только одну, которая тождественна во всех своих частях (как равных, так и неравных). Но, употребляя всю силу своего мышления, я не могу вывести из понятия одной вещи понятие другой, необходимо с нею связанной; для этого я должен обратиться к опыту, и хотя мой рассудок дает мне а priori (но все-таки относительно возможного опыта) понятие о такой связи (причинности), однако я его не могу, подобно

математическим понятиям, представить а priori в созерцании и, следовательно, показать его возможность а priori; но как само это понятие причинности, так и принципы его применения, чтобы иметь априорное значение—как это требуется в метафизике—нуждаются в оправдании и выведении их возможности, так как иначе остается неизвестным, как далеко простирается область этих понятий,—ограничиваются ли они опытом, или же могут употребляться вне его. Таким образом в метафизике, как спекулятивной науке чистого разума, никогда нельзя ссылаться на общий рассудок; это уместно лишь тогда, когда мы принуждены ее покинуть и отказаться (при известных обстоятельствах) от всякого чисто умозрительного познания,—которое во всяком случае должно быть знанием,—а следовательно и от самой метафизики и ее поучений; тогда нам возможна только разумная вера, которую мы и найдем достаточною для своих потребностей (а может быть и более благотворною, чем самое знание). Ибо при этом совершенно изменяется все положение дела; метафизика не только в своем целом, но и во всех своих частях должна быть наукой, или же она будет ничем; ибо как умозрение чистого разума, она не имеет никакой другой почвы, как только всеобщие понятия. Вне же метафизики вероятность и здравый человеческий рассудок могут, конечно, иметь свое полезное и правильное применение, но по совершенно особым принципам, коих значение всегда зависит от практических отношений.

Вот то, что я требую для возможности метафизики, как науки.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О ТОМ, ЧТО МОЖЕТ СЛУЧИТЬСЯ, ЧТОБЫ СДЕЛАТЬ ДЕЙСТВИТЕЛЬНУЮ МЕТАФИЗИКУ КАК НАУКУ

Так как все пути, которые доселе были пробиваемы, не достигли этой цели, да она никогда и не будет достигнута без предварительной критики чистого разума, то нет ничего несправедливого в приглашении подвергнуть точному и заботливому исследованию предлагаемый ныне опыт, если только не признать еще более предпочтительным вовсе оставить всякие притязания на метафизику, против чего,—если только остаются верными своему решению,—нельзя ничего возразить. Если брать ход вещей так, как он действительно совершается, а не так, как бы он должен был совершаться, то бывают двоякого рода суждения: *суждение, предшествующее исследованию*, и таково в нашем случае то, где читатель на основании своей метафизики произносит

приговор критике чистого разума (которая должна еще только исследовать возможность этой метафизики), и затем другого рода *суждение, которое идет за исследованием*, когда читатель в состоянии оставить на некоторое время в стороне заключение из критических исследований, сильно противоречащих принятой им метафизике, и сначала испытывает основания, из которых выводятся те заключения. Если бы то, что преподается в обыкновенной метафизике, было окончательно достоверно (как например, геометрия), то первый род суждения имел бы силу; ибо когда заключения из известных принципов противоречат дознанным истинам, то те принципы ложны и должны быть отвергнуты без всякого дальнейшего исследования. Если же дело стоит не так, чтобы в метафизике был запас бесспорно достоверных (синтетических) положений, а, напротив, так, что множество ее положений, которые, повидимому, не хуже других, противоречат однако сами себе в своих заключениях, вообще же не оказывается совсем никакого верного критерия истинности собственно метафизических (синтетических) положений,—в таком случае первый способ суждения не может быть уместен, но исследование принципов критики должно предшествовать всякому суждению о ее ценности или негодности.

*ОБРАЗЧИК СУЖДЕНИЯ О КРИТИКЕ,
ПРЕДВАРЯЮЩЕГО ИССЛЕДОВАНИЕ*

Такое суждение можно найти в Геттингенских ученых известиях, в третьей статье прибавления, от 19 января 1782 г., стр. 40 и след.

Когда автор, хорошо знакомый с предметом своего сочинения и старавшийся внести в его обработку собственное размышление, попадает в руки рецензента, который с своей стороны достаточно прощитателен, чтобы выznать те пункты, от которых собственно зависит достоинство или недостоинство сочинения, -- который не привязывается к словам, но имеет в виду самое дело и не ограничивается поверхностным испытанием одних только принципов, из которых исходит автор, -- то хотя бы этому последнему и не нравилась строгость приговора, публике это все равно, так как она при этом выигрывает; да и сам автор может быть доволен, получая возможность исправить или пояснить свои статьи, заблаговременно разобранные знатоком, и таким образом, -- если он думает, что в сущности прав, -- устранить во-время камень преткновения, который мог бы быть впоследствии невыгоден для его сочинения.

Я с своим рецензентом нахожусь совсем в другом положении. Он, кажется, вовсе не понимает, о чем собственно идет дело в том исследовании, которым я -- удачно или неудачно -- занимался; виной ли тому недостаток терпения продумать обширное сочинение, или досада на угрожающую реформу в такой науке, где он давно уже все считает для себя выясненным, или наконец -- что я неохотно предполагаю -- действительная ограниченность понимания, не позволяющая ему никогда выйти мыслью за пределы своей школьной метафизики, -- коротко сказать, он порывисто пробегает длинный ряд положений, при которых, если не знать их предпосылок, нельзя совсем

ничего мыслить, разбрасывает там и здесь свое порицание, коего основания так же мало понятны для читателя, как и те положения, против которых оно направлено, и таким образом он не может ни принести публике полезные сведения, ни повредить сколько-нибудь мне в суждении знатоков; поэтому я совсем бы оставил без внимания этот отзыв, если бы он не давал мне повода к некоторым объяснениям, могущим в известных случаях предохранить читателя этих пролегомен от недоразумения.

Но, чтобы рецензент мог все-таки стать на такую точку зрения, с которой он мог бы всего легче смотреть на весь труд невыгодным для автора образом, не затрудняясь никаким особенным исследованием, он начинает с того, да тем же и кончает, что говорит: «это сочинение есть система трансцендентального (или как он это переводит—высшего)¹ идеализма».

При виде этой строки я скоро понял, какая отсюда выйдет рецензия, вроде того, как если бы кто-нибудь, никогда не слыхавший о геометрии и до того

¹ Поистине не *высший*. Высокие башни и подобные им метафизически высокие мужи, около коих обыкновенно бывает много ветра,—не для меня. Мое место—плодотворная *глубина* опыта, и слово *трансцендентальное*, коего многократно мною указанное значение совсем непонято рецензентом (так поверхностно он на все взглянул), означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что ему (*a priori*) предшествует, но лишь затем, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия перехватывают за опыт, тогда их употребление называется трансцендентным и отличается от имманентного, т. е. от ограниченного опытного употребления. Все этого рода недоразумения предусмотрены в сочинении, но рецензент находит свою выгоду в недоразумениях.

ни разу не заглянувший в нее, нашел бы *Евклида* и, наткнувшись при перелистывании его на множество фигур, сказал бы, спрошенный о своем мнении: «эта книга есть систематическое наставление к рисованию; автор пользуется особым языком, чтобы давать темные непонятные предписания, которые в конце-концов могут привести лишь к тому, что всякий может сделать с помощью хорошего натурального глазомера».

Посмотрим, однако, что это за идеализм, который проходит через все мое сочинение, хотя далеко не составляет душу системы.

Тезис всякого настоящего идеалиста, от элеатской школы до епископа *Беркли*, содержится в следующей формуле: «всякое познание через чувства и опыт есть лишь один призрак и истина заключается только в идеях чистого рассудка и разума».

Принцип, всецело направляющий и определяющий мой идеализм, есть, напротив, следующий: «всякое познание вещей из одного чистого рассудка или чистого разума есть не что иное как призрак, и лишь в опыте есть истина».

Но ведь это прямая противоположность того настоящего идеализма; как же случилось, что я употребляю это выражение для прямо противоположной цели, и как рецензент пришел к тому, чтобы его всюду видеть?

Разрешение этой трудности зависит от чего-то такого, что легко можно было бы усмотреть из связи сочинения, если бы только была охота. Пространство

и время со всем, что они в себе содержат, не суть вещи или их свойства сами в себе, но принадлежат только к их явлениям: доселе я одного исповедания с теми идеалистами. Но они, и между ними особенно *Беркли*, смотрели на пространство как на чисто эмпирическое представление, которое, так же как и явления в нем, известно нам, вместе со всеми своими определениями, лишь посредством опыта и восприятия; я же, напротив, показываю прежде всего, что пространство (а равно и время, на которое *Беркли* и не обратил внимания) со всеми своими определениями может быть познано нами а priori, ибо оно, так же как и время, присуще нам прежде всякого восприятия или опыта, как чистая форма нашей чувственности, и делает возможным всякое чувственное созерцание и, следовательно, всякие явления. Отсюда следует, что, поскольку истина основывается на всеобщих и необходимых законах как своих критериях, — опыт у *Беркли* не может иметь никаких критериев истины, так как его явлениям он не полагал никакого основания а priori, откуда следовало, что они суть ничто иное, как чистый призрак; у нас же, напротив, пространство и время (в связи с чистыми понятиями рассудка) предписывают а priori всякому возможному опыту его закон, который вместе с тем дает верный критерий, чтобы различать здесь истину от видимости¹.

¹ Собственно идеализм имеет всегда мечтательное направление, да и не может иметь никакого другого; мой же существует лишь для того, чтобы понять возможность нашего познания а priori о предметах опыта, — задача, которая доселе

Мой так называемый (собственно критический) идеализм есть таким образом идеализм совсем особого рода; обыкновенный идеализм им опровергается, и через него всякое познание а priori, даже геометрическое, впервые получает объективную реальность, которая без этой, мною доказанной, идеальности пространства и времени, не могла утверждаться даже самыми ревностными реалистами. При таком положении дела я желал бы, во избежание всякого недоразумения, назвать иначе это мое понятие; но изменить его не оказывается возможным. Итак, да будет мне позволено называть его впредь, как выше уже приведено, формальным,—или еще лучше критическим идеализмом, в отличие от догматического идеализма Беркли и скептического—Картезия.

Далее в обсуждении этой книги я не нахожу ничего замечательного. Автор (рецензии) судит обо всем en gros,—манера, выбранная умно, так как при этом не выдаешь своего собственного знания или незнания. Одно единственное пространное суждение en détail, если бы оно, как и следует, касалось главного вопроса, открыло бы может быть мое заблуждение, а может быть также и меру понимания рецензента в этого рода исследованиях. Недурно придумана также и следующая уловка: чтобы заранее опять охо-

не только не была разрешена, но даже не была и поставлена. А с этим падает весь мечтательный идеализм, который всегда (как можно видеть уже из Платона) заключал из наших познаний а priori (даже из геометрических) о другом, кроме чувственного, именно об интеллектуальном созерцании, так как не могли никак себе представить, чтобы можно было посредством чувств созерцать а priori.

ту к чтению самой книги у таких читателей, которые привыкли составлять себе понятие о книгах только по газетным известиям,—пересказать, не переводя духа, одно за другим, множество таких положений, которые вне связи с их доказательствами и объяснениями (особенно же при их антиподном отношении ко всякой школьной метафизике) необходимо должны казаться бессмысленными; довести таким образом терпение читателей до крайности и затем, познакомивши меня с глубокомысленным положением, что постоянная видимость есть истина, закончить таким жестким, но отеческим наставлением: к чему же тут спор против общепринятого языка, к чему и откуда идеалистическое различие? Суждение, которое сводит под конец всю особенность моей книги (обвиненной сначала в метафизической ереси) к простому нововведению в терминологии, ясно доказывает, что мой притязательный судья ни в малейшей степени не понял ни меня, ни самого себя¹.

Между тем рецензент говорит как человек, знающий за собой важные и превосходные взгляды, кото-

¹ Рецензент большею частью сражается со своей собственной тенью. Когда я противопоставляю истинность опыта сновидению, то он вовсе не помышляет о том, что здесь речь идет только об известном *Somnio objective sumpto* (о сне, понятом в объективном смысле) вольфовой философии, т. е. только в формальном смысле, причем различие между состоянием сна и бодрствования вовсе не имеется, да в трансцендентальной философии и не может иметься в виду. Впрочем он называет мою дедукцию категорий и таблицу основоположений рассудка «общеизвестными основоположениями логики и онтологии, выраженными на идеалистический манер». Читателю нужно лишь справиться относительно этого в

рые он еще держит скрытыми; ибо по метафизической части мне за последнее время неизвестно ничего такого, что могло бы оправдывать подобный тон. Но он совсем не прав в том, что лишает мир своих открытий; ибо без сомнения со многими происходит то же, что и со мною, а именно, что при всем прекрасном, что уже с давних пор написано в этой области, они никак, однако, не могут найти, чтобы наука была этим подвинута вперед, хотя бы на палец. Заострять определения, снабжать хромы доказательства новыми костылями, пришивать к метафизическому кафтану новые лоскутья или давать ему измененный покрой,—этого можно еще найти довольно,—но этого мир не требует. Метафизическими утверждениями мир пресыщен; требуется возможность этой науки,—источники, из коих в ней может выводиться достоверность, и твердые критерии, чтобы различать диалектическую видимость чистого разума от истины. Рецензент должно быть обладает ключом ко всему этому, иначе он никогда бы не стал говорить таким высоким тоном.

Но я подозреваю, что такая научная потребность, быть может, никогда не приходила ему на мысль, ибо иначе он направил бы свое обсуждение на этот пункт, и даже неудачный опыт в столь важном деле внушил бы ему уважение. Если так, то мы опять можем быть добрыми друзьями. Пускай он углубляется сколько угодно в свою метафизику,—никто в этом не дол-

настоящих пролегоменах, чтобы убедиться, что нельзя было произнести более жалкого и даже исторически неверного суждения.

жен ему мешать; только о том, что лежит вне метафизики, об ее источнике в разуме он уже не может судить. А что мое подозрение не лишено основания, доказывается тем, что он ни одним словом не упоминает о возможности синтетического познания a priori, что составляло настоящую задачу, от разрешения коей вполне зависит судьба метафизики, к чему всецело сводилась и моя критика (так же как и эти пролегомены). Идеализм, на который он наткнулся, да и повис на нем, был принят в доктрину лишь как средство разрешить ту задачу (хотя она подтверждалась и другими основаниями), и тут рецензент должен был бы показать одно из двух: или что задача не имеет той важности, какую я ей придаю в критике (как и теперь в пролегоменах), или же она вовсе не разрешается моим понятием о явлениях, или может быть разрешена лучше другим способом; но об этом я не нахожу в рецензии ни слова. Итак, рецензент совсем ничего не понял в моем сочинении, а может быть также ничего и в духе и сущности самой метафизики, если только не допустить, — что я предпочел бы, — именно, что рецензентская поспешность, озадаченная трудностью преодоления столь многих препятствий, бросила невыгодную тень на подлежащее сочинение и сделала его неузнаваемым в его основных чертах.

Нужно еще очень много для того, чтобы ученая газета, как бы заботливо и удачно ни выбирались ее сотрудники, могла поддерживать свою вообще заслуженную репутацию так же и в области метафизики, как и в других областях. Другие науки и познания

имеют же свое мерило. Математика имеет его в самой себе, история и теология в светских или священных книгах, естествознание и медицина в математике и в опыте, юриспруденция в сводах законов, и даже предметы вкуса—в древних образцах. Но для той вещи, которая называется метафизикой, нужно еще найти масштаб (я сделал опыт определить как его, так и его употребление). Что же теперь делать, пока он не добыт, если все-таки нужно судить о сочинениях этого рода? Если они догматического рода, то относительно их можно поступать как угодно; здесь никто не будет долго величаться над другим,—сейчас же найдется кто-нибудь, кто оплатит ему тем же. Если же они критического рода и имеют в виду не другие сочинения, а самый разум, так что здесь нет уже принятого масштаба для суждения, а он еще только отыскивается, то, допуская возражения и порицания, нужно, однако, в основе быть сговорчивым, так как потребность тут общая, и отсутствие обязательного понимания делает неуместным судейски-решающий взгляд.

Но чтобы связать эту мою защиту с интересом философствующей публики, я предлагаю решающий опыт относительно способа, как все метафизические исследования должны быть направлены к их общей цели. Это то же самое, что делали математики, чтобы решить спорный вопрос о преимуществах их методов; а именно, я вызываю моего рецензента доказать по его способу, но непременно, как и следует, основаниями а priori какое-нибудь одно из утверждаемых им истинно метафизических, т. е. синтетических и априор-

ных положений, и во всяком случае одно из самых неизбежных, например, основоположение о постоянном пребывании субстанции; или о необходимом определении мировых событий их причиною. Если он этого не может (молчание же есть признание), то он должен допустить, что так как метафизика без аподиктической достоверности таких положений есть совершенное ничто, то прежде всего должна быть решена, в критике чистого разума, их возможность или невозможность; тем самым он обязывается или признать, что мои основоположения критики правильны, или доказать их негодность. Но так как я уже заранее вижу, что при всей беззаботности, с какою он доселе полагался на достоверность своих принципов, как скоро дело доходит до строгого испытания, он во всем объеме метафизики не найдет ни одного единственного основоположения, с которым бы он мог смело выступить, то я соглашаюсь на самое выгодное для него условие, какое только можно ожидать в споре, а именно я избавляю его от *opus probandi* и возлагаю оное на себя.

А именно он найдет в этих пролегоменах и в моей «Критике», на стр. 426—461¹ восемь положений², находящихся попарно в противоречии друг с другом, но каждое из них необходимо принадлежит к метафизике, которая должна или его принять, или опровергнуть (хотя нет между ними ни одного, которое бы в свое время не принималось каким-нибудь фило-

¹ Стр. 454—489 по 2-му изд. «Кр.».

² Тезы и антитезы четырех антиномий. Ср. выше, стр. 129.

софом). Итак, рецензент волен выбрать по желанию одно какое-нибудь из этих восьми положений и принять его без доказательства, от которого я его избавляю; но только одно (ибо трата времени для него так же мало полезна, как и для меня), и затем пускай он нападет на мое доказательство противоположного положения. Если я в состоянии его все-таки спасти и таким образом показать, что по принципам, обязательным для всякой догматической метафизики, может быть с одинаковою ясностью доказано обратное тому, что принято моим противником, то этим решено, что в метафизике есть какой-то родовой недостаток, которого нельзя объяснить, а еще менее устранить, не восходя к месту его происхождения, т. е. к самому разуму, так что моя критика или должна быть принята, или замещена другою, лучшею, и следовательно по меньшей мере ее должно изучить, в чем и заключается теперь единственное мое требование. Если же, напротив, я не могу спасти моего доказательства, то на стороне моего противника оказывается твердо установленным одно синтетическое положение, а *propter* выведенное из догматических принципов, значит мое обвинение обыкновенной метафизики было несправедливо, и я обязуюсь признать правильным его порицание моей критики (хоть это далеко еще не есть необходимое следствие). Но при этом, думается мне, ему нужно было бы оставить инкогнито, так как иначе может случиться,—и я не вижу, как этого избежать,—что вместо одной задачи я буду почтен или осажден множеством таковых со стороны анонимных и однако непризванных противников.

**ПРОЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ КРИТИКИ,
ЗА КОТОРЫМ МОЖЕТ СЛЕДОВАТЬ СУЖДЕНИЕ**

Я обязан почтенной публике и за то довольно продолжительное молчание, которым она почтила мою «Критику»; ибо это показывает все-таки отсрочку суждения и, следовательно, некоторое предположение, что в сочинении, покидающем все обычные пути и пролагающем новый, в котором не сразу можно найти, однако может быть заключается что-нибудь такое, что может сообщить новую жизнь и плодотворность важной, но ныне замершей отрасли человеческих познаний: отсюда осторожность, как бы не сломить и не разрушить поспешным осуждением еще нежной прививки. Именно только теперь встречаю я в Готской ученой газете образчик такого запоздалого по указанным причинам суждения, коего основательность (оставляя без внимания мою подозрительную в этом случае похвалу) всякий читатель сам усмотрит из понятного и неискаженного изложения одного отрывка, касающегося первых принципов моего сочинения.

Итак, ввиду невозможности обсудить сразу обширное здание в его целом по одному поверхностному взгляду, я предлагаю рассмотреть его по частям, начиная с фундамента, пользуясь при этом настоящими пролегоменами как общим абрисом, с которым можно по мере надобности сравнивать само сочинение. Если бы это предложение было основано только на той воображаемой важности, какую тщеславие обык-

новенно сообщает всякому своему произведению,— то его следовало бы отклонить с досадою. Но дело в том, что вся умозрительная философия дошла до такого положения, что грозит совсем исчезнуть, хотя разум человеческий держится за нее с неистребимою склонностью, которая лишь вследствие непрерывных разочарований старается теперь, хотя и напрасно, превратиться в равнодушие.

В наш мыслящий век нельзя предположить, чтобы не нашлось много заслуженных мужей, готовых воспользоваться всяким хорошим поводом поработать в общем интересе прогрессивно просвещающегося разума, если только является какая-нибудь надежда достигнуть чрез это цели. Математика, естествознание, законы, искусства, даже мораль и т. д. не наполняют души до конца; все еще остается в ней место, намеченное для чистого и умозрительного разума, и пустота которого принуждает нас искать в искусственных пустяках, или же в мечтательстве, видимость занятия и серьезного содержания, а на самом деле лишь рассеяние, чтобы заглушить обременительное влечение разума, требующего согласно своему назначению чего-нибудь такого, что удовлетворяло бы его для него самого, а не подчиняло бы его другим намерениям и не проводило бы его в действие лишь в интересе склонностей. Поэтому я не без основания предполагаю, что рассуждение, занимающееся только этим объемом сущего для себя разума, имеет—поскольку именно здесь должны сойтись и соединиться в одно целое все другие знания и даже цели—большую привлекательность для всякого, кто только про-

бывал расширить таким образом свои понятия, и я даже могу сказать, что эта привлекательность больше, чем во всяком другом теоретическом знании, и едва ли какое-нибудь другое променяют на это.

Предлагаю же я для плана и путеводной нити исследования эти пролегомены, а не самое сочинение, — потому, что сим последним хотя я еще и теперь доволен, что касается содержания, порядка, дидактических приемов и той заботливости, с какою я предварительно взвешивал и испытывал каждое положение (ибо, не говоря о целом сочинении, мне требовались иногда целые годы, чтобы вполне удовлетвориться каким-нибудь одним положением со стороны его источников), но изложением моим в некоторых отделах элементарного учения, например, в дедукции рассудочных понятий, или в паралогизмах чистого разума, я не совсем доволен, ибо некоторая излишняя пространность мешает здесь ясности; вместо этих отделов критики можно принять в основу испытания то, что говорится о них здесь в пролегоменах.

Немцы славятся тем, что превосходят все другие народы во всем том, для чего требуется постоянство и неутомимое прилежание. Если это мнение основательно, то вот подходящий случай подтвердить его, доводя до конца такое дело, в счастливом исходе коего едва ли можно сомневаться, в котором одинаково заинтересованы все мыслящие люди и которое, однако, до сих пор не удавалось; и это тем важнее, что наука, о которой идет речь, такого особого рода, что она может быть зараз приведена в совершенную свою полноту и в такое *окончательное* состояние, что ее уже

нельзя будет ни в малейшей мере двигать дальше. умножать или даже изменять позднейшими открытиями (если не считать украшения ее посредством большей ясности, или же прикладной пользы в разных отношениях),—преимущество, которого никакая другая наука не имеет и иметь не может, ибо ни одна не связана с такою вполне изолированной, от других не зависящею и с ними не смешанною познавательною способностью. Этому моему приглашению, кажется, благоприятствует и настоящий момент, так как теперь в Германии почти не знают, чем бы, кроме так называемых полезных наук, заняться так, чтобы это не было простой игрой, а также и делом, достигающим прочной цели.

Придумать способы, как бы соединить старания ученых для такой цели,—я должен предоставить другим. Между тем я не думаю требовать или надеяться от кого-нибудь простого последования моим положениям; пусть будут, напротив, нападения, повторения, ограничения, или же, с другой стороны, подтверждение, дополнение и расширение; если только дело будет основательно исследовано, оно неминуемо приведет к созданию доктрины, хотя бы и не моей,—как завещания потомкам, за которое они будут иметь причины быть благодарными.

Здесь было бы слишком долго показывать, какого рода метафизики можно было бы ожидать вследствие критики (буде принципы сей последней правильны), так как эта метафизика, лишенная фальшивых перьев, вовсе не станет от этого скудною и малою фигурой, а, напротив, в других отношениях может явиться

богатою и в приличном убранстве; но другие великие пользы, вытекающие из такой реформы, сразу бросаются в глаза. Уже и обыкновенная метафизика была полезна тем, что отыскивала элементарные понятия рассудка, чтобы уяснить их расчленением и определить объяснениями. Чрез это она становилась образовательным средством для разума, куда бы он потом ни обращался; но вот и все хорошее, что она делала. Ибо эту свою заслугу она снова упраздняла тем, что благоприятствовала самомнению—посредством рискованных утверждений,—софистике—посредством тонких уверток и прикрас,—поверхностности—через легкий способ отделяться маленьким запасом школьной мудрости от труднейших задач,—и эта поверхностность тем соблазнительнее, что она может по выбору пользоваться и научным языком и популярным изложением, становясь чрез это всем для всех, а на деле просто ничем. Критика же, напротив, сообщает нашему суждению масштаб, чтобы с достоверностью различать знание от его призрака, и полное применение критики в метафизике обосновывает такой образ мыслей, который распространяет потом свое благодетельное влияние и на всякое другое употребление разума и впервые внушает истинный философский дух. Но также нельзя дешево оценить и этой услуги, которую критика оказывает теологии, делая ее независимой от суда догматического умозрения и тем самым вполне обеспечивая ее от всех нападений со стороны таких противников. Ибо обыкновенная метафизика, хотя и обещала теологии большую подмогу, не могла, однако, впоследствии исполнить это-

го обещания, да, сверх того, чрез свой союз с умозрительною догматикой сделала только то, что вооружила врагов против себя самой. Мечтательство, которое в просвещенный век может выступить лишь прячась за какую-нибудь школьную метафизику, под защитой которой оно осмеливается, так сказать, разумно безумствовать, — изгоняется критической философией из этого своего последнего убежища, да сверх всего этого, разве не важно для учителя метафизики быть в состоянии сказать при всеобщем одобрении, что то, что он преподает, есть наконец тоже *наука*, приносящая обществу действительную пользу?

ОБЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ К ПРЕДМЕТНОМУ УКАЗАТЕЛЮ «ПРОЛЕГОМЕНОВ» КАНТА¹

Составленный предметный указатель содержит все важнейшие термины, встречающиеся в тексте «Пролегоменов». Так как «Пролегомены» всюду предполагают первое издание «Критики чистого разума» и составляют как бы переход ко второму ее изданию, то для каждого термина текста «Пролегоменов» указаны по возможности все соответствующие термины обоих изданий «Критики чистого разума». При указании страниц «Критики чистого разума», соблюдалось следующее основное правило: простая цифра, например 346, означает страницу «Критики чистого разума» по *второму* изданию (боковые цифры на полях *русского перевода Лосского*), если же перед какой-либо цифрой стоит: Кр. А, например Кр. А 120, то это значит, что указывается стр. 120 «Критики чистого разума» по *первому* изданию (также боковые цифры *русского перевода Лосского*, но напечатанные мелким шрифтом). При составлении настоящего предметного указателя, кроме Sach-Register, изд. «Пролегоменов» и «Критики чистого разума» К. Форлендера, были использованы также: *R. Eisler, Kant-Lexikon*, Берлин 1929—1930 и *G. S. A. Mellin, Marginalien-und Register zu Kants «Kritik der Erkenntnisvermögen»*, Züllichau 1794—1795—Neuherausgegeben von Dr. L. Goldschmidt, Gotha 1900.

¹ Именной и предметный указатель, а также сверка перевода Вл. С. Соловьева с подлинным текстом Канта по изданию Прусской акад. наук исполнены Б. А. Фохтом.

ОБЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ СОКРАЩЕНИЙ

Сл.—следующая страница; напр. 25 сл. означает, что надо смотреть 25 страницу и следующую за ней.

Кр.—«Критика чистого разума» по 2-му изданию *в русском переводе Лосского*.

Кр. А—«Критика чистого разума» по 1-му изданию *в русском переводе Лосского*.

Прим.—примечание; например 25 прим. означает страница 25 с примечанием к ней.

Пред.—предисловие.

Изд.—издание.

= выражает тождество или совпадение терминов.

Напр.—например.

особ.—особенно.

стр.—страница.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН К ТЕКСТУ «ПРОЛЕГОМЕНОВ» КАНТА

1. АРИСТОТЕЛЬ (384—322 до нашей эры)—величайший философ древности. Основатель логики, в метафизике—представитель дуализма. См. — «Пролегомены», стр. 208, 278—Кр. Пред. ко 2-му изд. VIII, 105, 107, 324, 370, 382 и 882, где Аристотель характеризуется как «глава эмпириков».

2. БАУМГАРТЕН, Александр Готлиб (1714—1762)—самостоятельный последователь Вольфа, основатель философской эстетики в Германии. Кант считал его самым выдающимся из современных ему метафизиков и учебники Б., особенно его ровно в 1 000 параграфах изложенную метафизику, полагал в качестве компендиума в основу своих лекций. См. — «Пролегомены», стр. 130, 212 прим.—Кр. 35 прим., где Б. характеризуется как «превосходный аналитик».

3. БЕРКЛЕЙ, Георг Джордж (1685—1753)—английский философ, главный представитель субъективного идеализма в XVIII в. Кант и в «Пролегоменах» и в предисловии ко 2-му изд. «Критики чистого разума» (XXXIX сл.) и в «Опровержениях идеализма» (2-е изд. «Критика чистого разума», стр. 274 сл.), опровергая идеализм, имеет главным образом в виду именно идеализм Берклея, который он характеризует как грезящий или мечтательный идеализм. Главное сочинение Берклея: «Трактат о началах человеческого познания» (русский перевод под ред. Дебольского); см. — «Пролегомены», стр. 163, 287—289.—Кр. стр. 71, 274 сл.

4. БИТТИ, Джеймс (1735—1803)—профессор этики в Эдинбурге, представитель философии здравого смысла. На него ссылается Кант как на противника Юма (см.— «Пролегомены», стр. 110, 112).

5. ВЕРГИЛИЙ или ВИРГИЛИЙ, МАРОН (70—19 до н. э.)—величайший римский поэт, ученик эпикурейца Сирона, последователь стоической философии, оказавшей, наряду с эпикурейской философией, своим учением о природе, особенно о мировом эфире, значительное влияние на Канта, превосходно знавшего Вергилия (см.— «Пролегомены», стр. 118).

6. ВОЛЬФ, Христиан (1679—1754)—систематизатор философии немецкого просвещения, представлявшего собой по существу лишь популярное изложение некоторых основных идей философии Лейбница в духе довольно поверхностного рационализма. Вольф был очень высоко ценим Кантом в качестве «величайшего из догматических философов», ставшего истинным родоначальником «до сих пор еще не угасшего в Германии духа основательности», см.—«Пролегомены», 290 прим.; Кр. Пред. ко 2-му изд. ХХХVI сл. 67, §29, 864, 884 («знаменитый Вольф»).

7. ГОРАЦИЙ, Флакк (65—8 до н. э.)—великий римский поэт эпохи Августа, последователь эпикурейской философии, оказавший, как и Вергилий, значительное влияние на мировоззрение Канта (см.—«Пролегомены» стр. 108, прим. 136).

8. ДЕКАРТ, Рене (1596—1650)—основатель новой философии. Представитель и защитник математически-механического объяснения природы, творец новой механической (коперниканской) космологии и корпускулярной теории материи—родоначальник априоризма в теории познания нового времени. В метафизическом учении о субстанции—сторонник резкого дуализма. Первый из философов нового времени, поставивший разработку проблемы метода философии в основу всех ее построений и именно этим оказавший на Канта значительное влияние (см.—«Пролегомены», стр. 163, 229 сл., 289.—Кр. 274 сл. 405, 422, прим., 630.—Кр. А 367, 356).

9. ЗЕГНЕР (1704—1777)—математик, современник Канта,

автор сочинений «Основные начала математики», 2-е изд. 1773 г. (см.—«Пролегомены», стр. 124.—Кр. 15).

10. КРУЗИЙ, Христиан Альберт (1715—1775)—профессор философии и теологии в Лейпциге. Среди противников вольфовской философии—представитель реалистического иррационализма и индивидуализма, стремившийся примирить в философии принцип разума с принципом интуиции и откровения. На Канта Крузий оказал значительное влияние главным образом своей критикой вольфовской формулировки принципа достаточного основания, который он более точно стал называть *принципом определяющего основания*. Кант с большим признанием упоминает о Крузии, как в своих докритических сочинениях, так и в «Пролегоменах» (см. стр. 203 прим.).

11. ЛЕЙБНИЦ, Готфрид Вильгельм (1646—1716)—один из величайших немецких философов. Наиболее сильное влияние на Канта имела монадология Лейбница как непосредственно, так особенно через Вольфа и его последователей. Влияние Л. на Канта можно проследить (решительно) во всех сочинениях¹ последнего, начиная от «Мыслей об оценке живых сил» 1746 г. до изданного полностью лишь в 20-х годах XX в. его *Opus postumum*—более 3 000 стр. (см. «Пролегомены», стр. 108, а также Кр. 61, 293, 320—323, 326—332, 336, 470, 630, 632, 696; ученики и последователи Лейбница (монадисты) 329, 459, 467 сл., 822, и особенно сочинения Канта от 1793 г. «Об успехах метафизики со времени Лейбница и Вольфа» (русский перевод Лосского 1910).

12. ЛОКК, Джон (1632—1704)—самый выдающийся после Бэкона представитель английского философского эмпиризма. В своем главном сочинении «Опыт о человеческом уме» он исходит из материалистического понимания чувств как исходного принципа познания. В дальнейшем развитии своего эмпирического учения о сознании он приходит однако к идеализму. На Канта Л. оказал косвенное влияние через Юма, главным образом своим учением о происхождении человеческого познания, своей «физиологией человеческого ума», как Кант назвал его учение (см.—«Пролегомены», стр. 108, 130, 157.—

Кр. Пред. к 1-му изд. III, кроме того 119, 127 сл., 327, 882).

13. МЕНДЕЛЬСОН, Моисей (1729—1786)—выдающийся представитель немецкого просвещения, преимущественно в области религиозных и этических проблем, горячий защитник терпимости и свободы совести. На Канта М. оказал известное влияние своей новой формулировкой онтологического доказательства бытия божия, а также новым способом доказательства бессмертия души из понятия о ней как о мыслящем существе, которое по самому существу своей природы не может быть уничтожено ни сразу, ни постепенно (см. «Пролегомены», стр. 116 и соответствующие места Кр., особ. стр. 413, ср. также Кр. 415 сл. прим.).

14. ОСВАЛЬД, Джеймс (шотландский ученый), умер в 1793 г., представитель философии здравого смысла, противник Юма (см.—«Пролегомены», стр. 110).

15. ПЛАТНЕР, Эрнест (1741—1818)—профессор философии в Лейпциге, лейбницианец (см.—«Пролегомены», стр. 247, прим.).

16. ПЛАТОН (Аристокл) 427—347 до н. э.—один из величайших философов древности, представитель объективного идеализма. П. оказал глубокое влияние на всю философскую концепцию Канта, особенно своим учением об идеях и интеллектуальном созерцании (см.—«Пролегомены», стр. 289 прим.—Кр. 9, 370—375, 499 сл., 530, 596 сл., 881 сл.); «самый выдающийся представитель интеллектуализма», 881; «глава ноологистов», 882.

17. ПРИСТЛИ, Жозеф (1733—1804)—английский философ, ученик Гертли, представитель механического материализма (см.—«Пролегомены», стр. 110.—Кр. 773).

18. РИД, Томас (1710—1796)—главный представитель и идеолог философии здравого смысла (см.—«Пролегомены», стр. 110).

19. ЮМ, Давид (1711—1776)—представитель английского философского эмпиризма и скептицизма. Свое по существу чисто психологическое учение о природе человека Юм полагает в основание всех наук, включая сюда и такие чисто теорети-

ческие области знания, как логика, математика и естествознание. Всякое познание, по учению Ю., лишь *вероятно*, и все вообще законы природы, как в частности и закон причинности, имеют лишь условное значение, представляя собой простой результат привычки; и хотя дают, правда, возможность практически ожидать наступления тех или иных событий, но не годны для научного объяснения. Влияние этой, по своей тенденции и результатам, явно скептической точки зрения на Канта было очень велико и происходило повторно и все усиливалось в разные периоды его философского развития (см.—«Пролегомены», стр. 108—116, 126, 130, 138 сл., 189, 192, 193—194, 251, 259, 262, 263 сл., 265.—Кр. 5, 19, 127 сл., 773, 774, 788, 792—795, 884).

20. ЭВКЛИД (315—285 до н. э.)—великий математик древности, основатель школы математики в Александрии, автор знаменитого сочинения «Элементы геометрии». Кант ссылается на это сочинение, как содержащее в себе образец достоверного научного знания (см.—«Пролегомены», стр. 131, 287).

21. ЭЛЕАТЫ — представители так называемой элейской школы философии VI—V вв. до нашей эры (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс). Принцип этой, в основном идеалистической, философии есть утверждение *тождества мышления и бытия*, а ее основное содержание—учение о ЕДИНОМ как о не изменяющемся, не возникающем и не погибающем БЫТИИ всего космического целого (см.—«Пролегомены», стр. 288).

Б. Ф.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

АГРЕГАТ (простое накопление) восприятий в отличие от *опыта*, сообщающего эмпирическим суждениям «общезначимость» посредством *единства* (Einheit), вносимого в них рассудком, стр. 189.—Кр. 89, 204, 212, 217, 380, 607; в противоположность к системе 673, 860;—к ряду 439, 441, 446 сл., 457, 552.

АКЦИДЕНЦИИ (т. е. принадлежности) некоторой субстанции, ее определения, то, что связано с ее существованием, составляет конкретизирующие ее черты или особенности, 187, 224 сл., 278.—Кр. 227, 229, 230 и по поводу внутренних и внешних а. 183, 321, 339, а также 441, 466, 468 и Кр. А 349—351.

АКСИОМЫ математики 125—129, 177; А. созерцания 179.—Кр. 760, ср. 286, 356; интуитивный характер математических а. 751, ср. 760—762, а также 536, 545, 753 и особ. 200, 202—207 и 761 «О принципе аксиом созерцания».

АЛХИМИЯ, стр. 274.

АНАЛОГИИ опыта—особый вид всеобщих основоположений естествознания, соответствующих так называемым категориям отношения 179, 188 сл., 222; познание по а. 262 и особ. прим. к 262, допускаемое также в эмпирических науках 279.—Кр. 218—265, 273, Кр. А 176 сл. и для познания аналогии Кр. 818; об умозаключениях по а., ср. также 693, 702 сл., 724, 726, 728.

АНАЛИТИКА как часть логики, противопологаемая диалектике, как логика *истины*—логике *видимости* 136—137 прим., 196—199, ср. 221.—Кр. 89, где а. (трансцендентальная) определяется как расчленение всего нашего познания а priori на элементы чистого рассудочного познания, а также Кр. 89—349, 87, 170, 90, 169—349, 169—176, ср. 824 и Кр. А 348—349, 357 (ср. также Пред. к 1-му изд. X. и Кр. 84, 87, 346, 428, 509, 666, 692, 816).

АНАЛИТИЧЕСКИЙ метод в противоположность *синтетическому*, стр. 117 сл., 135 сл., 136 прим., 141 сл., 272, 278,—Кр. 17, ср. 746, 749, 764, Кр. А 398.

АНАЛИТИЧЕСКИЕ положения (суждения)=разъясняющие 120—127, служат «для цепи метода», т. е. для осуществления последовательного ряда умозаключений 125—128, ср. вообще §§ 1—3, стр. 119—131; ватем также 165, 181; а. познание... 202—Кр. 10—19, особ. 11 и 314 и в отношении метода 16—17 и Кр. А 398; о верховном основоположении всех а. суждений см. особ. Кр. 189—193.

АНТРОПОЛОГИЯ 269.—Кр. 578, 869, 877.

АНТРОПОМОРФИЗМ 261, 264 сл., догматический и символический, стр. 261, объективный 263.—Кр. в представлении высочайшего существа 720, 725, ср. 668; более утонченный а. 728.

АНТИНОМИЯ ЧИСТОГО РАЗУМА 162, 220, ср. § 46, стр. 224—226, 294 прим. обоснованность а. в самой природе человеческого разума 230—235, ее особая важность и неотвратимость 235 прим.; математические а. 235—237, из них первая 235, вторая 237—240, динамические а. 238 сл., из них третья а. 238—245, четвертая а. 244.—Кр. 398, 434, также 432 и особ. 535, 586 и 595, ср. также 449, 514, 534, 556, 563, 571, 586, 701, 713, 723, 772 и 832.

АНТИЦИПАЦИИ (предварения) восприятия; смысл этого основоположения и его отношение к естествознанию 179, 184—186, ср. Кр. особ. 207 и сл., а также 264, 303 и 790.

A POSTERIORI—то, что имеет эмпирическое происхождение; почерпается из опыта; обладает лишь эмпирической

достоверностью; не пригодно для познания вещей в себе 122, 135, 145, 161 прим. 180—181, о взаимоотношении а posteriori и а priori см. стр. 183 прим.—Кр. особ. 1, 871, 2, 3, 269, 748, 875, 60, 951, ср. 64, 75, 270, 748.

АПЕРЦЕПЦИЯ, необходимая 201, 225 прим.—Кр. апперцепция: 1) как сознание нашего собственного «я» (самосознание) 68, 127 прим.—Кр. А. 117 прим.; чистая или первоначальная а. Кр. А. 116; в смысле порождающего принципа для «я мысля» 132, ср. 131 сл., 138, 142, 345; Кр. А. 111 и 113 и сл.; идентичная Кр. А. 365, называемая также трансцендентальной в противоположность эмпирической Кр. А. 107 (ср. Кр. 2-е изд. 132); ее условия—283; ее единство, см. термин «единство»; общность а.—261; синтез а.—160, 611 прим. кульминационный (высший) пункт философии 133 прим.; 2) в смысле способности сознания Кр. А. 117 прим.; как коренная способность познания Кр. А. 114; как принцип синтетического единства многообразного Кр. А. 117, 124; как условие возможности категорий Кр. А. 401, 403; как принцип самопознания 574; чистая апперцепция—«я» Кр. А. 400.

А PRIORI—первоначальный, проистекающий из чистого рассудка или разума 120, и сл. по сравнению с Локком—130, предшествующий всякому опыту в смысле: независимый от него, 145, а также составляющий условие или принцип возможности опыта 202, ср. 286 прим. а также 288, прим 134, 138; синтетическое познание 138.—Кр. особ. 2, 41, 3, 117, 198, 269 и Пред. ко 2-му изд. XXIII, 241, а также 3, 5; признаки а priori 3 сл., 64, 851; ср. Пред. к 1-му изд. IX и 101, а также 273, 279, в смысле «конструирования» 741, 742, 744, 748, 750, 757 и сл. Пред. ко 2-му изд. XII и 221, 271; «основание а priori». Кр. А. 151, ср. 104; кроме того созерцания а priori. 8, 34 и сл.; условия, понятия—Пред. к 2-му изд. XVIII, 18, 23, 28; разъяснения и основоположения 5 и во многих других местах; принципы—Пред. ко 2-му изд. XXXV; положения—4; суждения—4 сл., 11 сл.; представления напр. 29, 38; а priori в смысле чистоты 41, 60; по форме—120, 125; соответственно идеям—862; в отличие от чистоты 3; моральное а priori 869.

АРИФМЕТИКА 124, 148, 279.—Кр. 15 сл., 205, 299, 764, 745, 762, ср. также 752, 748, 182, 111, 205, 104, 748; Кр. А. 102 сл.

АССОЦИАЦИЯ представлений 109.—Кр. 127, 140, 142, 152, 794 и 811. Кр. А. 121 сл., также 112, 115, 121; а. при посредстве силы воображения 794 сл.

АСТРОЛОГИЯ 274.

АСТРОНОМИЯ 274, физическая 205.—Кр. 313, ср. также 260, 277 сл.

Б

ВАТНОС глубина (Tiefe) Плодотворная глубина (точнее почва) опыта 283.

БОГ в смысле высшего существа 131, как совокупность всего возможного 219, ср. 219 прим. 240 прим. как идея 246 сл. ср. 253, 257, 258—260 сл.; деистическое понятие о б. (см. деизм); созерцание и рассудок б. 259; его воля 259 сл.; бог и мир 261 сл.—Кр. бог как причина мира 229, 491, 650, 653, 656, 659, 713 и сл. 728; как первосущество 72, 394, 487, 494 сл., 498, 606 сл., 612, 646, 649, 655 сл.; как верховное условие всего мыслимого и как существо всех существ 391, 393, 398, 606 сл.; как абсолютно необходимое существо 480—489, 509, 516 сл. 587—593, 595, 613, 620 сл. 622, 631 сл. 707, 821; как создатель мира (Welturheber), обладающий разумом и волей 112; как верховное и безусловное начало 652, 657, 660, 725 сл.; создавшее нас 167; как архитектор мира 655; как высочайшее существо 606, 615, 617; как первооснова 669; как верховный творческий разум (Intelligentia) 700, 706; отличный от мира 669; правитель мира 846; как наисовершеннейшее существо 607 сл., 651, 701, 728; как наиреальнейшее существо 611 прим, 624, особ. 633 сл. 647, 653 сл.; вседовлеющее существо 655 сл., 714; как бесконечное и всемогущее существо 623; как трансцендентальный идеал 599 и 604; о мнимых доказательствах бытия божия см. соответствующий отдел Кр. 611—670.

БЕСКОНЕЧНОСТЬ пространства и времени 232 сл. 236.—Кр. 1) математическое понятие б. 460 прим.; 2) трансцен-

дентальное понятие б. 460, 39, 459, сл. б. мира 515, времени 47, ср. также 530—533, 548, 549 прим.; прогресс в б. 538—539, ср. 439 сл.; регресс в б. 540, 543, 546—549, 551 сл. 713, 542 сл. ср. 526—536 (заданность регресса в б.); б. прогресс синтеза 438 сл. 514, 533.

В

ВЕЛИЧИНА, понятие ее коренится в рассудке 177, ср. 178, 183, 187, 238 сл.—Кр. в смысле количества (Quantitat) 115, 302 прим.; определенной в. или множества (Quantum) 203; категория в. как синтеза, однородного в созерцании 162, ср. 115, 201, 288, 293, 302 прим. 558; ее схема есть число 182, ср. 184; в котором (числе)—понятие в. получает свой подлинный смысл 299, ср. 221, 300, 762; абсолютная в. 460; непрерывная в. 212, 271; экстенсивная в. 203; текущая 211; интенсивная 207, 211, 208, 210,; математическая 743 сл.; бесконечная в. 458; в. существования—длительности 226.

ВЕРА, разумная 139 сл., 282.—Кр. 850 сл. 852, 853 сл., 855; моральная или разумная в. 856; язык веры 722 сл., ср. 652; отрицательная в. 658; как противоположность знанию.—Пред. ко 2-му изд. ХХХ, ср. 498.

ВЕРОЯТНОСТЬ не подобает метафизике 279, ср. по противоположности достоверность математики 147, а также 279—282. Кр. в. в смысле недостаточными основаниями подкрепляемой истины 349, недопустимой в суждениях чистого разума 803.

ВЕЩЬ В СЕБЕ (в противоположность явлениям) 146 сл., 159 сл., ср. 187 сл., также 222—225, 228—231, 233; не подчиняется условиям времени 222, 242, 244 сл.;—Кр. вещь в себе как предмет вообще. Пред. к 8-му изд. ХХ, ХХVI, ХХVIII. Кроме того 42—45, 49—72, 114, 164, 178, 182, 186, 188, 206, 207, 223, 229, 233 и сл. 251, 274; Кр. А. 248, 254, 305 прим. (по 1-му изд.); далее 306—315, 320, 323, 326 сл.; мы не имеем о ней никакого понятия 329 и сл.; не знаем о ней ничего и не имеем надобности знать о ней что-либо 323—333; также 335 сл., 358, 411, 422, 428, 429 сл., 526; 532, 534, 543 сл., 549 с прим., 553, 563 сл. 587, 604, 702, 768 сл. 814; Кр. А. 101, 128

сл., а также Кр. А. 357, 360; в смысле трансцендентального объекта 366, 405; вещь вообще 51 сл., 300, прим. 328, 391, 590, 747 сл. (ср. явление, предмет, ноумен).

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ (общность) как категория 179, как основоположение 185 сл. 190—191.—Кр. 1) в логическом смысле в. есть категория, выводимая из разделительного суждения 106, 108, 111 сл.; в. без внешнего созерцания невозможно 292 сл., 302; ее схема 183 сл.; 2) пространственное в. (*communio spatii*) 260; 3) реальное или динамическое в. 261 сл. (*commercium*). Основоположение в. 256—262, ср. 264, 265 прим., 269, 302. В смысле в. души и тела 427 сл., 802 сл., 806 сл.; Кр. А. 356 сл., Кр. А. 384 сл. Ср. Кр. А. 390—392, 393; идея взаимного общения разумных существ в некотором мистическом теле (*corpus mysticum*) 836; в. субстанций—см. субстанция.

ВИДИМОСТЬ, ее различие от явления 158—164; в. трансцендентальная 162; в. диалектическая 216—220, ср. 228—229, 234, 245, 246, 273, 291.—Кр. 1) эмпирическая видимость, напр. оптическая 531 сл., 354, ср. Кр. А. 396; чувственная в. 787; 2) логическая в. 353 сл.; 3) трансцендентальная в. 352 сл., называемая также диалектической в. Кр. А. 396; эта видимость естественна и неизбежна 355, 670, 732, Кр. А. 396; ср. 449 сл., а также 86, 98, 426, 731 сл. 791. Логика видимости есть диалектика 86, ср. 170, 349 сл. коренится всецело только в суждении 350, поэтому не есть явление 69—71, 349 сл.; океан в. (призраков) 295 и Кр. А. 396; в. антиномий 544; прекрасная в. 776 (ср. диалектика).

ВОЗМОЖНОСТЬ 179, 186; совокупность всех в. 219 прим.; в. опыта—см. опыт; в. природы 209 сл.—Кр. в целом ряде мест Кант различает в. логическую (т. е. аналитическую или формальную Кр. А. 127) от реальной или трансцендентальной в. вещи. см. особ. Пред. ко 2-му изд. XXVI прим., 302 с прим., 624 прим., 638, ср. 308 и 816: 1) логическая в. понятия 302, ср. 624 прим.; она не объективна 101; имеет внутренний характер 625 с прим.; 2) реальная (трансцендентальная) в. вещи через посредство схемы 184, ср. 265, 286, ср. Пред. ко 2-му изд. XXVI прим., 267—272, также 282—286, 287 прим., 302, 308,

609, 624 прим., 638, 798, 815 сл.; абсолютная в. 284 сл., 381 сл.; внутренняя в. 381 сл.; 625, 654, 712, 770, 844, Кр. А. 370; вся сфера возможного (*die gesammte Möglichkeit*) 599—611, в смысле сплошной определимости 611 прим.; ее отношение к действительности. 282—284, 287 прим., 627; категория в. 106, 111, 184, 265 сл., 442.

ВОСПРИЯТИЕ эмпирическое созерцание 148, 250; подведение в. под особые понятия чистого разума и их связь (синтез) в субъекте 171, 181 прим., 189, 192, а также 174—176, 181; в. относится только к области чувств 175, 186.—Кр. различные определения в. через установление его отношения к ощущению, представлению, действительности, эмпирическому сознанию, эмпирическому созерцанию, синтезу аппрегензии, к явлению и его материи; 1) 147; 2) Кр. А. 374; 3) Кр. А. 374; 4) 160, 207, 220; 5) 422 прим. 6) 184 ср. 272; 7) 162; 8) Кр. А. 120; 9) 521; 10) 223.—Связь в. (синтез их) в опыт 161, 218 сл., 233 сл.; в. как то, что единственно характеризует действительность 273, Кр. А. 373 сл.; в. как само действительное Кр. А. 375; его подчинение категориям 164, ср. 203 как определение апперцепции Кр. А. 368; своей предпосылкой в. имеет реальное явление 214; обыденное в. и его лишь сравнительная всеобщность 47 и 39 прим.; внутреннее и внешнее в. Кр. А. 107, 367 сл.; не отчетливые в. 772.

ВРЕМЯ (ср. пространство) 147 сл.; в качестве чистого созерцания основа математики 147 сл.; формальное условие чувственности 148—149; его дедукция 151; простая (чистая) форма чувственности 160 сл.; его идеальность 158—161; то, что предполагается всякой величиной и степенью 183 и 186 ср. 201; элементарное понятие чувственности 208; чистая форма явления 209; форма внутреннего чувства 228 сл.; бесконечное или имеющее границу? 232, ср. также 250—253, 256 сл., 288.—Кр. в. не понятие, а необходимое представление а priori 46 сл., ср. Кр. А. 373; форма созерцания 182, 305; чистая форма (чувственного) созерцания 47 сл. 55, 102 сл. 148, 182; Кр. А. 373; притом—внутреннего созерцания 49, 54, 163, Кр. А. 115, а также 362, 381; внутреннее созерцание а priori 48, ср. 162, чистое внутреннее созерцание Кр. А. 124; постоянная форма

внутреннего созерцания 224, 245; действительная форма 53; единственная Кр. А. 381; чувственная форма нашего созерцания Кр. А. 369; условие созерцания Кр. А. 411; само созерцание 56.—Оно не есть вещь в себе 49, ср. 567, но субъективное условие нашего созерцания 49, 51; относится к чувственности 148, 157 прим.; существует только в нас Кр. А. 373; условие возможности явлений 46, ср. 148; чувственного мира 408 сл.; изменений 480 прим.; необходимое условие опыта 66; форма явлений 482; формальное условие всех явлений вообще 50 сл., ср. 67 и Кр. А. 110; форма внутреннего чувства 49, 54 прим., 194, 292. Кр. А. 362; его формальное условие 177, 179, Кр. А. 99; условие многообразия во внутреннем чувстве 177, 427; форма чувственности 118; первоначальная форма чувственности 169, чистая чувственная форма 306; она обладает эмпирической реальностью 53 и трансцендентальной идеальностью 25—54, 70, 308, ср. Кр. А. 367 сл.; коррелят всякого существования явлений 226; совокупность всего бытия 300; чувственное условие а priori всякой непрерывности 256; условие возможности понятий механики 48 сл., ср. 55 сл.; существует только *одно* время 232, ср. 308, Кр. А. 110; оно течет 291; не имеет ничего пребывающего Кр. А. 381; не состоит из простых частей 468; изображается линией 154, 156; абсолютное в. не есть предмет восприятия 245, 262, 458—459.—Пустое в. 182, 214, 231, 247, 455, 459, 461, 548 сл.; чистое в. 347; антиномия в. 454 сл.; бесконечное в.—см. бесконечность; условное в. 560, 750 прим.; определения, или понятия в. суть схемы категорий 184 сл., ср. 177 сл., 220; порядок в. (следование) 232 сл., 248 сл., 562; ср. последовательность, следование 183 сл., 226, 332 сл., 247 сл., 528; совокупность в. 185; содержание в. 184; продолжительность в. 156; порядок в. 185, 245; временной ряд 184, 226, 244, 437 сл., 481 сл., 523, 572; места во в. 156, 243, 275; объем в. 226.—Кроме того Пред. ко 2-му изд. X прим., также 37, 46—58, 59—79, 119—121, 136 прим., 139 сл., 146—149, 156 сл., 158 прим., 160 прим., 162 сл., 181—183, 188, 191, 194 сл., 202 сл., 206 сл., 218 сл., 224 сл., 232 сл., 267 сл., 300 сл.; в. у Лейбница 323, 331, 518—525, 550.

ВСЕОБЩНОСТЬ (Allheit), категория—177 прим., 178—Кр. 106, 111, 114, также 379; как совокупность всех возможных предикатов 600 прим.

ВЫСШИЙ УМ (Intelligentia) 270.—Кр. 611 прим., 653, особенно 659, 660, 668 сл., 701, 715—720, 725—727, 827.

Г

ГЕОМЕТРИЯ, чистая 125 сл., 147, 160, 162, ее метод 149—152; г. на плоскости и г. сферическая 151 сл., ср. 279 сл., 284, 289.—Кр. Определение г. 40; г. как математика протяжения 204; ее возможности 41; чистая г. 16, ср. 120, 155 прим., 160 прим., 206 сл., 741 сл., 764 (см. также математика).

ГИПОТЕЗЫ 186, 246.—Кр. Основание объяснения чего-либо действительно данного 798, ср. 797—810; критерий г. 115; простая г. 818; дозволенная и недозволенная г. Пред. к 1-му изд. IX, 640, 798, 805, ср. 608, 855. Кр. А. 360; вспомогательная г. 115, 802, физическая г. 800, 802, ср. 216; сверхестественная г. 801 сл.; регулятивная г. 675; трансцендентальная г. 800, 804 сл. в качестве проблематического суждения 809 сл.; легковесные г. 711.

ГЛУБИНА, плодотворная г. опыта в смысле базы для исследования его основных принципов 286 (см. Bathos).

ГРАММАТИКА 207.

ГРАНИЦА (в противоположность пределу) 253 сл., 256, 260 сл., 266—268.—Кр. ср. пограничное понятие (ноумен) 310 сл.

Д

ДВИЖЕНИЕ, изменение, происходящее в телах 147—148; понятие д. 167; д. планет 159;—Кр. Д. как перемена места 48, 58, 67; в пространстве 291. ср. 277; как описывание пространства 155 прим.; как принадлежность (акциденция) материи 230; вопрос о его случайности 290 прим., 488; как действие субъекта 154; как первый двигатель 478; как простое явление или представление Кр. А. 385 сл.; д. планет и комет 690 сл.; движущие силы д. 67, 252, 492, 812 сл.; сообщение (передача) 17, 363 прим.; д. тел Кр. А. 352 сл.

ДЕДУКЦИЯ категорий (а также пространства и времени) как оправдание их объективной значимости 113, 150 сл., 196, 281, 290 прим. 298;—Кр. 116, 117, 121, 127 особ. 116—169 и Кр. А. 95—130, а также 154—159. Ср. Пред. к 1-му изд. X сл. и Пред. ко 2-му изд. XXXVIII, а также 228 и 509.

ДЕЙСТВИЕ (акт, поступок) 197; как момент следствия в понятии причинности 108 сл.; как акт бога 240 прим., а также 241 сл., ср. начало и свобода 240 прим.,—Кр. д. в смысле отношения субъекта причинности к его проявлениям 250, ср. 249; каузальность причины в природе 570 сл. (в явлениях); как выражение (феномен) обнаружения воли 826; практическое д. (поступок) 597, 830 сл.; первоначальное д. 572.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ какой-либо вещи (в противоположность логическому существу) 165, ср. 161 сл; в смысле категории 186.—Кр. 1) логическая д.=истине 101; 2) реальная (то, что действительно есть, т. е. связано с материальными условиями опыта) 266, ср. 521, 523. Кр. А. 376 и определено посредством рассудка 286; д. вещей вне меня 275—279, 282—286, 287 прим., 302, Кр. А. 373 сл.; характер д. 272; ее схема 184 [ср. термины: существование (Dasein), ощущение, возможность, реальность, восприятие].

ДЕЛИМОСТЬ, бесконечная 234—237.—Кр. д. пространства и времени—см. при этих терминах; динамическая=слиянию (Coalition) 416 прим.; д. материи 440, 446, 462, 515, 533, 541; бесконечная д. 440, 533 сл.; д. простой субстанции 416 прим.; антиномия д. 452, 471.

ДЕИЗМ 258 сл., 263, ср. по Кр. деист. 659, 661, также деистическое понятие о боге 703 и деистические утверждения 668.

ДИАЛЕКТИКА чистого разума 137 прим., 219 сл., 229 сл., 233—234, 249 сл.—Кр. логическая или формальная д. 85, логика видимости 86, 349, ср. 354, 390 отношение к Кр. разума 815, трансцендентальная д. 86, 88, 354, 390 как вторая часть трансцендентальной логики 349—372. Ср. Пред. ко 2-му изд. Кр. XXI прим. и XXXVIII, а также 170, 282 и 707; *естественная* д. разума. Пред. ко 2-му изд. Кр. XXXI, а также 354 и сл. и 510, 609, 723, 775; космологическая д. 518 сл. ее источники 366—782, ее конечная цель 697—730.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ или недоказуемые положения 222 сл.; искусство 273; мнимые (scheinbare) умозаключения 268 сл., употребление 246, попытки 255.—Кр. д. утверждения 471 и Кр. А. 403. Кроме того Кр. 559, искусство д. 634, видимости 731, 783, 791, 820 и Кр. А. 396 д. умозаключения 518, антагонизм 533 сл.

ДИНАМИЧЕСКИЕ основоположения 185—Кр. 199, 110, также 201 прим., 557 сл., 798 и особенно 201, 296, 692, ср. также 259 сл., 262, 332, 569, 581, 816, 581, наконец 280, 665, 331 и 446.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ искусство 273.—Кр. 634.

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ВИДИМОСТЬ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ умозаключения 268 сл.—Кр. 731, 783, 791, 820, Кр. А. 396; также 642, 648, и особ. 390, 396 сл. Кр. А. 382 сл., 402.

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ РАЗУМА 246 сл. Кр. 88 (сверхфизическое употребление разума); спекулятивное употребление р. 384, 424, 499, прим., 663, 699, 730, 764, 801, 805, 809, 822 сл., 832, 869; трансцендентное 809 и мировое употребление разума 726.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ попытки чистого разума 255. Ср. в Кр. д. притязания 637, 796.

ДИСКУРСИВНЫЙ (в противоположность интуитивному)—из чистых понятий 144—146, 166, 224 сл.—Кр. д. понятия 39, 47, ср. 467; познание 93, ср. 311 сл., 745, 750. д. форма мышления 170, 283; достоверность 201 основоположения 761; размышление 746; д. употребление разума 747; д. доказательство 763.

ДОГМАТИКА умозрительная 301.—Кр. д. трансцендентальная 500.

ДОГМАТИЧЕСКИЙ антропоморфизм 260—263; д. понятие 366; способ доказательства 278; д. мышление 194 сл. 200; д. вздор (Gewäsche) 274 сл.; основоположения (принципы) 295; д. идеализм 289 сл.; д. метафизика 276, 295; метод 186; о д. философах см. Пред., а также 123—129; дремота 230, ср.—112; сочинения 293; д. умозрение (спекуляция) 300, путь 233,—Кр. 7. Пред. ко 2-му изд. XXXV; в представлении высшего

существа 720, 725, ср. 668; более утонченный (subtilerer Anthropomorfismus) 728, а также особ. д. утверждения 424, 448, 474, 559, 770, 796, 769 и доказательство (из понятий) 228, 255, 263, 264, 424, 549 прим. 559, 812; д. иллюзия Кр. А. 395; д. образ мышления. Пред. ко 2-му изд. XXXVII, там же о д. философии. Ср. также пред. к 1-му изд. III.

ДОГМАТИЗМ 133, 265—266.—Кр. Пред. к. 1-му изд. IV и Пред. ко 2-му изд. XXX и XXXV; д. чистого разума 494; д. физикотеологии 718 сл.

Е

ЕДИНСТВО в смысле категории единства 178, 211 прим.; как синтетическое е. созерцания 180, ср. § 26, стр. 188 сл. или восприятий 170—173, 189, 192, 206; сознания сл. 258—260; мышления вообще 209; как коллективное е. опыта 216, 246; особого рода познания 248; предмета 171—174; построения (конструкция) 206; объектов 206; суждений 173—178 прим., 179; чистого рассудка 189; синтетическое, resp. систематическое е. употребления рассудка 248, 268, 272; е. умозрительного и практического употребления рассудка 271 ср. 268; математическое е. 124 сл.; регулятивное и конститутивное 249.—Кр. в смысле категории е. 106, 111, 114, 131 и Кр. А. 403 сл.; е. созерцания 143, 144 прим. 162, 166 прим., 308, 376 и Кр. А. 99, 105; апперцепции 140—142, 145 сл., 181, 185, 194, 197, 263, 407, 415 прим. 715, 812 и Кр. А. 105, 111 сл.; абсолютное е. = «я»; 419 и Кр. А. 401 сл.; аналитическое е. 133 с прим.; эмпирическое е. 140; необходимое е. 142, 144, 195, 220, Кр. А. 110; нумерическое (числовое) е. Кр. А. 107; объективное е. 139 и сл.; первоначальное синтетическое е. апперцепции 131—143, 148, 150 сл., 157, 161 сл., 169, 181, 194, 220, 256, 263 сл., 296, Кр. А. 116 сл. Синтетическое единство как высший пункт трансцендентальной философии 133 прим., ср. 135; как условие возможности е. созерцания 143, 144 прим.; как необходимое основание закономерности опыта Кр. А. 127, ср. Кр. А. 115 прим. и Кр. 127, сл. прим., 185; трансцендентальное е. 132, 139, 142, 195, 197, 220, и Кр. А. 108, 118; различие его от внутреннего чувства 153 сл.; единство ассоциаций Кр. А. 121; е. ус-

ловий всех предметов мышления вообще 391, 398; мышления вообще Кр. А. 405; возможности предметов вообще 433; субъективное условие всех представлений 432; е. понятий—логическое и всеобщее 224; качественное 114, 131; сообразное с разумом 671 сл.; Кр. А. 104; е. сознания (ср. апперцепция) 137 сл. 406, 411, 413; Кр. А. 107 сл., возможность сознания Кр. А. 129 сл.; е. лежащее в основе категорий 421; в основе всякого определения 427; е. эмпирическое 139 сл.; формальное Кр. А. 105; необходимое 195 прим., 109 сл.; е. объективное 138 сл.; субъективное 139 сл.; синтетическое 136 прим., 138, 364; трансцендентальное 195; первоначальное 140; е. мышления 122, 311, 314, 355, 710, 712; е. опыта 197, 218, 228 сл.; 229, 251, 263, 267, 282, 296, 475, 477, 522 сл., 610, 629, 708; е. возможного опыта 363 сл., 383, 450. Кр. А. 116, ср. эмпирически возможное е. 596, 702 сл.; коллективное 610; формальное Кр. А. 125; наибольшее возможное 706; регулятивное 611 прим.; синтетическое 203; е. эмпирического познания 223 сл. 378, 750, ср. также систематическое е. явлений 195 сл. 220, 241=е. опыта 281, 370 сл. 436, 646, Кр. А. 101, 105 сл.; е. в существовании явлений или природы 447, ср. Кр. А. 114; принцип наибольшего возможного е. 645, 646; е. родов 691, е. мысли Кр. А. 352 сл.; эмпирических законов 828; синтетическое е. многообразного 104, 105, 114, 130 сл., 134, 160, 162 сл., 182, 185, 197, 203, Кр. А. 105 сл., 109, 116 сл.; е. природы 263. Кр. А. 114, 125 сл., ср. систематическое е. личности 718, принципов 361 сл., пространства 162 и Кр. А. 107; высшей реальности 611 прим., 615; рефлексии 307, правила.—Кр. А. 105; самосознания 132, 139 сл., Кр. А. 111, 364; души 769, ср. моего (мыслящего) субъекта 491 и Кр. А. 362; е. субъекта 398, Кр. А. 352 сл., 365, 401; е. субстанции 678; мыслящей субстанции 718; е. синтеза см. «синтетическое единство»; е. системы 708, 861 сл.; е. рассудка 281, 363, 380, 383, 450; е. рассудочного познания 123, 673, 692; рассудочного употребления 136—139, 693; е. разума. Пред. к I-му изд. VII, 359, 363, 365, 383, 450, 503; чистое е. разума a priori 671—673 сл., 708; чисто гипотетическое е. 677, 689; без рассудка остающееся неопределенным 693; е. представлений Кр. А. 117

прим., 130, 353, 355, 398; синтетическое е. восприятий 748, Кр. А. 110; е. мирового целого 265 прим., 653 сл., 656, 707, ср. 843; целесообразное е. всех вещей и е. зиждителя мира 656; е. знания 866; е. определения времени 229, 231 сл., 262, ср. Кр. А. 107; е. целей (систематическое) 842 сл., 856, ср. 860; е. высших целей 826; е. важнейших целей 730; абсолютное е. 92, 398, 419, 471, 615, 656, 811, Кр. А. 99, 353, 355, 356, 401 сл.; е. аналитическое 105, 133, 133 прим.; архитектурническое 861; коллективное и дистрибутивное е. употребления разума 610 сл.; ср. Кр. А. 117 прим. и Кр. А. 353; динамическое е. 262; эмпирическое 139 и сл.; формальное 714, Кр. А. 125 сл.; логическое 355 сл. Кр. А. 398; материальное и имматериальное е. души 400—405; 710, Кр. А. 390 сл.; моральное е. 835, ср. 856; качественное 114 сл., 131; нравственное 843; чистое синтетическое а priori 104, 177, 264; его необходимость 234, Кр. А. 101; систематическое 91 сл. 596, 702 сл., 866; е. познаний 644, 647, 675, 702 сл., 873; е. природы 647, 701, 719 сл., 835; логическая проблема е. 675, 709; логический принцип е. 676, 678; ед. разума 676 сл., 708; совершенное е. 868; техническое е. 861 сл.; трансцендентальное 132, 139, ср. выше трансцендентальная апперцепция; (математически) безусловное е. 560, ср. Кр. А. 404; неделимое е. Кр. А. 353; случайное е. 466, Кр. А. 114; целесообразное е. (его принцип) 714, 720 сл., ср. 651, 843, 854.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ, ее систематизация 272. Ср. по Кр. описательное естествознание 695, 719.

ЕСТЕСТВЕННЫЕ ЦЕЛИ (или точнее первые цели природы) суть только предположения 268 Кр. 719, 851, подчиненные и конечные цели 868, ср. 878 сл.; последние высшие цели 491, 827 сл., 832—847.

ЕСТЕСТВЕННАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ в противоположность свободе 239 сл.—Кр. 696. Пред. ко 2-му изд. XXVII, XXIX сл., 447, 494, 496, 503, 565—586 (в противоположность свободе).

ЕСТЕСТВОВЕДЕНИЕ (учение о природе) и общая естественная наука как пропедевтика к нему 166.—Кр. 876, ср. 815, 812.

ЕСТЕСТВЕННАЯ НАУКА (естествознание) чистая 134, 141, ее возможность 165 и сл. 194, 214; общая естественная наука (естествознание) 167, 183, ср. 188 и сл.; ее основоположения (принципы) 179; эмпирич. естествознание 279, естествен. наука не открывает внутрен. содержан. вещей 254.—Кр. 254, 683; развитие естествознания—Пред. ко 2-му издан. XII—XIV, XV, 5 сл.; общее естествознание 128, 213, 722; описательное 695, 719; эмпирическое 683; экспериментирующее.—Пред. ко 2-му издан. XVIII прим.; чистое 17 и сл.; его возможность 20 прим.; умозрительное, математическое и механическое 56 сл. 215, 867. Ср. 754 его границы 777; естествознание как средство к цели 878.

Ж

ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ 227 сл.

З

ЗАКОН в противоположность правилу 192.—Кр. закон как необходимое правило 263 ср. 280, как объективно-необходимое правило Кр. А. 126; в смысле формального единства Кр. А. 127; как представление всеобщего условия полагания многообразного Кр. А. 113; различие эмпирического и чистого законов рассудка Кр. А. 127 сл.; ср. 570. Ср. термин: законы природы, а также—принцип.

ЗАКОНЫ ПРИРОДЫ, всеобщие (чистые) 165 сл., 168—170, 182—183, 193 сл.; 201 сл. настоящие з. п. 185; эмпирические 203; коренятся в рассудке, а не в пространстве 203—206.—Кр. 163 сл., 167, 198; чистые з. п. 227; впервые делают природу возможной 263, ср. 159 сл., 343, 432, 472 сл., 497, 516, 570, 580; они неизменны 499 прим.; неизбежны (неустранимы) 516, ср. 564, ср. 567; частные з. п. подчинены общим 678, ср. 676 сл., 719—722, 727 сл.; всеобщие з. п. и всеобщие законы нравственности 843, ср. 530, 833 сл.; выражают формальное единство природы Кр. А. 127; единственно только они могут быть точно познаны 773; для их познания необходим опыт 165.

ЗАКОН ПРИТЯЖЕНИЯ и его отношение к рассудку, природе и опыту 205 сл.

ЗАДАЧИ чистого разума (ноумены) 199, в значении идей 217, их разрешение 247 сл., 268. Ср. Идеи особ. 269 сл.—Кр. особ. 368—377, 671 сл. Кр. А. 445 и 395.

ЗНАНИЕ, в противоположность вере 133 сл., мнимому (призрачному) знанию 300 сл.—Кр. знание в противоположность вере. Пред. ко 2-му изд. ХХХ, 498, 850 сл., 856 сл.

И

ИДЕАЛ чистого разума 220 сл., 246.—Кр. Определение идеала как прототипа 606. Подразделение этого понятия: 1) идеал силы воображения 598 сл.; 2) моральный идеал чистого разума 597, 606, ср. 598; не реализуем в явлении 598; 3) трансцендентальный идеал чистого разума 606 сл., ср. 398, 435, 604, 599—611, 639, 640, 642, 669, 723 прим., в качестве высочайшего блага 838; высшего онтологического совершенства 843 сл.; как регулятивный принцип 647; плохо объяснимый из опыта 658.

ИДЕАЛИЗМ, его определение 156; подлинный идеализм 156 сл., 163—164, 288 прим.; мечтательный и. Платона 288 прим.; грезящий 164; эмпирический, материальный или скептический и. Декарта 163, 228 сл., 289; мистический, мечтательный или догматический и. Берклея 163 сл.; 288 сл.; трансцендентальный или формальный, точнее, критический и. Канта 163—164, 228—230, 288 сл.; отнюдь не «высший» 289 прим. сл.; ср. об идеализме вообще 156—164, 227—230, 286—290, 292 сл.—Кр. Пред. ко 2-му изд. VIII, ХХХIV, 274 сл., 518—525, Кр. А. 369 сл. Кант различает: 1) Эмпирический и. 519. Кр. А. 369, 371 сл., 376; материальный 274, 519 прим., или обыкновенный 519 прим. И. называется также психологическим и., см. Пред. ко 2-му изд. ХХХIX прим.; под видами этого эмпирического и. являются: а) догматический и. Берклея, отрицающий существование материи 274 и Кр. А. 377; его опровержение 274—279, ср. 293; б) скептический или проблематический и. Декарта, сомневающийся в существовании материи 274, Кр. А. 378, ср. 55, 418.—2) Кантовский трансцендентальный и. 518, 519, или формальный 519 прим.—Определение существа и. 518—525, ср. Кр. А. 367—369.

ИДЕАЛЬНОСТЬ пространства и времени 158—161, 289 сл.—Кр. Определение и Кр. А. 367, ср. Кр. А. 366—380; трансцендентальный и. пространства 44 сл.; времени 52; их обоих 53 сл.; косвенное доказательство этой и. 53⁴ сл. (ср. Идеализм).

ИДЕЯ, ИДЕИ или необходимые понятия чистого разума 217; коих предмет не может быть дан ни в каком опыте 216; их различие от категорий 216, 217 сл., 247 сл.; их первоначальное происхождение из функций умозаключений разума 217 сл., их число и подразделение 219 на: 1) психологические и. 223—230, 270; 2) космологические 220, 230—245, математические и динамические 230, ср. также 270 сл.; 3) теологические и. 247 сл., 270 ср. также 247—249—И.=объективным основаниям разума 240—245; их определение 247 сл.; их лишь регулятивное, а не конститутивное значение для познания 249, 271 сл.; и. как проблемы разума 269; моральные 271; трансцендентальные 212, 219, 223, 230, 247, 248, 255 сл., 269.—Кр. о выражении «идея» 368—377; в противоположность представлению 377; в согласии с Платоном 370—375, именно как понятие разума 377, 710; точнее о значении трансцендентальной и. см. 383 и особ. 368 сл., 671 сл., система и. 390 сл.; их конечная цель 708 сл.; и. как воображаемый фокус 672; как чисто мысленная вещь 517; как точка зрения 709; эвристическое понятие 699, 799; проблематическое понятие 675, ср. 709, 799; в смысле безусловного 445 прим.; первоначальное понятие 601; чистое понятие разума 378, 383, 620; и. как понятие о мире 434, 447 сл.; как цель 375 идеи, как неразрешимые проблемы 510; заданные нам 697; до безусловного расширенные категории 436, ср. 383, 557, 813; еще большая, чем для последних, удаленность их от объективной реальности 595 и Кр. А. 357, и однако необходимость их для сплошного определения вещей 608, ср. 378; они указывают на недостижимое совершенство 620; служат систематическому единству разума 596, 702 сл., ср. 383, 644 сл., 690, 722 сл.; помогают завершению эмпирического употребления разума 593; служат правилом 537; ограничению рассудка 620; определяют его направление 380; в качестве его канона 385; также свойственны разуму, как

категории рассудку 670, ср. 642; их неосуществимость 593; имеют только регулятивное употребление 672; для объекта значат много, для субъекта—мало 384; как аналог схемы 692 сл., 698, 702; особ. порядок согласно идеям 576; об их отношении к опыту ср. 140, 649, 665 сл., 689, 705, 709, 712, 778; их выведение из форм умозаключений 378—380, 390; лишь субъективно 393.—Особого рода идеи: а) космологические 391, 435 сл., 447, 490, 506 сл. 699., 701, 712 сл., ср. мир; б) психологические 391, 607 сл. 699, 701, у Платона 596, ср. бог; в) математические и динамически-трансцендентальные 556 сл.; г) нравственные 375, ср. 385 сл., 426, 496, 840 сл.; д) метафизические 395 прим.; е) трансцендентальные см. идея (чистой *intelligentiae*) 426; человечества 374, 596; системы 89 сл., 860; науки 862; совокупности всякой возможности 601 (ср. понятие разума).

ИНДУКЦИЯ 279.—Кр. 3, 124, 241, ср. 107; индуктивное умозаключение=умозаключению на основе опыта 356.

ИММАНЕНТНОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ рассудка (в противоположность трансцендентному) 216. 217, 260 сл., 286 прим.—Кр. 352, 353, ср. 671, также 365, 664, 827; идей 383, 671; имманентная значимость 666; источники опытного познания 718.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ познания 198 прим.; и. созерцания 198 прим., 288—289 прим.—Кр. интеллектуальный (*intellectuell*) противоположный к интеллигибельный 312 прим.; интеллектуальное созерцание 68, 72, ср. 148; 149, 308, 335, 336, 836; причинность 568; предположение 498.—Ср (*intellectual*) 150—151, а также 323 и 881. Кроме того ср. Пред. ко 2-му изд. XL прим., а также 61, 263, 278, 422 прим.

ИНТЕНСИВНЫЙ (ное) 185, 188 ср. степень.—Кр. И. величина=степень 207—211; точнее 208—210; ее возникновение 211 сл., основоположение величины 207, 218, ср. 201 прим., 414—415 прим.; в противоположность экстенсивной величине 208, 209, 212, 214.

ИСТИНА и сон (сновидение, призрак) 159 сл., 228, 290 прим.; истина и видимость (обманчивый призрак) 158 сл., 288.—Кр. 1) Формальная ист.: согласие с законами нашего

рассудка 350; согласие нашего познания с его предметом 89 сл., 196 сл. 236, 296, 670, 848, ее критерий 83 сл. или пробный камень 84, 675; 2) трансцендентальная, материальная или объективная и. 85 сл.=объективной реальности 269., ср. 114 сл., 816. Кр. А. 125, опыт как ее источник 375, ср. 115; ее документальное подтверждение 779; в связи с этим: эмпирическая и. 247, 679. И. понятия=его отношению к предмету 517; страна и. в противоположность океану видимости (обманчивому призраку) 294 сл.; доказательство и. 817 сл.

К

КАЧЕСТВО суждений 178; в таблице категорий 178; величина качества (степень) 188 прим.; первичные и вторичные к. тел. 157.—Кр. виды к.: 1) логическое к. суждений 95, 97; категории к. 106, 221; 2) реальное к., или то, что есть реального в явлениях 218; оно представимо только через посредство ощущения 217 сл.; посредством схемы времени связано с чувственно воспринимаемым предметом 182, 300; представляет собой некоторое оформление (Gestalt) 748; есть внутреннее определение предмета 319.

КОЛИЧЕСТВО суждений 177, 178; в таблице категорий, 178.—Кр.: 1) логическое к. (суждений) 93 сл., 302 прим.; категории к. (величина) 106, 114; 2) реальное или интенсивное к.=степени 218; к. как простой синтез однородного в многообразии 748; к. в смысле внутреннего определения 319. Ср. термин «величина».

КОСНОСТЬ (инерция), ее понятие 167.

КАТЕГОРИИ, ср. чистые рассудочные понятия, их система 207—213; их польза 212 сл.; к. Аристотеля 208; происхождение кантовских к. 208 сл.; их значение 209 сл.; их таблица 178, 211 с прим.—Кр. к.: 1) в метафизическом значении 159, 302 прим.; как чисто рассудочные понятия 102, 105, 118, 368, Кр. А. 119; в качестве подлинно основного понятия чистого рассудка 107; понятие о предмете вообще 128, ср. 131, 300 прим., 302 прим. (ср. Кр. А. 240—242 и 243—244), 378; их таблица 106 и особ. 106—115; в качестве субъективной формы рассудка 343; как всеобщее понятие связи a priori 308; 2) в

трансцендентальном значении 159; как условие возможности опыта 126, 161, 168, Кр. А. 111, ср. 159, 185, 269; ключ к ним 370; ими ограничено эмпирическое употребление рассудка 143 сл., 178 сл., 185, 266 сл., 415 прим., 814. Руководящая нить к их открытию 265, 392, 402, ср. 363, 378; их интеллектуальная форма 367, ср. Кр. А. 129; к. предписывают природе законы и даже делают ее впервые возможной 159, 163, 165 и 167; сами по себе простые мысленные формы 288, 305, 309; логические формы 175; для своей реализации к. нуждаются в созерцании 146—151, 288—293; лишь через созерцание они становятся основными понятиями, посредством которых объекты мыслятся как явления, Кр. А. 111 сл.; рассудочные понятия об объектах 407; понятия, посредством которых мыслится предмет вообще 146, Кр. А. 97, представляют собой синтез многообразного посредством единства апперцепции 143, Кр. А. 401; выражают единство рассудка 383, из которого они возникают 144; без применения к созерцанию не имеют объективного значения 300—315, 341 сл., 486, 527, 595, 629, Кр. А. 348, 356, 399, 401; являются лишь обозначениями понятий, лишенных содержания 175, 707, ср. 705, 724; имеют лишь трансцендентальное значение 308; их применение к явлениям происходит через схемы 176—187, 223 сл.; их применение к психологии 402; их субъект не может быть мыслим как их объект 422; они служат лишь пониманию, а не измышлению 367, 798; в качестве познаний а priori обуславливают необходимость 168, ср. Кр. А. 110—114; их трансцендентальная дедукция 124—169 и Кр. А. 95—130. Кроме того ср. 118 сл., 187, 200, 224, 325, 341, 346, 367, 370, 402 и Кр. А. 396.

КАК ЕСЛИ БЫ (об идеях) 261, 265.

КОНИЧЕСКИЕ СЕЧЕНИЯ 205 сл.

КЕПЛЕРОВЫ ЗАКОНЫ 204—205.

КОНСТРУКЦИЯ (наглядное изображение) математических понятий 124 сл. 144, 147, 204, 281.—Кр. 745 сл. к. математических понятий 751 сл. 758, 760, 762, 764.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ (см. идея). Кр. 529, 518; основополож. 536; система к. идей 435 сл., ср. 494, 496, 506, 514, 677, 825 сл.; к. умозаключения (разума) 527.

КРИТИКА рассудка 221; к. принципов разума 251, к. школьной метафизики 274 сл., 300 сл.; научн. к. 273 сл.; к. разума 230, 233, ср. 241 сл., а также 255 и 262, 273 сл., что к. рассудка должна дать 265.—Кр. 345.

КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА 114—117, 120, 133 и 142, 182 прим., 183 прим. 217 сл. 247, 272, 273 сл. 283 сл.—Кр. в противоположность системе или доктрине 174; в качестве пропедевтики к системе чистого разума 869, ср. Пред. к 1-му изд. V прим., XV; Пред. ко 2-му изд. XXXVI, XLIII, 27, 107—109, 249, 878; не критика книг, см. Пред. к 1-му изд. VI. ср. 2-е изд. 27; трактат о методе. Пред. ко 2-му изд. XXII; приводит к науке 22; совпадает с наукой 786; не может быть популярной.—Пред. ко 2-му изд. XXXIV, XLIII; определяет границы разума 787 сл.; как его верховный трибунал 779 сл., ср. 795; ее здравость 797; точность (резвость). Кр. А. 194; ее отрицательная польза.—Пред. ко 2-му изд. XXIV, 174, 730, 739; ее положительная польза.—Пред. ко 2-му изд. XXIV, XXX; ее результат 730—732, ср. 775; ее преподавание 783; необходимость ее безграничной свободы 766 сл. Ср. Пред. ко 2-му изд. XXXV—XXXVII, 24—28, 738—940. Ср. критика чистого рассудка 345.

КРИТИЧЕСКИЙ идеализм, критическая философия см. термины—идеализм и философия, а также Кр. 113, ср. 518 и 519 с прим. и 878, ср. также 80, 27, 73, 91, 92, 174, 505.

Л

ЛОГИКА В ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ДИАЛЕКТИКЕ 136 прим.; трансцендентальная л. 201; формальная л. 177, прим.; 183, 211 прим.—Кр.: 1) л. в общепринятом смысле науки о правилах рассудка вообще и ее подразделение на общую или элементарную и специальную (особую) л. отдельных наук 76; далее подразделение общей л. на чистую и прикладную 77 и 79. Общя л. в смысле обыкновенной формальной л. отвлекается от всякого содержания (см. Пред. к 1-му изд. VIII, а также 170, 626, 635); она излагает только формальные правила мышления—см. Пред. ко 2-му изд. IX—и занимается одной лишь формой мышления вообще. Пред. ко 2-му изд. XXIII,

ср. 97, 102, 104 сл., 133 прим., 169, 171, 174, 193, 736. 824; аристотелевская л.—Пред. ко 2-му изд. VIII сл.; практическая л. школ 736; 2) трансцендентальная л. Канта как наука о первоначальном происхождении, объеме и объективной значимости априорных познаний 81, ср. 74—732; ее подразделение на л. истины (аналитику) и л. видимости (диалектику) 87 сл., 170; учение о методе 736; она изолирует рассудок 87 сл., исправляет и укрепляет силу суждения 174; объясняет возможность синтетических суждений 193, ср. 104.—Ср. кроме того Пред. ко 2-му изд. X, 36, 74, 79—81, 97, 102, 170, 193, 794, 824 и Кр. А. 348.

ЛОГИКИ 209.—Кр. 82, 96, 140, 322, 355, 414 прим., ср. 867.

ЛОГИЧЕСКОЕ СУЩЕСТВО (сущность) вещи 165; л. употребление 177 прим.; л. таблица 178; система 183; л. функции 209 сл. 218; л. связи 180.—Кр. 604, а также 95 сл., 105, 128, 143, 159, 298, 302 прим., 407, 428, 429—431, 324, 61—63, 395, 325; употребление разума 355, 359—361, 364, 390, 392, 397, 679, рассудка 92—94, 128, 131, 230.

М

МАТЕМАТИКА (ср. арифметика, геометрия, конструкция) чистая 120, 124, 127 сл., 134, 141, 194, 214, 221, ее аксиомы 127 сл. (ср. аксиомы); ее возможность 143—163; суждения м. 177 сл.; м. предполагает однородность частей 238, ср. 235 сл.; ее применение к явлениям природы 166, 188, 254, к опыту 184, 188—190 или к естествознанию 185, 188.—Кр. Пред. ко 2-му изд. X—XII, XV сл., 4, 47, 175, 199, 202, 204—206, 287, 357; у Платона 371 прим., 491 сл., 497, 740; отношение м. к философии 742 сл., 820, 875 прим., 878, 883, м.—гордость человеческого разума, 492; чистое созерцание—ее пробный камень 739, ср. 810, 815; ее основательность видется на определениях, аксиомах и доказательствах 754; ее очевидность 120, 467, 761 сл.; ее возможность доказывается посредством трансцендентальной философии 761; м. явлений 206, 221; чистая м. 15, 20, 55, 128, 206, 299, 452, 508, 851.

МАТЕРИАЛИЗМ, 225, 270 сл.—Кр. Пред. ко 2-му изд.

XXXIV; психологический м. (не признающий души) 420 сл.; его противоположность пневматизму Кр. А. 379; его опасность, Кр. А. 383.

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ объяснение души 252.

МАТЕРИЯ, протяжение 155, 240 прим.; ее эмпирическое понятие 167; сила притяжения м. 247; м. ощущения 142, 209. Кроме того см. ощущение.—Кр. неразрывная связь м. (как и формы) со всяким употреблением рассудка 322. Разные виды определения м.: 1) определение логиками м. как чисто логического материала понятий, с одной стороны, и безграничной реальности, с другой 322, ср. 601, 610; 2) собственно кантовское определение в трансцендентальном смысле как того, что вообще подлежит определению посредством формы 322, ср. 317; она не вещь в себе Кр. А. 391, а лишь простое явление 488. Кр. А. 359 сл.; м. как внешнее явление Кр. А. 390; как род представления в нас Кр. А. 360, 370 сл., 385 сл.; как форма неизвестного предмета Кр. А. 385; внутреннее существо ее пустая мечта 333 сл.; протяжность и непроницаемость составляют (исчерпывают) содержание понятия м. 646, ср. 278, 676, Кр. А. 398; ее изменения 802; проблема ее бесконечного деления 467 сл., 541; ее химические действия 674; внутренняя возможность Кр. А. 370=реальности в пространстве 440, ср. 291; м. как субстанция 228, 655; как субстрат явлений 645. Специальный смысл термина м.: м. созерцания=ощущению 323; м. явления 34, ср. 207, 323, 428, 609, 748, 751; м. познания 83, ср. 87; м. опыта (=объекту) 87, 118; тела 541; логическая м. см. выше (332, 601, 610); магнетическая 273; физическое понятие м. 17 сл., 21 прим.; м. пространства 215 сл., 230, 260, 321, 330, 342, 751; м. суждений см. выше (322, 601, 610); м. и душа Кр. А. 390 и сл.; ее небытие 290 прим.

МЕТАФИЗИКА, является ли она наукой или нет? 106 сл.; ее судьба в настоящее время 107 сл., 273 сл.; понятие м. у Юма 109 прим. сл.; источники м. 119, 136, 291; строительный материал для нее 128, 132; ее важнейшая (существенная) цель 132, 215, 268, ср. 282; ее законченность 275 сл.; ее верно 215; ее возможность 214—272; естественные цели 268; ее существенное содержание 129; польза 300; поверхностные нападки на

нее 156; система 269; ее проблематическое понятие 133; то, от чего зависит ее существование 137; ее аналитическая и синтетическая часть 211 прим.; м. как умозрительная наука из чистого разума 282; м. как философия из чистого разума 279; резонирующая (умствующая) м. 269; софистическая при-
врачная наука 275; м. не обладает еще общепризнанным мерил-
лом (масштабом) 293; м. сбита с толку не одну хорошую голо-
ву 200, 210, ср. 274; м. и мораль (этика) 254; возможна ли во-
обще м.? 131—133, 141, 272; как она возможна в качестве на-
уки? 273 сл., 300; м. как искусство убеждений, полезное для
человеческого рассудка 139; как нечто, заложенное в самой
природе разума 255 (любимое детище разума) 255 сл., 271 сл.,
276 сл.; следовательно как нечто действительное в нас
лишь субъективно 215 прим.; столь же необходима нам, как
дыхание 277 сл.; обыкновенная м. 284, 300—301; школьная
м. 285, 290, 301.—Кр. Три понятия м.: 1) в самом общем смы-
сле чистой философии, во всем ее целом 869 и в ее системати-
ческом единстве 873; 2) в смысле системы чистой философии
в противоположность критики 869; 3) в более тесном смысле:
м. умозрительного разума 870. При этом старое определение
м. как науки о первых принципах человеческого познания
отвергается 871 сл., ср. определение м. в Пред. к 1-му изд.
XIV, а также 872 сл., 878; об истории м. см. 881—884, а также
Пред. к 1-му изд. II сл., кроме того 877; м. еще не вышла на
надежный путь науки, Пред. ко 2-му изд. XIV—XXIV; тем
не менее она неотъемлемо присуща природе человеческого
разума 878 сл. Ср. Пред. ко 2-му изд. IV, XXXI, так как име-
ет в виду расширение человеческого познания 18. Вопрос о
возможности м. как учения о природе 21 сл.; как науки 22—
24; в подлинном смысле на основе критики как завершение
культуры человеческого разума 878 сл. Архитектоническое
подразделение 875 всей метафизики в целом в систем. поряд-
ке, Пред. к 1-му изд. XIV, 873—875; схема этого подразделе-
ния 869 сл. и поднятые против нее сомнения (возражения)
875—877; м. как решение проблем: бога, свободы и бессмертия
7, 395 прим.; отношение м. к религии и морали 877.

МЕТАФИЗИКИ 139, 227 прим., 276 или, что то же, умо-

арительные философы 140.—Кр. Пред. ко 2-му изд. XXI прим., XXXIV, 56.

МЕЧТАТЕЛЬНОСТЬ 199, 288 прим., 297—кр. 128, 421.

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ, т. е. за пределы опыта простирающееся познание 119 сл.; м. компендиумы 107; м. искусство 231; м. исследования 194, 277, 293; суждения 127, ср. 281 сл.—Кр. м. основоположения естествознания 110 прим.; задачи, Пред. к 1-му изд. VII; м. утверждения, Пред. к 1-му изд. IV; м. определение объекта (в противоположность логическому определению) 409; м. дедукция в противоположность трансцендентальной 159; м. объяснение в противоположность трансцендентальному 38; искусство шарлатанства 88; м. глава логики, Пред. ко 2-му изд. VIII; м. связь 201 прим.; м. предположение 215.

МЕТОД, аналитический и синтетический (см. аналитический) совпадают с регрессивным и прогрессивным м. 136 прим., критический 186; догматический 186;—Кр. определение м. 883; догматический м. 741, 765, 884, изолирующий 870; м. критический 884; математический м. 741, 754; натуралистический м. 883; сциентифический (научный) 884; скептический 451 сл.; 786—797; сократический м. Пред. ко 2-му изд. XXXI; систематический м. 765, 884; обозначения возможных м. 736; их различие 691.

МЕХАНИКА, чистая возможна только посредством понятия времени 148.—Кр. 329.

МИР, его начало или его вечность 220, 232; величина м. 237; м. и бог 261 сл.—Кр. м. как совокупность всех явлений 391, 447, 483, 534 сл., 535, 587, ср. 479; как математическое или динамическое целое всех явлений 446 сл.; в трансцендентальном смысле (как абсолютная целостность всей совокупности существующих вещей) 447; как весь ряд явлений 532; как предмет космологии 391; не какое-либо само по себе существующее целое 532 сл., но лишь идея, ср. космологическая идея под термином: идея. Различие чувственного и умопостигаемого м. 305 прим., 311 сл., 409 сл., 447, 461, 588—592, 306—808, 842; моральный м. 836 сл., 843.

МНОЖЕСТВО (множественность), категория м. 178, ср.

147 прим.—Кр. категория м. или количества 106, 111, 114; качественное м. признаков 114.

МОДАЛЬНОСТЬ суждений 178, 211 прим.—Кр. 95, 99—101, ср. 266 сл.

МОМЕНТЫ (логические) суждения 147, 177 прим. 181—191.—Кр. 96, 98, 101.

МОРАЛЬ (этика) 254, 271, 297.—Кр. 863—869; чистая м. 79, ср. 508; м. как учение о добродетелях 79; отношение к высшим целям нашего существования 359 прим., ср. 829; основоположения м. 52 сл.; краеугольные камни м. 494; принципы морали 375, 496, 499 прим.; ее противоположность механизму природы Пред. ко 2-му изд. XXXIII; отношение к метафизике 831, ср. 887; теологическая м. 660 прим.

МОРАЛЬНАЯ цель 270; м. идеи 270.—Ср. Кр. м. понятия 597, 845; м. свойство 61; законы 425, 431, 661 сл., 664, 828, 834 сл. 846 сл.; чистые моральные законы 835; образ мыслей 841, 857; м. достоверность 857 и сл.; м. идеи (практические) 833; систематическое единство 835; суждение 372; м. употребление разума 835 сл.; целей 844; м. принципы разума 835, 837, 846; м. совершенство 372; м. мир 836 сл., 843; м. ценность 372, 843; воля 838; *Последняя моральная цель природы* 829; отношение к высшему благу 846 сл. Ср. также моральная теология 660 прим., и 669.

МЫСЛЕННЫЕ (рассудочные) вещи, мысленные существа (произведения мысли) 168, 222, 247, ср. «ноумены».—Кр. мысленная вещь как чистое понятие без предмета (ens rationis) 347, ср. 570, 594, 799, 697, а также 348, 394, 497 и «ноумены».

МЫШЛЕНИЕ, определение этого понятия 180 сл.; м. как простая (голая) форма 182; м. по правилам 201.—Кр. м. в отличие от познания Пред. ко 2-му изд. XXVI, Пред. к 1-му изд. XI.—Кр. 146, 165, 195, 321, 411 прим., Кр. А. 397, а также Кр. 94, 283 и 145.

Н

НАТУРАЛИЗМ, натуралист (естествоиспытатель) чистого разума 195 сл. 270, сл. Ср. Кр. 280 сл.

НАТУРФИЛОСОФИЯ (естественная наука) 220—кр. 754

НАУКА в противоположность искусству убеждения 139 и предположений 139; метафизика как н. (см. метафизика) требующая систематики 182 и определенного масштаба 293; она не наполняет души до конца 297; границы наук не должны сливаться 119.—Кр. н.-системе 869, Ср. Пред. ко 2-му изд. ХХII; ее возникновение из единой высшей и внутренней цели 861; разработка н. на основе идеи ее согласно целям разума 862, ср. 860 сл., 870 сл.; надежный путь н. Пред. ко 2-му изд. VII—XV, XIX, ХХIII, 878, 884; возможность некоторых н. 879.

НАЧАЛО времени и пространства 232, 234, мира 240 прим.; н. действия или поступка 239 сл., 240 прим., 245 первое и подчиненное начало 243 сл.—Кр. 482, ср. также 472 сл.

НЕВОЗМОЖНОСТЬ, ее логический признак 235.—Кр. н. в противоположность возможности в значении категории 106; логическая невозможность 624; реальная 268—274.

НЕМЦЫ, их постоянство и прилежание 298.

НЕОБХОДИМОСТЬ, субъективная и объективная 109. 138; абсолютная 143; н. в качестве категории 179, 186; н. как признак априорного принципа 227 прим.; как противоположность случайному 233.—Ср. естественная н. 240.—Кр. определение н. 266; н. как признак а priori 4 сл., 851; ее критерий 280, ср. 279—282, 286 и сл.; ее схема 184; абсолютная н. 381, 446, 487 сл., 612 сл.; н. суждений, н. вещей 621 сл., 631 сл.; н. как последний носитель всех вещей 641, ср. 657; н. понятия 640; н. как субъективный принцип разума 644; слепая н.= фатум 280; сравнительная или безусловная 851 сл., гипотетическая 280; внутренняя 391 сл.; логическая 101, 184, 622; материальная и формальная 279; моральная 575 сл.; естественная н. (см. соответствующий термин); объективная н., относящаяся к самому понятию категории н. 168, ср. 124 сл., 353; субъективная н. 5, 7 (привычка), 127, 168. 353, 788, 851.

НЕПОНЯТНОСТЬ—невозможна по отношению к понятиям разума и может иметь место лишь по отношению к действительному 248 прим.

НЕПРОНИЦАЕМОСТЬ, понятие о ней 167, ср. материя.—Кр. 321.

НЕЧТО 211 с прим.—Кр. н. вообще 305 прим., 307, 333,

347, ср. трансцендентальный (предмет) 236, 304, 305 прим., 506 е прим., 566 сл., 568, 573, 726, 754, Кр. А. 109 и 358; трансц. пред.=х, Кр. А. 372, 104—109.

НИЧТО 211 с прим.—Кр. 214, 347—349; его таблица 348.

НОУМЕНЫ—рассудочные (чисто мысленные) существа, вещи в себе 193, 197, 199 сл.; их совокупность 198; гиперболические объекты 222, ср. 256 сл., 266.—Кр. 306, 348, подразделение н.: 1) н. в отрицательном смысле 307 сл.; 309, 311, ср. 313, 342; 2) в положительном смысле 307, 305 прим., ср. Кр. А. 247—248; особ. н. как вещь сама по себе 307 сл., 310, 312, 315, 422 прим.; как предмет чистого мышления 343; как предмет рассудка 325, определимы из чистых понятий 341 сл.; как трансцендентальный объект 345, ср. Кр. А. 358; его реальность 320, 325, 338 прим.; эта реальность не имеет объективного характера 412;—3/ н. как пограничное понятие 310 сл., ср. 338 прим.; как проблематическое понятие 343 сл.; как задача 344; как предмет идеи 497; различение всех предметов вообще на н. и феномены 294—315; область н. 409 сл.; субъект как н. 430, 569, 537.

НУЛЬ=совершенной пустоте созерцания (ощущения) 184, 187, 188 с прим.

О

ОБЪЕКТ (предмет) 157, 167 сл., ср. вещь (в себе), предмет.—Кр. определение о. 137, ср. 138, также 236, ср. 234 сл.; объекты созерцания 72, 121; о. опыта 126; о. вообще 158, 309; о. как представление 234 сл.; как обусловленное 556; трансцендентальный о. (предмет) 63, 305 прим., 312, 333, 344, 593, 506, 522, 641, ср. 705, Кр. А. 366 (как вещь в себе) и Кр. А. 379 (как неизвестное основание явления).

ОБЪЕКТИВНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ (реальность); чем она обусловлена 171; необходимая общезначимость 171 сл., ср. 153 сл., 173, 179, 181, 189, 209, 289.—Кр. 122; ее тождество с условиями реальной возможности познания предмета—Пред. ко 2-му изд. XXVI прим.; о. в. математики 199, 206; а priori 119 сл., 122 сл., 199; гарантируема только посредством возможного созерцания 345, а не посредством идей 363, 705; по крайней мере только неопределенная о. з. 697; о. з.=всегда и всеоб-

щим образом значимому 256, ср. Пред. к 1-му изд. X и кр. 51, 137, 140, 142, 247, 302 прим.—значимость объективных понятий.

ОБЩЕЗНАЧИМОСТЬ (необходимая) всеобщность суждений опыта 172 сл.

ОНТОЛОГИЯ 212 прим.; 290 прим.—Кр. 873; на ее место у Канта становится аналитика 303.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ 211; предикаты бога 259, 263; о. принцип 219 прим., ср. бог.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ГРАНИЦ чистого разума 250 и сл.—Кр. см. пограничное понятие (ноумен) 310 сл.

ОПЫТ не есть только синтез восприятий 135, ср. 161—162, 189 или нечто, что тождественно с познанием а posteriori 181 прим.; но он есть объективно значимое эмпирическое познание 179, ср. 174, 177 сл.; другое определение о. 181; обыденный о., общие результаты о. 109 132, 281; внутренний и внешний 120, 228, 259; возможный 139, 160 сл.,—169, 170, 177, 179, 182, 185 по несколько раз на страницах 187, 188, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 233, 204, 215, 216, 217, 221, 222, 226, 327, прим., 237, 249, 250, 263, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 281, 288.; у Юма о. привычке 138 чему он нас учит 166 сл.; не является простым агрегатом (совокупностью) восприятий 189; представляет собой продукт чувственности и рассудка 174-198; его условия а priori 170, 187; его возможность 170, 179, 182-185, 187 (только по форме 170), 194, 201, 202, 206, ср. 222, 251; его высшее основание 268, простая форма его 170, 192, 206; его общие законы 229; его критерии 230; доступность пониманию или объяснению (Begrifflichkeit) 246; его закономерность 222; о. как прочитывание явлений по слогам (Buchstabieren) 193; о. как абсолютное целое 216, ср. 248 сл.; как некий дом (здание о.) с пристройками 197.—Кр. пред. к 1-му изд. II, VIII, XIV, Пред. ко 2-му изд. XVII сл., XXVI сл., XXX сл.; определения о.: 1) наиболее общее в смысле эмпирического познания 147, 156 сл., 218, 234, 277, Кр. А. 124, а также 1, 260, Кр. А. 98; 2) более точное в смысле синтетического единства восприятий 226, ср. 792: синтетическое единство явлений 195, 281; как познание через связь восприятий 161, ср. 218, 219, 223; как синтетическая связь созерцаний 12; как род познания, требующий рассудка—Пред. ко

2-му изд. XVII; 3) еще более точное определение о. как объективного (на стр. 223—даже полного) познания явлений 246, ср. 722; как совокупность всего познания 296; существует только один (единый в себе) о. 283 сл. Кр. А. 110; всеобъемлющий 610; сплошным образом связанный 475; о. как то, что всем основоположениям чистого рассудка дает их материал 766 и развивает его (т. е. рассудка) понятия 91; о. есть приставленный к нам учитель 498; о. учит нас тому, что нечто есть, но не тому, что оно не могло бы быть иначе 762; всякое наше познание начинается с о., но не всякое возникает из него 1; антиципации о. 264; условие о. Кр. А. 95 сл., ср. термин «возможность опыта»; Привхождение о. 165; плоскость о. 735; единство о., см. термин единство; его элементы—форма и материя 118, см. также термин «форма»; поле (или сфера) о. встречается весьма часто, как-то 561, 638, 664, 670, 714, 790; формула о. Кр. А. 405; поступательное движение (Fortgang) 521, 526; тропа 658; целое 610; предмет (объект)—Пред. ко 2-му изд. XVII, 252, 272, 521, 570, 793, 811; законы о. 279, 490, 496, 512, 516, 522, 586, 692, 793, Кр. А. 126; граница о.—Пред. к 1-му изд. II, VIII, Пред. ко 2-му изд. XVIII прим., XIX сл., XXIV, 6 сл., 23, 87, 121, 127, 148, 170, 274, 308, 384, 424, 435, 449, 490, 494, 499, 525, 537; никакой абсолютной границы 543, 545, 563, 665, 670, 672 сл., 714, 718, 729 сл., 739, 754, 786 сл., 823 сл., 832 сл., 856, 858, 882 сл., Кр. А. 395 сл.; основание о. 241, 247, 296, 383; интеллектуирование о. Лейбницем 327; берега о. Кр. А. 396; руководящая нить 700, Кр. А. 832; руководящая нить возможного о. 811; материя о. 209; возможность о.—Пред. ко 2-му изд. XL, XLI прим., 5, 44, 47, 126, 127, 127 прим., 161, 166 сл., 195, 196, 197 (= возможности предметов о. ср. Кр. А. 111), 218 (возможность о. только через представление связи восприятий), 219, 228, 240, 244, 247, 258, 263, 264, 289, 294, 296, 299, 305 прим.; форма условия возможности о. 323, 365, 375; в области нравственной 377, 401, 410; его принципы 420, 537, 561; его законы, 638 сл., 749, 765, 811, Кр. А. 95—98, 101, 107, 115, 118, 123, 126, 128, 130; пробный камень о.—Пред. к 1-му изд. II, 378; сфера о. 790, случайность о. 241, 765; связь или контекст 279, 282, 475, 610, 628 сл., 700, Кр. А. 379, 385, 400; внешний о.

38, 44, 66, 209, 465, Кр. А. 360; внутренний о., Пред. ко 2-му изд. ХЛ сл. с прим. 277, 519 сл., 700, Кр. А. 403; внутренний о., доказанный посредством внешнего и наоборот 274—279, Пред. ко 2-му изд. ХЛ сл. с прим. 401; определенный и неопределенный о. 618; обыденный о. 612; Кр. А. 377; возможный о.— Пред. к 1-му изд. VIII, Пред. ко 2-му изд. XVIII прим., XIX, XXI, 6, 73, 121, 127, 148, 166, 170 сл. 178, 185, 187, 195 сл., 197, 199, 213, 223, 228, 232, 245, 246, 259, 261, 267, 273, 280, 281, 283, 289, 296, 298, 303, 304, 314, 315, 345, 352, 357, 363 сл., 365, 367; целое возможного о., ср. 423, 563, 370, 371 прим., 383, 405, 410, 423, 426, 447, 453, 465, 490, 496, 507, 511, 515, 517 (сообщает всем понятиям реальность), 518, 521, 523, 524, 525, 537, 541, 544, 549, 550, 555, 563, 566, 568, 570 сл., 589, 593, 610, 624 прим., 638, 649, 663, 664, 666, 667, 670, 671, 672, 673, 682, 691, 700, 702, 705, 712, 714, 724, 725, 730, 731, 739, 747, 751, 765, 770, 778, 779, 781, 794, 799, 809, 814, 831, 835, 874, 883, Кр. А. 95, 96, 111, 116, 118, 119, 127, 361, 369, 380, 382, 395, 405; условия возможного о. = условиям возможности вещей 799, ср. 197 сл. Кр. А. 111; моральный (нравственный) о. 371 сл., 373, 375 (причины видимости) 453, 835; действительный и мнимый о. 279, Кр. А. 124; опытное понятие = рассудочному понятию *in concreto* 595; о. вообще 270, 271, 273, 283, 638, 642, 660, Кр. А. 125.

ОПЫТНЫЕ СУЖДЕНИЯ (в их отличии от суждений восприятия) 170—181, ср. 123, 187, ср. 191—192, 212.—Кр. напр. 11 сл., 13 прим.

ОПЫТНОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ (или употребление в опыте) 193 сл., 210, 215, ср. 222 сл., 223, 249, сл.—Кр. Пред. к 1-му изд. II, 694; систематическая связь такого употребления 814.

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ (принципы) синтетические а priori чистого разума, их определение 182, о. в качестве принципов возможного опыта 194, ср. 179, 190, 192; их физиологическая таблица 179, 186; как условия возможного опыта 187; как всеобщие законы природы 182, 202; математические и динамические о. 184—186; о. степени и величины 183 сл.; субстанции, причинности и взаимодействия 185; возможность

действительности и необходимости 185 сл.; их применение 186—194; их построенность на категориях 221.—Кр. определение о. (a priori) 188, ср. 17, 198, 760; подразделение о. на: 1) чистого созерцания 188, 198 сл., ср. аксиомы; 2) рассудка 171, 184, чистого рассудка 175, их система 187 сл.; как правила объективного употребления категорий 220, 221, ср. 300; как принципы a priori возможности опыта 294, ср. 765 и особ. 790, 296 и 693; 3) о. чистого разума 357, 364 сл., 526, 599, 685 сл., 693 сл.; диалектические о.=идеям 814; верховное о. всех аналитических суждений 189—193; всех синтетических суждений 193—197; аналитика о. 169 сл.; дискурсивные и интуитивные о. 761; динамические—см. динамические о.; эмпирические 198; эвристические 691; имманентные и трансцендентные 352 сл., 365; конститутивные и регулятивные 221—223, 296, 592, 692; математические 188 сл., 199, 201, 221, 296, нравственные 865; субъективные и объективные 353 сл., 694; синтетические 197 сл., 299; таблица о. 200; трансцендентальные о. (см. «трансцендентальный»), ср. также «принципы».

ОТНОШЕНИЕ СУЖДЕНИЙ 178—180; категории (рассудочные понятия) 178—180.—Кр. категории отношения 106, 219, 288, 290 сл., 416; эти категории определяют существование предмета соответственно времени 219, ср. 162 сл., 230; их схема 184; суждения, отношения 95, 98 сл.

ОЩУЩЕНИЕ как материя явления 149, 209; как реальное в созерцаниях 184; собственно эмпирическое 184, ср. 148 сл., 184, также 188 сл. с прим.; предмет о. 201—Кр. о. в смысле действия предмета на нашу способность представления 34; как материя восприятия 60; о. (органов) чувств 286; о. чувственного познания 74; опыта 270, ср. 323; как перцепция, т. е. соединенное с сознанием представление 376; как реальность в явлении 186, ср. 182—184, 609; предполагает наличие предмета 74; обозначает действительность в пространстве и времени; Кр. А. 373 сл. предмет ощущения, «реальное», обладающее интенсивной величиной, т. е. степенью 207—218; качество О. 217; внутреннее и внешнее о. Кр. А. 374, ср. кроме того еще 60, 125, 147, 209, 272, Кр. А. 373.

ПАРАЛОГИЗМ чистого разума 220, 223 сл., 298 сл.—Кр. виды п.: логический 399; трансцендентальный 399; п. рациональной психологии 399—428, Кр. А. 348—404; их систематический распорядок Кр. А. 396 сл.; они гипостазируют мысли в вещи Кр. А. 395, ср. Пред. ко 2-му изд. XXVIII, 433, 435, 813.

ПЕРВИЧНОЕ (высочайшее) СУЩЕСТВО 259 сл., ср. бог.

ПЕРЦЕПЦИЯ = восприятие, см. этот термин.—Кр. определение перцепции и ее виды 376.

ПЛОДОТВОРНАЯ ПОЧВА ОПЫТА (Bathos—собственно глубина) стр. 286 прим.

ПОЗНАНИЕ, обыкновенное (gemeine) 207; физическое и метафизическое 119—120; метафизическое 120 сл.; синтетическое а priori 138 сл. 274; чистое философское 120; теоретическое 141; его связь в опыте 160; элементы п. 208; идея п. в его целом 248 сл.—Кр. п. в смысле объективного сознательного представления 376; в смысле целого сравненных и связанных между собой представлений Кр. А. 97; оно состоит в определенном отношении данных представлений к объекту 137; для п. в его подлинном значении необходим синтез сообразно понятиям 103; аналитическое п. 25, 26, 64, 103 сл., 131 прим., 191; п. а priori напр. 2, 41, как безусловно независимое от всякого опыта 3, 5, ср. 117, 198, 269—Пред. ко 2-му изд. XXIII, 241; признаки п. а priori (всеобщность и необходимость) 3 сл., 64, 851, ср. Пред. к 1-му изд. IX, 101; п. а priori и а posteriori 1, ср. 871, 2, 3, 269 сл., 748, 875; подробнее см. термин трансцендентальный; дискурсивное 93, ср. 311, 745, 750; математическое 741, 742, 763, ср. 741—766, 865 сл., 872; практическое п. Пред. ко 2-му изд. XXI, 661; трансцендентальное 25, 80, 150, 40, 151 сл., подробнее см. термин «трансцендентальный»; отчетливое и неотчетливое 305 прим.; эмпирическое, см. «опыт»; историческое 864; рациональное 864, ср. 749; чистое а priori—Пред. ко 2-му изд. XXI прим., 170, 174, Кр. А. 102, 119; чувственное 310; умозрительное 371 прим., 386, 662; субъективное и объективное 863 сл.; синтетическое а priori 40, 41, 55, 121, 748 сл.; теоретическое а priori

168, 661 сл.; границы познания 768 сл.; содержание=отношению к объекту 83, 87; возможность п. 80 сл., 115, 150, 152, 188, Кр. А. 98, 110; источники п.—Пред. ко 2-му изд. XXVI прим., 55, 118, 350, 356, 374, Кр. А. 97 сл.; три субъективных источника: чувство (Sinn), воображение и апперцепция Кр. А. 115; два источника: чувственность и рассудок 350, пределы п. 737; два ствола п. 29; первый основной источник (Ursprung) 103; всякое человеческое п. начинается с созерцаний, откуда переходит к понятиям и заканчивается идеями 730, ср. 355.

ПОЗНАНИЕ ПРИРОДЫ (естественная наука), чистое. его философская часть 167; его возможность 168 сл.; чистое и эмпирическое 183, ср. наука о природе (естествознание).—Кр. 63, ср. 500, 504 сл., 511, 800 сл.

ПОЛОЖЕНИЕ (Satz) ср. аналитич. и синтетич. суждения 129—130.; пол. достаточн. основания 132, 278; противоречия 121, ср. 123, 125, 126, 135, 137, 281, ср. термин суждение.—Кр. 12, 14—16, 190—192, 330, 599 сл., 624, прим., ср. 93, 94, 140 сл., 142, 350.

ПОНЯТИЕ СИЛЫ 197 ср. причинность.—Кр. 249 сл., ср. 269, 574, а также 252, 492, 690 сл., 811 сл.; основная сила 676—679; основные силы природы 347, 350 сл. 477, 690, 798, 641; нашего сознания (Gemüts) 270, 428, 798, души 710.

ПОНЯТИЯ в противоположность *созерцаниям* 143 сл., 150 сл., 159 сл., их математическая конструкция 124 сл.. 282.—Кр. 377, ср. 39 сл., 93 сл.; как сознание, связывающее многообразие созерцания в *одном* представлении, Кр. А. 103; в смысле общего представления 741; как правило синтеза восприятий 750 прим. 751; как правило созерцания Кр. А. 106; о происхождении п. из рассудка 33; о том, что они коренятся в самостоятельности мышления 93; служат пониманию 367; пусты без созерцания 75, 298 ср. 267, 348 сл.; подразделение на чистые и эмпирические 74, 267, 377; разнообразные виды п., как то: подробные 755 прим., 760, эвристические 699, ср. 799, интеллектуальные 566, 837, 882 и Кр. А. 403, моральные 597, 845, остензивные (указующие) 699, проблематические 310 сл., 343, 397, 445 прим., 515, трансцендентальные 45, 61 сл., 322, 329, 356, 397 сл., 435, 460, 619, 657, 659, 702, 703, 750, 753, Кр. А.

365, чистые 89, 91 сл., 198, 207, 267, 320, 340, 435, 488, 753, понятия разума см. «разум», первоначальные 755 прим. произвольно мыслимые 757 сл., узурпированные 117,—чистые рас-судочные п. разума, см. «идеи»; посредствующие 672.

ПОРЯДОК ПРИРОДЫ 206, 271.—Кр. 696, ср. Пред. ко 2-му изд. XXVII, XXIX сл., 447, 494, 496, 503, 509, 565—586, 779.

ПОСТПРЕДИКАМЕНТЫ (у Аристотеля) 208.—Кр. пять дополнительных (к 10) категорий (предикабиллий) Аристотеля 107.

ПОСТУЛАТЫ эмпирического мышления вообще 179, рис 227 прим.—Кр. подразделение п.: 1) п. чистой математики (определение) 287; 2) п. чистого умозрительного разума 285 сл.; различие п. от петиции (нечто искомое) 366; логические п. 526; 3) п. эмпирического мышления вообще или п. опыта 268, 200, 265—287; их тождество с объяснением понятий: возможности 267—272, 282—285; действительности 272—279, 282—284; необходимости 279, 282; эмпирическое употребление этих понятий 266; их отношение к синтезу в созерцании, восприятии и опыте 223; п. практического разума 662.

ПРАВИЛА, их определение 182; п. а priori 182, ср. 189; п. логики 183; эмпирические п. в противоположность закону 192 сл.—Кр. определение п. Кр. А. 113; оно требует однородности действия 577; подразделение п.; 1) логические или рас-судочные 76, 77, 360 сл., 672; 2) эмпирические п. 490, 691, 793; 3) а priori необходимые п. 263 или объективные=закону Кр. А. 113, ср. 171 сл., а также кр. 50 сл., 52, 54, 64, 74, 81 сл.; подчи-няться п.=быть необходимым или происходить во всякое время 243—247; руководящая нить п. 495, 497; динамические п. 816; 4) п. разума 536 сл., 544, 685; практические п. разума 575, ср. 834.

ПРЕДЕЛ (см. ГРАНИЦА).

ПРЕДИКАМЕНТЫ=категории Аристотеля 208.—Кр. категории как первоначальные понятия (у Аристотеля) 107 сл.; п. чистого учения о душе 406; первосущества 608.

ПРЕДИКАБИЛИИ 209, 211 прим.—Кр. предикабиллии как чистые, но выведенные из категорий понятия 108.

ПРЕДМЕТ ОПЫТА (в противоположность вещи в себе) 168 сл., 187, 191 сл., 250 сл.; ощущения 201; п. вообще 145.—Кр. п. (объект) в общем или логическом смысле как всякого рода объект, затрагивающий чувства и вызывающий представления, стр. 1, 33, 34, 137; как явление 236; как в пространстве и времени по закону единства опыта определенное представление 522, как нечто, данное в созерцании и мыслимое в понятии 125, 146, Кр. А. 399, предметы чувств 610, ср. 33, 45, 640; внешние п. в пространстве и внутренние (представления в отношениях времени) Кр. А. 373, ср. К. А. 385 сл.; эмпирические п. 52, 62; трансцендентальные Кр. А. 372, ср. Кр. А. 109. П. в идее и п. в опыте 689 сл., 724 сл., 778, ср. 313 сл., 319; п. или вещь вообще в отличие от вещи в себе 51 сл., 125 сл., 150, 159, 178, 208, 303, 305, 328 сл., 335 сл., 346, 365, 433, 507, 594, 604—610; отношение п. к рассудку Кр. А. 115—128, ср. Кр. А. 104 сл., а также 108 сл.; пустой п. без понятий есть нелепость (Unding) 348 сл.; пустое понятие оп. 628 сл.; интеллигибельный п.=Х.См. особ. Кр. А. 104 сл.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ встречается в «Пролегоменах» довольно часто; но без точного определения самого понятия «представление», обыкновенно в самом общем смысле=воспроизведению чего-либо воспринятого, напр. 130, 156, 158 и во многих мест.; или—в значении априорного п., напр. 153, 158, или в смысле чувственного (эмпирического) п.=явлению, напр. 160—164, 202—203; отношение п. к мышлению, см. 181 сл.; к ощущению 184—187, к познанию 216; способ или род п., напр. 236 сл.; простые п., напр. 237 и во многих местах; в более точном и расчлененном значении слова см.—Кр. п. как внутреннее определение 242 или модификация нашего сознания Кр. А. 97, 99; в отношении к времени 242; объективное значение п. 243 сл., Кр. А. 99 (о принадлежности п. к внутреннему чувству); субъективная и объективная сторона представления 819; слепая игра их 112; каждое п. есть абсолютное единство Кр. А. 99; п. и предмет Кр. А. 104 сл.; особенно—подразделение п. на перцепцию, ощущение, познание. созерцание и понятие 376 сл.; внешнее и внутреннее п. Кр. А. 371 отчетливое и нечетливое п. в Лейбнице-Вольфовой филосо-

фии 60—62; эмпирическое п.=явлению 521; чистое п. а priori 762 сл.; чувственное п.=созерцанию (наглядному представлению—*Лосский*) Кр. А. 129; п. отношения 67; ср. также способность п.: самодеятельность (спонтанность) и рецептивность (восприимчивость) п. 74.

ПРИВЫЧКА=субъективной необходимости 109—111, 138, 190—Кр. 5, 127, ср. 788, 793.

ПРИНЦИПЫ (начала)—регулятивные 225; практические 269; их полнота 221; п. возможного опыта 251; п. естественной истории 272.—Кр. слово п. двусмысленно и во всяком случае допускает несколько значений 356, как-то: 1) начала 680; 2) общее условие 361; 3) безусловное 394, познание из принципов 357; число п. в отношении к высшему единству познания 361, ср. 362, 651, 678, 689, 714; п. как упорядочивающее начало разума 653; относительные (comparative) п. 358; конститутивные 537 сл., 544, 647 сл., 692, 699, 702, 708, 713 сл., 716, 721, 730; эмпирические 73, 79, 213, 834, 871; формальные п. 88, 647; эвристические 644; чисто логические 599, 678; п. как школьное правило 680 сл.; моральные п. 846; высшие 365; объективные 694, 708; практические 713; психологические 79; регулятивные п. 222, 537 сл., 543 сл., 582, 589, 597, 644, 646—648, 692, 699, 702—730, 799, 814; умозрительные 619 сл., 835, Кр. А. 394; субъективные 577; трансцендентальные п. 363, 459, прим., 678, 682, 691; п. всякого вывод. ед. 646; п. явлений 502, 510; возможн. оп. 537; вещей 610; гражданского законодательства 358, 375; морали 499 прим.; религии 375; чувственности 647; нравов 375, 508; разума 544, 550, 555; чистого разума 364, 376, 642, 835 сл., 837; п. употребления разума 638, 673 сл.; п. эмпирического употребления разума 647.

ПРИРОДА: 1) рассматриваемая с формальной стороны (formaliter)=существованию вещей, определяемому по всеобщим законам 165, ср. 167 сл., 170, 201; 2) с материальной стороны (materialiter)=совокупности всех предметов опыта 167; ср. 169, 200 сл., 202; ее закономерность 167 сл., 201 сл.; заложена в рассудке 202;=возможному опыту 203, ср. 205—208.—Кр. 1) с материальной стороны (materialiter) 163, 446 прим.:—как совокупность всех явлений 163; как объект всякого воз-

мощного опыта Кр. А. 114 сл. ср. Пред. ко 2-му изд. XIX 446 прим., 682; 2) с формальной стороны (formaliter) 165, 446 прим.: как закономерность явлений в пространстве и времени 165; как связь их по всеобщим законам 263, 479; как необходимая связь Кр. А. 114; как связь определений вещи по внутреннему принципу причинности 446 прим., ср. 570; как единство в существовании явлений 447; как динамическое целое 446 с прим.; как нами самими в явления вносимый порядок Кр. А. 125; поэтому=синтетическому единству многообразного по правилам Кр. А. 125 сл.; п. в смысле единства рассудка 281; равнозначна с термином бог 729. Подразделение природы на мыслящую и телесную 712, 874; ее всемогущество 477 сл.; ее аналогия с искусством 654; ее условия 572; проблема простой природы души, Кр. А. 361; систематическое единство п. как регулятивный принцип 263, 492, 697, 719 сл. Кр. А. 114; ее устройство 679, 696, 716; познание п. 663; объяснение п. 500, 504 сл., 511, 800 сл., внутреннее существо п. вещей 333 сл., ее многообразие 694—696; порядок и соответствие правилам 492; внутр. возм. п. 654, 712; изучение нашей внутренней п. 731; границы природы=границам опыта 753; свободно действующая природа быть может впервые делает возможным даже самый разум 654.

ПРИЧИНА, понятие п. 167, 175 сл., 182 прим., 197, 222, 238 сл., ср. причинность (causalität); высшая п. 264 прим., 265 прим., ср. бог; свободная п. или п. через свободу 270.—Кр. понятие п. 5, 122—124, 750 прим. Кр. А. 112; категории п. 429 сл., 432; п. и действие 484 прим.

ПРИЧИННОСТЬ, понятие п., сомнения, направленные против нее со стороны Юма 108 сл., 127, 190 сл., ср. также 185 сл., 197, 238 сл., 282; разумная п. или п. (посредством) разума 263; 265, прим., ср. 260 сл.—Кр. Категория п. (зависимость) 106, 108, 111 сл., 163, 168, 176 сл., 291 сл., 301 сл., 393, 432, 441; закон п. Пред. ко 2-му изд. XXVII, 122 сл., 210, 232—256, 268, 279 сл., 301, 303, 550; отношение закона п. к последовательности во времени 248 сл., закон п. как условие объективной значимости опыта 247, 816; как основание его возможности 765, 811, ср. 241; опыт—ее единственная область

765; закон п. как синтетич. основоположен. 637; как синтез сообразно понятиям Кр. А. 112 сл.; как динамический закон 280; как закон природы 564; как закон рассудка 570; ее схема 183; юмовская трактовка понятия п. 19 сл., 127 сл., 788, 793 сл.—Различные виды п.: 1) п. природы 560, п. по законам природы 472—479 (три антиномии), 488, 516, 560—565, 660, ее собственная обусловленность 447; 2) п. через свободу 472—479, 560—565 или, что то же, практическая свобода 385; по аналогии с природой 654, 660, подлинная п. природы в сфере нравственного 374, ее безусловный характер 447, 589, этому различию причин в природе от причины через свободу соответствует п. чувственная и п. интеллигибельная 566, 568, 570 сл.; высший принцип причинности есть наилучшее существо 618.

ПРОБЛЕМАТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ см. суждения гипотетические 175 сл., а также 178, 192 сл.—Кр. 100, ср. 95, 101, 809, 850, ср. 405 сл., а также 799 и 709.

ПРОЛЕГОМЕНЫ Канта и их цель—105, 107, 114, 115—118, 134, 189, 275—276, 290 прим., 292 сл., 294—295, 298 сл.

ПРОСВЕЩЕННЫЙ ВЕК, в котором всякое мечтательство изгоняется критической философией и метафизика становится наукой 301.

ПРОСТОЕ 230, 231.—Кр. 405 и сл., 440—446, особ. 462—471, также 460, 812, ср. 800 и 497, ср. 330, 339, 515, 551 сл. Кр. А. 351—371 и 400—404; ср. также простота души как мыслящей субстанции 494, 799, 812 сл.

ПРОСТРАНСТВО 147 сл.; его чистое созерцание—основа математики 147 сл.; п. как формальное условие чувственности 147—150; как простой способ представления 236—237; как форма внешнего созерцания 153, 155, 160, 206; внешних явлений 154, ср. 160, 208, чувственности 160, 230; как элементарное понятие чувственности 209; п. геометрическое и физическое 153 сл.; пустое 184, 188 сл., 237; его три измерения 150; его идеальность 160—163, 288; его части 187 сл.; его однородность (однообразие) 208; бесконечность 232—237; то, что наполняет, п.—предмет ощущения 201 сл., ср. 203 сл., 228 сл., 250 сл., 256 сл., 288 сл.; ср. термины: созерцание, форма, время—Кр.

отрицательное определение п. 38, 39, 40; положительное определение его как чистого созерцания 39 сл., 136 прим., 142, 143, 160, 522: как чистой формы созерцания 120; как формы созерцания 305, 751, 50 сл., 457 прим., 520; как формы чувственного созерцания 137, 146, 160, Кр. А. 373; как простой формы созерцания Кр. А. 117 прим.; п. = чувственной форме созерцания Кр. А. 369; п. как формальное созерцание 457 прим.; как условие созерцания Кр. А. 111; как форма внешнего чувства Кр. А. 378; п. не есть свойство или форма вещей в себе 42, 45, 52, 274, Кр. А. 369; оно не есть что-либо действительное 459, но лишь условие возможности явлений 39, 148, 188, 457 прим., 469, ср. 196, 320; оно—форма всех явлений внешнего чувства 42 сл. 156, 459, 748; возможность предметов 459, ср. 155 сл.; форма чувственности Пред. ко 2-му изд. XXV, 118, 331, 342, 522; чистая чувственная форма 306, ср. 156; может быть открыта только в нас самих Кр. А. 373 и притом только в области чувств 148; п.—принцип чувственности 647; основа нашего чувственного созерцания 63; субъективное, но необходимое условие чувственности 42 сл.; чувственное представление 522; вне нашей чувственности—ничто Кр. А. 375; лишь форма представлений. Кр. А. 337, ср. Кр. А. 385; внутренний способ представления Кр. А. 373; представление простой возможности существования Кр. А. 374, ср. прим. к этой странице; несмотря на это, оно в то же время объективное представление а priori 44; необходимое 38 сл. или чистое 241 представление а priori (ср. Кр. А. 373 сл.) или понятие а priori Кр. А. 107; формальное условие а priori внешнего опыта 271, 427, 467, Кр. А. 110, ср. 38; обладает эмпирической реальностью, но трансцендентальной идеальностью 44, 308; есть бесконечная данная величина 39 сл., ср. 606; не сложено из пространственных частей, но есть некоторое целое 466 сл.; существует только одно п. Кр. А. 110.—Пустое п. 214, 261, 455—461, 515, 548 сл., чистое п. 347; антиномия п. 454 сл.; его бесконечная делимость 553 сл.; координированный ряд соединенных п. 439 сл., 463, 552; возникновение основного представления о нем Кр. А. 102; у Беркляя 274; у Лейбница 323—328, 331 сл.; только объяснение п. у Канта делает понятной возможность математики 41,

ср. 5, 37—45, 59—73, 102 сл., 118, 119—122, 136 с прим., 137 сл., 139, 147 сл., 155 сл., 160 прим., 162, 182, 188, 195 сл., 202 сл., 206 сл., 256—265, 268, 291—293, 320 сл., 323, 328, 331—340, 518—525, 550 сл., 748 и Кр. А. 369 сл.

ПРОТИВОРЕЧИЕ, положение противоречия—принцип всех аналитических суждений 121, ср. 123, 125, 130, 135, 137, 281—Кр.—положение п. 12, 14—16, 190—192, 330, 599 сл., 642 прим.; его формула 190; оно относится к логике 190—192; является принципом всякого аналитического познания 191.

ПЕРВИЧНОЕ СУЩЕСТВО 259, ср. бог.

ПСИХОЛОГИЯ, эмпирическая 120, 167, 180, 230, ср. термины *я* и *душа*.—Кр. Определение п. 874; п. как физиология внутреннего чувства Кр. А. 381; ее предмет 391, 400; ее отношение к прикладной логике 77, 79; обыкновенные системы п. 153; диалектическая п. 435; эмпирическая 400; 405, 876 сл.; п. играет в философии роль чужестранца 877, рациональная или чистая п. (406, 774; Кр. А. 405), особ. 400—402, 405 сл., 410, 415—418, 700, 874 сл. Кр. А. 350 сл.; она не доктрина, а лишь дисциплина 421; имеет лишь отрицательную пользу Кр. А. 382; ее подлинная цель основывается на трансцендентальной видимости Кр. А. 384; трансцендентальная п. 391, 395 прим., 400, 403, 506 прим., 700, Кр. А. 350, 361, 367; ее паралогизмы 399—428 и Кр. А. 348—404; ее антиномии 769; резонирующая п. (*Vernünftelnde*) Кр. А. 351 (ср. термины: *я* и *душа*).

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМНОТА 184 сл., ср. идея (психологическая).

Р

РАЗУМ, критический 112, чистый 117, 120, 122, 139, 189, 194 сл., а также и во многих других местах; спекулятивный (умозрительный) и практический р. 109 прим., ср. 142, 249, 297, ср. 282; адрывый 194—195 кр. 280; божественный или вечный р. 240 прим.; разум как принцип теизма 263; высший 240 сл.; его склонность к построениям и созиданию 107; его возможные перспективы 109 прим.; р. как источник идей 218, ср. 105; его отнесенность к объективным основаниям (идеям) 241; его отличие от рассудка 221, 266, 273 сл.; он не ограни-

чивается никаким опытом (всегда обусловленным употреблением правил рассудка) 222—225, ср. 272; никогда вполне не удовлетворяется опытом 252, 253 сл., 298; его природа 232, 245, 272 с прим.; его особенное назначение 248; определение его границ 248 сл.; первая основа всякого познания чистого р. 235 прим.; р. как способность быть причиной действий через свободу 240 сл.; форма его в мире 264—265; его самопознание 200.—Кр. 1) определение р. в общем смысле 863, ср. 730; 2) в чисто формальном логическом употреблении 355, как способность к умозаключению 355, 386, как способность выводить частное из общего 674, ср. 356 сл., 359—361, 362—364; 3) но основное значение р. в Кр.—это его значение как реального 355, трансцендентального 356 или чистого р. 362 сл., т. е. как способности принципов 356, Кр. А. 405, ср. Кр. 24, 359, 865.—В качестве чистого р. он сам порождает свои понятия или идеи 355, 791 и познает только через понятия 684; не относится непосредственно к предмету чувственно воспринимаемого мира 6 сл., а имеет непосредственное отношение лишь к рассудку, чтобы сообщать его познанию единство 359—363, 392, 671 через посредство идей, ср. 435 сл. 557, 559, 575, 730, а также освобождать его от ограничений опыта 435 и вносить в его акты систематическое единство 692 сл.; требует единства принципов 362 или оснований объяснения 640, поднимает рассудочные понятия до идей 557, сообщая им направленность на безусловное 383, ср. 364, 592, дает отчет о всех наших понятиях 642; в этом последнем смысле не создает понятий, а лишь упорядочивает их согласно идеям 671, 576; его собственная область есть порядок и единство целей 730, которое в то же время представляет собой и порядок природы 425; не содержит в себе ничего кроме регулятивных принципов 729 сл.; антиномия и диалектика чистого р. 449, 723, архив человеческого р. 732; удовлетворение р. 884; его почва (опыт) 801 сл.; цензура р. 659, 739, 767, 788, 792, 795, 823, 879; дисциплина чистого р. 736—822; единство р. (см. единство и особ. 383); устройство нашего р. 829; область р. 396; естественный путь р. 612, 614 сл., география р. 787, 790, география челове-

ского р. 788; р. как высший трибунал 697, 768, ср. 780, 823; история р. 735, 845, 880—884; границы р. 730, 754, 763, 790 и во многих местах; определение границ р. 786, Кр. А. 395 сл.; интерес р. 490 сл., 772; всеобщность и определенность 682; канон, критика (см. соответствующие термины); природа р. Пред. к 1-му изд. I, VII, Пред. ко 2-му изд. XXXVII сл., 22, 384, 449, 642, 697, 723, 739, 771, 772, 805, 877, 880; спор р. с самим собой 766 сл.; путь и способ познания р. в естествознании Пред. ко 2-му изд. XIII сл.; удерживается в границах самим же р. 775, 791; весь материал (Vograt) чистого р. 781; его оружие 772; его существо 723; ленивый р. (*ignava ratio*) 717, 801; обыкновенный р. (см. человеческий р.); самостоятельный творческий р. 700, 706, 842; извращенный р. (*perversa ratio*) 720; сам р. не есть явление 581; 4) практический р. как причина, производящая явления 575, 578, является определяющим, а не определяемым 584, ср. 579 сл., 829 сл., 846 сл.; чистый практический р. 842; морально законодательствующий р. 847; его предмет—благо 576; практические основоположения р. и их особая почва 822; идея высшего р. 838.

РАЗУМНЫЕ ПОНЯТИЯ (в смысле понятий разума) и (объективные) основания разума (см. идеи)—Кр. 366 сл.; у Канта они носят название идей 368 и представляют собой задачи, задаваемые разумом самому себе 380—384; понятия р. как проблемы 384, 510, ср. 799; понятия разума как чисто мысленные вещи; как эвристические фикции, регулятивные принципы 799; дают направление употреблению рассудка 383; все они обозначаются термином «безусловное» 380; не почерпнуты из природы 673 (ср. также научное понятие р. 860).

РАССУДОК, чистый 120—122; он не созерцает, а только рефлектирует (судит) 156, 159, 160, 174; р=способности мыслить (осуществлять суждения) 180—182; данные созерцания связывать в едином опыте 199; он должен мыслить, а не мечтать 199 сл.; предписывает природе свои законы 203, 205 сл.; только таким образом осуществляется опыт со стороны его формы 206; определяет единство объектов 206; специфи-

ческая особенность рассудка мыслить дискурсивно 224, 251; здравый р. 251, ср. человеческий р.; обыкновенный р. 227 прим.; обыкновенный р. и спекулятивный 280 сл.; рассудок и чувственность 258 сл., 272, сл., 274; рассудок и разум, см. разум; проблема созерцающего р. 199 прим., 258.—Кр. р. в широком смысле этого слова 169, ср. Кр. А. 126, далее: 1) рассудок «вообще» 169 или «говоря вообще» 137, как способность знаний вообще 137, р. как сила представлений 130 (ср. 169); 2) в противоположность созерцанию... мыслит предмет 29; а) р. как способность мыслить предмет 75, 106, 145, Кр. А. 97; б) р. как познание посредством понятий 93; в) как способность понятий 199, Кр. А. 126; г) как самодеятельность (спонтанность) познания 75, Кр. А. 162; д) как нечувственная способность познания 92; е) как способность суждений Кр.А. 126; ж) как способность суждения (т. е. как способность осуществлять суждение) 94, 106.—Все эти объяснения р. сводятся к одному, именно к объяснению р. как способности правил Кр. А. 126 и сл.—Определение р. по его наиболее важному признаку: 3) как способности правил 171, 197 сл., 356, Кр. А. 126 сл.; как способности устанавливать единство явлений посредством правил 389, ср. 672; как способности связывать а priori 135, ср. 164; р. как способности синтетического единства апперцепций 133 прим., ср. 153, 169, Кр. А. 119, 127; р. как источник основоположений 198; как источник законов природы Кр.А. 126 сл.; как априорное условие явлений 256; р. как творец опыта 127 и Кр. А. 127; его правила—источник всякой истины 296; в противоположность разуму область рассудка—явления 6, ср. 352 сл., р. ничего не может созерцать 75, ср. 93, 135, 139, 153; он только связывает и упорядочивает материал созерцаний 145; дает правила созерцания Кр. А. 126; ограничивает чувственность 344; рассудок и чувственность только в соединении друг с другом могут определять предмет 75, 314, Кр. А. 124; р. впервые делает явления возможными со стороны формы Кр. А. 127, ср. 244, Кр. А. 119; сам определяет границы своего применения 297; в трансцендентальной логике р. изолирован 87; его элементы Кр. А. 98; чистый р. 9, 88, 106, 34: Кр. А.

119, его предметы 314 сл.; его объем и границы 193, 337; чистый р. как закон синтетического единства всех явлений Кр. А. 128. Проблема созерцающего или интуитивного р. 135, 138 сл., 145, 311 сл.; 342—344, 798, 882 (ср. термины: созерцание, интеллектуальное познание); обыкновенный р. 3 сл., 500 сл., 556 сл., 618, 632, Кр. А. 384, 390 (ср. человеческий р.); логический р. 92—94; спекулятивный (умозрительный) 632.

РАССУДОЧНЫЕ ПОНЯТИЯ, чистые (ср. категории), их определение 177, 181, ср. 171—172, 175; они определяют способ, каким созерцание может служить суждению 175—176; их таблица 178—180; они имеют только имманентное употребление 216, 197 ср. 250—253, 256, 259—261; их истинное значение 209 сл., ср. 193 сл., 201 сл.—Кр. А. 96, ср. Кр. 104, 102 сл., 366 сл., Кр. А. 95 сл., они=категориям см. 105, 118, 120, Кр. А. 119 и во многих других местах, ср. также Кр. А. 128.

РАССУДОЧНЫЕ СУЖДЕНИЯ И УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ см. умозаключения разума 218 сл.

РАССУДОЧНЫЙ (интеллектуальный) мир 196, см. мир.

РАССУДОЧНЫЕ СУЩЕСТВА (или умственные чисто мысленные сущности)=ноуменам 196—199, 222, 239 сл., 240 прим., 247 сл.—для соответствующих мест Кр. ср.—ноумены.

РАПСОДИЯ (в противоположность системе) 208—211, 218, сл.—Кр. рапсодия восприятий 195; познаний 860; рапсодическое (случайное) подразделение 106; рапсодически сортировать 862.

РАЗЪЯСНЯЮЩИЕ СУЖДЕНИЯ—аналитические 121 сл.—Кр. 11, 10—19, 314, 16 сл., ср. 746, 749, 764, Кр. А. 398; их высшее основоположение 189—193, ср. 204 сл., 314, 526, 625, 190, 193.

РАСШИРЯЮЩИЕ или синтетические суждения 121, 122 сл.—Кр. 11, 13, 15 и вообще 10—20, также 88, 175, 792; их возможность 193, 194, 199, 792.

РЕЦЕНЗЕНТ и его обязанности 285, 290—294.

РЕАЛИСТЫ (в противоположность идеалистам) 289—
Кр. 1) трансцендентальный р. 519, Кр. А. 369; 2) эмпириче-
ский р. Кр. А. 370 сл.=дуалисту Кр. А. 370, а также транс-
цендентальному идеалисту Кр. А. 371 сл.

РЕАЛЬНОСТЬ, объективная 171 сл., опыта 168—170;
ощущения 184; совокупность всякой р. 219 прим.—Кр.: 1) р.
как объективная (реальная) значимость, напр. пространства
44=тому, что соответствует ощущению 182;=вещности 602;
р. как величина (Quantum) 183; совокупность р. 605, 619,
638; собственно объективная р. (значимость) в смысле отно-
шения к предмету 194, Кр. А. 109; в смысле применения к
опыту 199, ср. 148, 150, 194—196, 242, 264, 268, 269, 270,
288, 291, 292 сл., 300 прим., 302 прим., 310, 335, ср. 320 сл.
(объективная р. присуща лишь явлениям), а также 367, 397,
412 сл., 501, 538, 595; объект р.=существованию 597, 624
прим., 678, 693 сл., 698, 701, 808 сл.; объективная р. в мате-
матике 206; ноуменов 320, 338 прим.; на чем она основывается
Кр. А. 95, ср. 197 (2-е изд.); абсолютная и трансценденталь-
ная р. 52 сл.; всеобъемлющая 657; эмпирическая р. простран-
ства 44 и времени 52, 54, ср. 610, а также р. явлений 209,
210, 214, 216—218, 225; в ее противоположности к идее Кр.
А. 351; высшая р. первосущества 606 сл., 614, 632; субъектив-
ная р. (представлений) 397; безграничная 322, 632; 2) р. как
чисто логическое понятие: в смысле простого утверждения
328, 336, ср. 625, 630, в его противоположности отрицанию
300, ср. 329, 347 (ничто); логическая р. рассудочных понятий
882.—Категории р. 106, 111, 302 прим. Кр. А. 403 сл., а
также 404 прим.; схема категорий р. 182 сл.

РЕЛИГИЯ, ее основы 258 262.—Кр. Пред. к 1-му изд. У
прим. Пред. ко 2-му изд. XXXI, 496, 656; ее цель 774; два
столпа всякой религии 773; краеугольные камни морали и р.
494; фундамент (метафизика) религии 877; нравственный за-
кон нашей р. 845; грубые религиозные понятия 880.

РЕФЛЕКТИВНЫЕ (рефлексивные) ПОНЯТИЯ 212.—
Кр. амфиболлия рефлексивных понятий 316—349, 336, 512.

РУКА в зеркале 152.

СВОБОДА=способность начинать ряд событий самоchinно (von selbst) стр. 239, 240 прим.; как причинность разума в чувственном мире 242—244; практическая с. 243; трансцендентальная 243; субъект с. 238 сл.; субъект верховной *intelligentiae* 240 прим., ср. также 270; с. и естественная необходимость 232, 238—245. Ср. Кр.—Трансцендентальная с.: абсолютная самодеятельность (спонтанность) 446, ср. 473 сл., 476=способности самоchinно (von selbst) начинать некоторое состояние 473, ср. 476, 516, 561 сл., 569, 580, 582, 829 или даже целый ряд явлений 474, 831; иногда она обозначается также и как свобода «в космологическом смысле» 561; она независима от природы 497 сл., 509, 581, 831; напротив представляет собой безусловную каузальность причины в явлении 447, 475 сл., также 653; эмпирически она есть ничем не обусловленная (безусловная) каузальность 589; свобода и природная необходимость—Пред. ко 2-му изд. XXVII—XXIX, XXXII сл., 473 сл., 560—586, 653, 773, 868; трансцендентальная с. как чистая трансцендентальная идея 473 сл., 561—586, 653, 773, 868; остается проблемой 830, 831, ср. 773, 778; она есть «призрак» 475 и все-таки неустранимая задача 7, ее действительность не может быть доказана и даже ее возможность носит лишь отрицательный характер 586 сл.; тем не менее на ней основывается свобода 561 и притом в самом строгом смысле.—Пред. ко 2-му изд. XXVIII, т. е. как практическая или моральная с. 562, ср. 371, 585, 831, а также и причинность разума в определении воли 831, ср. 562 и 713; ее отношение к опыту и характер ее действия 579 прим.; ее нарастание по степеням 374, ее законы 830 и отношение к природе 831, ср. Кр. Пред. ко 2-му изд. XXVII—XXX, а также 781, 829—832, 835 сл.; политическая с. 358, 373, 780; с. с психологической точки зрения 476, 569, также 491, 494.

СИЛА ВООБРАЖЕНИЯ в отличие от рассудка 199.—Кр. определение понятия с. в. 151, ср. 276 прим. и Кр. А. 120. Кант различает: 1) воспроизводящую (репродуктивную) с. в. 794 сл.; по Кр. А. главным образом 100—102; в ее отно-

шенни к законам ассоциации 152; связанная с сознанием, она называется воспоминанием 677, ср. 141, 195 и Кр. А. 97, 115, 118, 120 прим., 121; 2) творческую (продуктивную—определяющую а priori) с. в. 152, ср. Кр. А. 120 прим.; ее продукты, напр. геометрические фигуры 271, ср. 195, 205, 211, и Кр. А. 118, 123. Так как с. в. есть активная способность к синтезу многообразного Кр. А. 120, ср. Кр. 164, 233, 383, то наряду с эмпирическим синтезом (Кр. А. 100 сл., 115) существует еще в качестве его основы (Кр. А. 115 сл.) также; 3) трансцендентальный синтез (Кр. А. 101) или трансцендентальная способность (Кр. А. 102, ср. 124) определять чувственность а priori 152, или, что то же, чистая с. в.; а priori 181 она представляет собой применение рассудка к предметам созерцания 152, и связывает чувственность с рассудком Кр. А. 124; ее продукт есть так называемая схема 179—181; она является слепой, но необходимой функцией души 103; об игре с. в. см. 298; о ее действии в состоянии сна 278 и Кр. А. 376.— Кроме того упоминание о с. в. имеется в целом ряде мест: 104, 127, 151 сл., 185, 204, 211, 233 сл., 240, 257, 296, 798, Кр. А. 101 сл., 118 сл., 376.

СОЗЕРЦАНИЕ, 144; в противоположность рассудку 156; формальное 155; математическое 124 сл., 126 сл.; чистое (а priori) 143 сл., 158 сл.; эмпирическое (случайное) 143, 147 сл., 251 сл. или чувственное 146, 254 сл., внешнее 161; интеллектуальное 199 прим., 289 прим.; внутреннее 229; непосредственное 224; его форма 146 сл., 182, 288 и во мног. местах.— Кр. с. как непосредственное представление предмета 41 и 33, также 47, 93 сл., 377. Кр. А. 109; с. данное до всякого мышления 132; именно поэтому чувственное 129 сл.; в смысле чувственного представления Кр. А. 129; априорное с. чувственности 33, 41, 60, ср. 39, 337 сл., 453, 752. Кр. А. 382; как то, к чему относится всякое мышление 33; как предмет опыта Кр. А. 95; его необходимость 288—293; его возможность Кр. А. 393; его разделение на чистое и эмпирическое 65, 74, 125; внешнее 42, 137, 160, 291 сл., 340, 457 прим., 465, 520. Кр. А. 362 сл., Кр. А. 372 сл., 387, 394, 400; голое (blosse), т. е. не связанное с мышлением по категориям с. 203, 223, 309, без

понятий слепо 75, ср. 125 сл., 314, Кр. А. 111; эмпирическ. с. 33 сл., 34, 36, 60 или, что то же, созерцание а posteriori 65, 110, 143 сл., 146 сл., 162, 199, 206 сл., 222, 277, 298, 428, 457 прим., 465, 469, 541, 741 и сл., 815. Кр. А. 123 сл.; формальное и внутреннее 48, 50, 54, 67, 156 с прим., 158, 160, 162 сл., 224, 277, 407, 413, 457 прим., 520, Кр. А. 372; интеллектуальное 68, 72, 148, 149, 308, 335, 336; коллективное 551; пустое 348; возможное 146, 152, 309 сл., 345, 428, 279, 741, 747, 750; возможность всякого с. 136; и чистое с. 34, 41, 42, 65, 73, 74, 110, 146 сл., 166, 167, 177, 206 сл., 208, 298; как простая форма эмпирического с. 357, 522, 576, 739, 741 сл., 746, 749 сл., 752, 810 сл., 815. Кр. А. 101, 115, 124, наше с. всегда чувственно: 52, 68, 72, 93, 148 сл., 159, 302 прим. 304, 306, 333 сл., 342 сл., 429, 431, 882, Кр. А. 373 и 389, ср. 72, 467.

СОЗНАНИЕ, эмпирическое с. и с. вообще 175, 181, 192, его различные убывающие степени до полного отсутствия 184 сл., ср. 188 сл., прим.; его неделимость 227—238 прим.— Кр. А. 117, прим. Кр. (по 2-му изд.) эмпирическое с. 133, 202, 208, 217, 414 прим. 415 прим.; с. всякого существования 629; как непосредственное восприятие 220 и Кр. А. 371; чистое или формальное с. 208, 430; непосредственное с. Кр. А. 372; сознание меня самого Кр. А. 107, 122, 363; с. моего собственного существования 275; только оно наши представления превращает в мысли Кр. А. 350; как чисто субъективная форма всех понятий Кр. А. 361; в смысле познания 404; единство с. см. «единство», кроме того 131 прим., 642. Кр. А. 116, 362 сл.; гипостазированное с. Кр. А. 402; тождество с. см. «тождество».

СУЩЕСТВОВАНИЕ, реальность 165, 178, ср. «действительность».—Кр. Категория существования или действительности 106, 111, 184, 302; с. многообразного в пространстве 201 прим. и внешних предметов 220 сл., 263 сл., 272 сл., 275—279, 587—593, Кр. А. 367 сл., материи Кр. А. 377 сл., ср. также 275 сл. и 134, 158 прим., 414, 420, 519 сл., Кр. А. 370, 226, 71 сл., 611 сл., а также 402 прим., 409, 411 прим., 415 прим., 420, 422 прим., 426—431. Кр. А. 366

сл., 516 сл., 614 сл., 625 сл., 642, 532 сл., 587, 642, 402 прим. Кр. А. 403 сл.

САМОСОЗНАНИЕ 225—ср. апперцепция, сознание, я.— Кр. с. = апперцепции 152 сл. Кр. А. 112 сл.; с. как эмпирическая апперцепция или внутреннее чувство Кр. А. 107; в смысле сознания нашего собственного существования 275—278; как тождественное с я 404 сл.; оно не есть самопознание 158; с. вообще Кр. А. 401; как основание возможности категорий 421, Кр. А. 111 сл., 401; сплошное тождество его 133, 135; численное тождество с. Кр. 113; с. как логическое единство 413; чистое с. 422; свидетельство нашего с. Кр. А. 370; дает нам определения только нас самих Кр. А. 378.

СИНТЕЗ—геометрический, только через созерцание возможных с. 125; с. восприятий 171, 181 прим., 189, 192. Кр. общее определение с. 130 сл., ср. 201 прим. Кроме того: 1) в самом общем значении акта сведения различных представлений в единстве познания 103, ср. 102; акт действия нашего рассудка 130, ср. 144 сл., 153, 526; чистый с. 103—104, ср. 130 сл.; с. a priori 25, ср. 28; его возможность 810; чист. понят. с. = категории 106, ср. 104 сл.—2) в специальном значении: с. агрегации 201 прим.; с. созерцания 378 сл., 747, 750; с. апперцепции 133, 162; апрегензии 160 сл. Кр. А. 97, 98—100, 108; с. условий мышления Кр. А. 396 сл.; с. понятий Пред. к 1-му изд. XV, 28; с. коалиции 201 прим.; с. силы воображения 104, 151 сл., 153, 164, 257, 296 и Кр. А. 118 сл., 434; с. возможных ощущений 751; опыта 267; познания 649; явлений 224, 265, 433 сл.; с. однородного в созерцании 162, 201 прим., 205, 556, 558 (математический с.); с. порождения величины 208, 211, 221; с. многообразного в созерцании 103—105, 129—131, 135, 138, 144 сл., 150, 151, 154 сл., 158, 201 прим., 202, 214, 246, 428, 606 и Кр. А. 112 сл.; с. по понятиям 104, 195, Кр. А. 111 сл.; с. отдельных пространств и времен 206; с. рекогниции (воспризнания) в понятии Кр. А. 97, 103 сл.; с. ряда условий 382 сл., 393, 434, 801; с. репродукции (воспроизведения) в воображении Кр. А. 97, 100—102, 118; с. неоднородного (динамич.) 201 прим., 566 сл.; с. чист. рассудочн. понят. 153; с. представлений 104,

134 сл., 194; с. восприятия 750 прим.; абстрактный с. 453; обусловленный и безусловный 390; разделительный (дизъюнктивный) 379 сл.; динамический 201 прим., 557; эмпирический 164, 259, 273, 368, 434, 507, 525, 527, 751; фигурный с. 151 сл., 154; однородный 751; гипотетический 379 сл.; интеллектуальный 151 сл., 164, ср. 747; категорический 379 сл.; математический (см. выше с. однородного) 221, 557; метафизический 201 прим.; необходимый с. a priori 135; объективный с. явлений 433; физический с. (явлений между собой) 201 прим.; продуктивный и репродуктивный 212, Кр. А. 118; прогрессивный и регрессивный 438 сл., 514, 533; реальный 272; последовательный 209, 444, 454 сл., 456, 460; трансцендентальный с. 150; с. вообще 224; непрерывный с. 212; законченный с. 510.

СИНТЕТИЧЕСКОЕ в противоположность аналитическому, напр. с. единство или познание см. соответствующие термины; с. метод 117 сл., 136 прим.; с. или расширяющие суждения 121, 122 сл.; синтетическое у Локка 131; с. a priori и a posteriori 121 сл. 129, 135, 141; возможность с. суждений a priori 135 сл.—Кр. с. ответ 398; с. понятия a priori 267 и вообще часто; с. утверждения 314, 740; с. единство см. «единство»; с. познание a priori 18, 25 сл., 28, 40 сл., 189, 357 сл., 363, 386, 630, 810. Кр. А. 381 (с. познание разума), а также 750, 790, 824; с. основоположения 175, 187, 223, 325 сл., 625—627, 760 сл.; с. основоположения a priori 188, 363 сл.; высшее основоположение всех с. суждений a priori 193—197; с. суждения (расширяющие) в противоположность аналитическим 11, 12, 13, 15, ср. 10—20, 88, 175, 792; их возможность 193, 194, 199, 792; с. суждения или положения a priori 17—20, 44, 56, 64 сл., 73, 204 сл., 263, 314 сл., 364, 410, 691, 746; с. положения a priori в их трансцендентальном значении 748—750; кроме того 804, 810 сл. Кр. А. 382; природа с. суждений и положений 790; их подразделение на догмы и матемы 764; с. суждения и с. представления 124; с. связь положений 416; объективно—и субъективно—с. положения 286.

СИСТЕМА, в противоположность агрегату 207 или ран-

содии 208, 209, 218; с. трансцендентальной философии 209, ср. 231; с. категорий 209; возможного опыта 272; с. всех целей 248; логическая с. 183; трансцендентальная с. 183 сл.; физиологическая с. 183.—Кр. с. как единство многообразных познаний, подчиненных одной идее 860; с. как расчлененное целое 861; по необходимым законам (не просто агрегат) 673, ср. 89 сл.; с. чистого разума 766, ср. 14 прим., 25—29; 109 и 860—879 (архитектоника чистого разума); с. трансцендентальной философии 107; будущая с. чистого разума 249; с. всех основоположений чистого разума 187—294; с. рассудочного познания 673; с. свободы 843; с. нравственности 837, 839, ср. 784; с. целей 844; с. всех целей 847; с. рациональной психологии 416—418; широта и простота с. 683; искусство с.=архитектонике 860; с. заблуждений и иллюзий 739. Ср. также Пред. к 1-му изд. XV; Пред. ко 2-му изд. XXXVIII, XLIII сл. 502, 883 сл. о системах.

СИСТЕМА ПРИРОДЫ 183—Кр. 263, 492, 679, 719 сл. Кр. А. 114.

СКЕПТИЦИЗМ 115, 132 с., 233, 251, 265—Кр. Пред. ко 2-му изд. VIII, XXXIV, XXXVI, 23, 128, 451 сл., 535; место отдыха, но не место постоянного пребывания 789; неизбежная гибель всякого с. 795 сл.; ср. скептики 797 и 168.

СТЕПЕНЬ=величине качества 188 прим., ср. 184 сл., 188 сл.—Кр. с. ощущения 182; в смысле интенсивной величины 207 сл.; ср. 253 сл.; бесконечная с. реальности 254 сл.

СУБЪЕКТ, последний, абсолютный 224 сл., мыслящий 226; ср. *я, душа, субстанция*.—Кр. абсолютный субъект Кр. А. 348—351; определяющий 407; мыслящий 471; в смысле души 432; простой и сложный с. Кр. А. 360; действующий 567 сл.; логически простой 407; логический и реальный Кр. А. 350; трансцендентальный с.=простое нечто Кр. А. 355; с. как абсолютное единство 398; его нематериальная природа 718; с. как трансцендентальное понятие 397; тождество с. 408, 410 сл.—Существует ли безусловно необходимый с. 623. С. сознание 428 сл.; с. мыслей 429; с. причинности 250 сл.; с. категорий 422 (ср. *я, душа, субстанция*).

СУБСТАНЦИОНАЛЬНОЕ: то, что относится к субстан-

ции, в противоположность ее акциденциям 224 сл., ср. 219, 225.—Кр. предмет вообще, т. е. лежащий в основе (subsistiert)—с. трансцендентального субъекта 441, ср. 427; totum substantiale phaenomenon (субстанциальное целое явления) 469.

СХЕМА, СХЕМАТИЗМ 198, ср. 182 прим. сл. Кр.: 1) трансцендентальная схема, ее определение 179; с. как чувственное понятие предмета в соответствии с категорией, напр. 186, ср. 223, 302 прим. 304, 342; как продукт чистой силы воображения 181; с. есть определение времени по правилам 177—179; служит посредствующим звеном между категорией и явлением 177; с. чувственности 342, 629 сл. сообщает категориям реальность 185 сл., 195, 223 сл., ограничивая их сферой и условиями чувственности, 186; с. для отдельных категорий см. 182—184; с. треугольника 180, 742, 746; основоположения как бы содержат в себе чистую с. для возможного опыта 296, ср. 224; эмпирический характер как с. интеллигибельного 581; без с. рассудочные понятия остаются неопределенными 692; 2) для принципов чистого разума не может быть с. 692, но лишь аналог таковой в идее возможно большего систематического единства 693, ср. 698; идея души как с. регулятивного принципа 702, 710—712, подобным же образом и идея бога 707, 725, 727; 3) чисто логическая с. 432; техническая с. науки 861 сл., 863, ср. схематизм 175, 179 и особ. 176—187, является скрытым искусством в глубине человеческой души 180 сл.

СЛОЖНОЕ в противоположность простому 232,—Кр. 408—413, 415 прим., 462—471, 700 сл., 812 сл. Кр. А. 351 сл. 356.

СЛУЧАЙНОСТЬ в противоположность необходимости 233, 270.—Кр. см. с. в противоположность необходимости: 1) категория с. см. необходимость; основоположение с. как субъективный принцип разума 644 сл.; с. как принцип эмпирического Кр. А. 111, 114; она есть чисто интеллектуальное понятие 637; необходимая вера 852; закон с. всех явлений 589, 591 сл.; принцип сплошной с. 590—592; безграничная с. 593; эмпирическая и интеллигибельная (умопостигае-

мая) сл.—486, 488; она тем не менее подчинена некоторому правилу 807; с. обусловленного в существовании 447; с. опыта см. опыт фактов 795; формы и материи 654 сл.; закона природы 794; мира 650; мирового устройства 655, 657; с. рождений 807 сл. с. в логическом смысле 301, ср. 289—291, 443, 486—488, 509, 517, 558, 612, 617, 633 прим. 663, 816, 851, 466, 481.

СУЖДЕНИЕ, определение самого понятия—суждение 181; классическое деление с. на аналитическое и синтетическое 129, 120 сл., ср. 176, 178, 181 сл.; таблица с. см. таблица; утверждение и отрицание в с. 122; с. а priori и а posteriori 122 сл. 145; интуитивное и дискурсивное с. 144 сл.; с. опыта и с. восприятия 171 сл.; математические с. 123, 177, 281 сл; метафизическое с. 127 сл., 281 сл.; объективное и субъективное с. 171 сл.; с. множественности 177 сл., 177 прим.; гипотетические (условные) с. 176 сл., 178, 192 сл.; категорические (безусловные) 178, 211 прим.; разделительные 178, 219 прим.; эмпирические 210.—Кр. определение понятия—«суждение» 93; с. как функция единства представлений 94; а не как представление отношения между двумя понятиями (как говорят логики) 140 сл.; с. как способ приводить данные познания к объективному единству апперцепции 141; с. как объективно значимое отношение 142; как выражение отношения предмета к нашему рассудку 350; деление (таблица) с. 95: 1) общие с. 95, 96, 317, частные 95, 318, единичные 95, 96; 2) утвердительные 10, 95, 97 сл.: 193, 302 прим., отрицательные 10, 95, 97, 193, 736 сл., бесконечные 14, 95; 97 сл.; 3) категорические 95, 128, 141 с прим. гипотетические (условные) 95, 98, 100, 141, 392, дизъюнктивные (разделительные) 95, 99, 100, 112, 141, 393, 604 сл.; 4) проблематические (возможные) 95, 100, 101, 809, 850, ассерторические (действительные) 95, 100, 101, 809, аподиктические (необходимые) 17, 95, 100, 101. Безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей 621 сл.

СУЖДЕНИЕ—в смысле деятельности или акта высказывания суждений 174, 175, 177, 191 сл.; с. как сравнивающая

деятельность 174, его логические функции 180; его моменты 179, 181 прим., 191 и во многих других местах.—Кр. см. функция единства 94, ср. 141.

СУЖДЕНИЯ восприятия (в отличие от суждений опыта) являются лишь субъективно значимыми, эмпирическими с. 171, ср. 169, 173 с. прим., 174 сл., 174 175, 176 с прим., 180, 187 192 сл.—Кр. ср. 39 прим., а также об отношении восприятия к опыту 161, 218 сл., 233 сл.

Т

ТАБЛИЦА, логических суждений 178, трансцендентальная т. категорий 178, 210—211, прим., 274; физиологическая т. основоположений 179, 211, 290 прим.; понятий о *ничто* и *ничто* 211; т. рефлексивных понятий 212.—Кр. т. суждений 95; категорий 106; основоположений 200; т. понятий о *ничто и нечто* 347—349; т. понятий рациональн. учен. о душе 402 ср. Кр. А. 404; т. понятий *я* и *субъект* 419; т. космологических идей 443.

ТЕЛО, его определение 157 сл., ср. 229 (кроме того см. явление).—Кр. т. как замкнутое в определенных границах внешнее явление 553 или материя 541; протяженное целое 553; внешн. предм. Кр. А. 370; протяженное непроницаемое существо (сущность) Кр. А. 381; предмет внешних чувств 400; внешнего созерцания 469; весь телесный мир в целом Кр. А. 383; весь мир поэтому есть только явление Кр. А. 357, 383; некоторого неизвестного предмета Кр. А. 387.—Кроме того о понятии тела ср. 11 и сл. 61, 94, Кр. А. 106; относится ли понятие тела к метафизике 871 сл.; делимость т. 533 сл.; органическое т. Пред. ко 2-му изд. XXIII, 553, 716; проблема взаимодействия, души и т. 427 сл., 802 сл., 806 сл. Кр. А. 356 сл. Кр. А. 384 сл.; влияние т. на душу Кр. А. 390—392; идея мистического т. (*corpus mysticum*) разумных существ 836.

ТОЖДЕСТВО (идентичность) суждений 130 ср. 125.—Кр. 1) логическое т. субъекта и предиката 10, 194; его правило 622 и Кр. А. 353; принцип т. у Лейбница 320, 327 сл., ср. ниже пункт 3; 2) нумерическое (числовое) т. 319, 402

Кр. А. 107, 361—366; т. видов 679, 682; 3) т. апперцепции (сознания)—Пред. ко 2-му изд. XL прим. 132—135, Кр. А. 108, 112 сл.; т. личности 700, 710; т. меня самого 133, ср. 402 сл., 408 сл.; скрытое т. 677; т. субстрата 229; т. основания сплошного определения вещи 600 прим.

ТЕИЗМ 259, 263 сл., 265. Кр. см. теист 659, ср. 632, 660, 661.

ТЕОЛОГИЯ 293, естественная т. 267 сл.; трансцендентальная 247; т. и критическая фил. 301—Кр. ее предмет 391 сл. 608, а также 42, 569 и сл.; ее принцип 656 Критика всякой умозрительной теологии 659—670, ср. 842—ее подразделение 659 сл., 842—844; чистая теология 771, ср. 392.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ=относящийся не к вещам, а к способности познания 164, ср. 286 прим.; т. основной вопрос и его четыре части 141, 143 сл.; т. дедукция пространства и времени 150 сл.; т. идеал 246; т. идеализм 164 т. идеи см. термин идеи; т. свобода 243—Кр. т. познание 25; т. означает прежде всего возможность познания или его употребление а priori 80; является основанием возможности познания а priori 150, ср. 40, 151, 152; относится только к критике познания, а не к самому предмету 81; касается только его формы 127 прим.; противоположность т. эмпирическому 81, 316 сл., 829; его противоположность психологическому 829; метафизическому 40 сл.; логическому 61 сл., 319 сл. 602; физическому 327.—Т. отвлеченность (абстракция) 402 прим.; т. смысл или отношение (Absicht) 735; т. родство (Affinität) Кр. А. 114; т. амфиболия 326; т. аналитика (см. аналитика); т. антитетика 448; т. ответы 665; т. апперцепция 107, 108; т. аргумент 617; 665; т. эстетика (см. эстетика); т. атомистика 470; т. задачи разума 504 сл. 512, 563; т. значение 236, 305, 313, 518, 527, 829; т. условие Кр. А. 106 сл.; т. понятия 45, 61 сл. 322, 329, 356, 397 сл. 435, 460, 619, 657, 659, 702, 703, 750, 753, Кр. А. 365; т. утверждение 453, 582, 602; т. свойств Кр. А. 97; т. исследование (рассмотрение) 586, 381; т. доказательство 6, 215, 619, 642, 814 сл.; т. способ доказательства 657; т. сознание Кр. А. 117 прим.; обозначать как т. Кр. А. 355; т. дедукция 88, 117 сл., 159 сл., 691 сл. 697 сл., 822. Кр. А.

128; т. диалектика, см. т. диалектика и кроме того 12, 88, 170, 282, 349, 354, 366, 535, 707 и Кр А. 396; т. вещь 710; т. доктрина сила суждения 175, 177; догматика 500; дуализм Кр. А. 398, 391; динамические т. идеи 556; т. единство апперцепции (см. единство); единство синтеза в силе воображения Кр. А. 118; т. учения (воззрения) 845; т. элементарное учение 31, 735; т. познание 25, 80 сл., 314, 811; т. объяснение пространства и времени 40—48 сл.; т. обсуждение или оценка 602; т. вопросы 63, 334, 665, 833; т. свобода 473, 474, 475, 476, 829 сл.; т. идея свободы 476, 561 сл.; т. способность свободы 479; т. функция силы воображения Кр. А. 123; т. употребление 80 сл., 127 прим., 170, 178, 223, 266, 300 прим., 313 сл., 315, 316—346, 352 сл., 390, 394, 543, 591, 678, 739, 740 сл., 805, 825, 851, Кр. А. 402 сл.; т. предмет (см. объект) 236, 304, 305 прим., 506 с прим., 566 сл., 568, 573, 726, 754 и Кр. А. 109, а также Кр. 358, где предмет=ничто Кр. А. 372; т. предмет опыта 523, созерцания 525, идей 707, внутреннего чувства Кр. А. 361; внешнего чувства Кр. А. 390, Кр. А. 393 сл.; т. закон 684, 685, 688, Кр. А. 100; т. точка зрения 880; т. познание бога 392, 874; т. основание 399, всякого единства 394, Кр. А. III, ср. Кр. А. 591 (всех вещей); чувственного мира 591, 592; т. основание закона природы, напр. закона непрерывности в природе 688; т. основание мира 724, возможности всех познаний Кр. А. 102, единства сознания Кр. А. 106, необходимой закономерности Кр. А. 127; т. основные учения 746; т. основоположения 88, 188, 206, 282, 366, 435, 637, разума 676; т. акты сознания (Gemüts) Кр. А. 102; т. гипотеза 800 сл., 807; т. идеал 599 сл., 604; трансцендентально идеализирующий 502; т. идеализм 518 сл., Кр. А. 369 сл.; т. идеалист 370 сл.; т. идеальность (см. идеальность); т. идеальность явлений 534, 535; т. идеи 378, 368, 377—396, 434 сл., 456, 471, 476, 494, 496, 498, 513 сл., 556 сл., 562, 568 сл., 593, 648 сл., 670 сл., 704; т. иллюзия 732 прим.; т. содержание 77, 105, 603, 605; т. космология Кр. А. 397, ср. 391; т. критика 26, 353, 526, 637, 654, 740, 781, 812; т. руководящая нить 92; т. логика (см. логика); т. материя 182; математически т. идеи 556 сл., т. учение о методе 735 сл.; т.

возможность вещей 302, понятий 638; т. исследование природы 297, 826; т. закон природы 263; мнимо т. закон 633 прим.; т. большая посылка 605; т. объект 63, 305 прим. (в смысле нечто вообще) 312 (некоторое неизвестное нечто), 333, (простое нечто) 344, 593 (объект, о котором ничего неизвестно) 506 сл. 522 (в смысле умопостигаемой причины явлений) 641 сл. (неисследимый объект), ср. 705 и Кр. А. 366 (вещь в себе) Кр. А. 379 (о неизвестной основе явлений), ср. т. предмет Кр. А. 372, ср. Кр. А. 109; т. место 324, 325, 327 (в противоположность физическому месту); т. паралогизмы 398 сл.; т. философия 27 сл.; ее задачи 73, 91, 92; ее своеобразная особенность 174 сл., 505; проблема свободы в т. философии 563; границы т. философии 213; ее высшая точка 113 прим.; метод т. философии 766, ср. 452; ее система 107; т. философия показывает возможность математики 761; не оставляет неразрешимым ни одного вопроса чистого разума 505; Т. философия древних мыслителей 113, ср. также кроме того 25, 152, 155 прим., 346, 400, 460, 491, 505 сл., 508, 563, 704, 829 с прим., 873; т. физиократия 477; мнимо т. предикаты 113 сл. 401, 670; т. принцип 363, 459 прим. 678, 682, 691, возможности вещей 610, единства всякого многообразия Кр. А. 116; т. проблема 570; т. продукт силы воображения 181; т. психология 391; 506 прим., Кр. А. 350, 361, 367, 397; т. реализм 571. Кр. А. 369 сл., 371; т. реалист Кр. А. 369, 372; т. реальность 397; т. рефлексия 391; т. репродукция 747; т. мерило 668; т. положения 748, 750, 810, 815; т. видимость 349—355, 432, 529, 634, 820, Кр. А. 384, 396 сл.; т. схема 177, 181, т. учение о душе 391, 403, ср. психология; т. сторона (понятия) 668, предметы в т. смысле Кр. А. 373, 375; т. расширение или углубление (Steigerung) познаний нашего разума 845; т. субъект 404, 427, 441, 506 прим., 520, 573, Кр. А. 350, 355; т. субрепция (подсовывание) 537, 611, 647, 648; т. субстрат 603, Кр. А. 383; т. синтез 150; синтез силы воображения 151 сл. 153, 164, 180, Кр. А. 101, 119; т. синтез многообразного 150, 157, Кр. А. 118; т. синтез из понятий 747; т. таблица всех моментов мышления 98, категорий 115; т. деление явлений 555; т. теология 392, 608, 659—670, 723.

Кр. А. 397; т. топка 324—326; т. рефлексия 316, 317 сл. 322, 351; т. различие в противоположность логическому 61, 62; т. исследование 401; т. причина 524, 574, Кр. А. 391; т. происхождение 282; т. сила суждения 167, 171 сл., 187, ее доктрина 175, 176 сл.; способ ее действия 395, 666; т. сравнение 318 сл., 325, 601; т. способность разума 356. силы воображения Кр. А. 102; т. отрицание 602; т. разум 441, 453, 761; т. задачи разума 512, т. понятия 379, 382, 385, 396 сл.; ср. т. идеи; т. употребление 376, 386. 740, 851; в т. смысле (Verstande) 322, 335, 447, 473, 608, Кр. А. 372, 379; т. употребление рассудка 223, 316 сл. 345, 376, 406, 678, 740; т. попытки 673, 820; т. предположение 600, 679, 706. Кр. А. 107; т. представление 81 и Кр. А. 113; т. истина 188, 269; т. путь 619; т. познание мира 874; т. учение (наука) о мире 391 сл.; т. определение времени 177 сл.

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ—т. задачи 217; т. понятия 269; т. употребление чистого разума 162 сл.; 197, 216, 223, 230, 249, 264—266; т. идеи 231, 253, ср. 259 сл.; т. принципы 251, умозаключения 269; т. суждения чистого разума 260; т. =переступающий границы опыта 246; т. е. противоположность имманентному 286 прим.—Кр. т. в противоположн. имманентному 671; т. как переходящий за границы возможного опыта 352, 353, 384; различие трансцендентного от трансцендентального 352; т. притязания 809; т. задача 427; т. понятия 366, 497, 599, 799; познания 730, 731; т. основание объяснения 590, 801; т. космологические вопросы 507; т. основоположения (суждения) 352—354, 365; т. употребление основоположений 644, 788; т. идеи 384, 447, 593; т. употребление идей 383, ср. 847; т. понятия природы 447 сл.; т. философия 484; т. физиология 873; т. положение 827; т. умоврение 773; т. разум 718, 731; т. понятия разума Пред. ко 2-му изд. XXI, 366, 384; т. употребление понятий разума 383, 671.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ философия должна предшествовать всякой метафизике 140, ее высшая точка 200. система 209, ср. 290 прим. Кр. см. «трансцендентальный».

У

УМОПОСТИГАЕМЫЕ (интеллигибельные) предметы 198 прим.; мир 198, ср. 267 сл.; «Кр. 312 прим., ср. интеллектуальный (intellectuell) 313, 320, 323, 335 сл., а также 566 и 836, ср. 558 сл., 559 прим., 588—590.

УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ разума 219.—Кр. у. разума как форма выведения познания из принципа 357; как опосредствованное у. 360, ср. 355, кроме того 96, 101, 141 прим., 169, 359—366, 378 сл.; 386 сл.; диалектическое у. разума 390. 396 сл., Кр. А. 382, 402; умствующие (Vernünftelnde) у. 432 сл. 525; сильнейшее из них Кр. А. 351; психологические у. разума Кр. А. 353; подразделение у. разума на категорические гипотетические (условные) и дизъюнктивные (разделительные) 361, ср. 432, 433, 604 и 616.

УНИВЕРСИТЕТЫ 276 сл.

УСЛОВИЯ, формальные у. чувственности 149 (ср. термины: форма, пространство, время); у. суждений 183, ср. 186; ряд условий до безусловного 223, 231 сл., ср. 246, 256, 266.—Кр. у. общее 65, 266, 302 прим.; у. а priori 50, 122, 126, 163, 199, 252, 256, 264, 271, 600, 756 сл., Кр. А. 95 сл.; эмпирическое у. 527, 590; формальные у. 50, 67, 86, 123, 125, 136, 179, 197, 207, 236, 244, 256, 265, 267, 271, 272, 283, 286, 304, 305, 347, 427, 438, 467, 480, прим., 648, 666, 735. Кр. А. 95, 96, 98, 363, 398; внутренние у. 542; интеллигибельное, само по себе безусловное, 302 прим., 485, 558 сл., 559 прим.; 580 сл., 588—590, ср. Кр. А. 397, 400, 403; логическое у. 268, 302; материальное 604, 643, ср. 266; отрицательное 639, необходимое 43, 66, 196 сл., 232, 278; верховное у. 485 сл., объективное (ср. формальное) 138, 271, 432, Кр. А. 95 сл., чист. у. см. а priori; чувственное у. в противоположность интеллигибельному 256; субъективное 42, 49, 51, 65 сл., 122, 151, 283, 316, 323 сл., 432 сл., 819 сл., Кр. А. 125, 354, 396; у. мышления вообще Кр. А. 396 сл.; ряд у. и их синтез, напр. Пред. ко 2-му изд. ХХ, 364 сл., 387 сл., 391—394, 436 сл., 480 сл.; 525 сл., 536 сл., 543 сл., 556 сл., 563, 586, 587 сл.; совокупность (полнота) их 379 сл., 436 сл., 484, 487, 525 сл., 536 сл., 543, 556, 598, 612, 713, Кр. А. 396 сл.

УПОТРЕБЛЕНИЕ (применение) разума, практическое 243, трансцендентальное (см. трансцендентальный) чистое 133 сл., спекулятивное (умозрительное) и практическое 139 сл., 271; эмпирически имманентное 257 сл., границы у р. 252—255, 266 сл.; два рода у. р. 120—123—Кр. аподиктическое у. р. 674, дискурсивное 747 сл., 750 сл.; догматическое 767, 804; эмпирическое 81, 298, 713; 773; гиперфизическое 88; гипотетическое 675, 678; интуитивное 747. 750 сл.; конститутивное 672, 675; логическое у. р. (см. логический); математическое 767; моральное 835 сл., 844; естественное 663; полемическое 767, 804; практическое Кр. А. 365; регулятивное 670 сл., 828; чистое законодательствующее 430; его последняя цель 825 сл.; скептическое 784; спекулятивное (умозрительное 384, 424, 499 прим., 663, 699, 730, 764, 801, 805, 809, 822 сл., 832; 869; систематическое 711; теоретическое 837; трансцендентальное (см. трансцендентальный); трансцендентный 809; применение нашего разума к миру 826.

УПОТРЕБЛЕНИЕ (применение) РАССУДКА 248 прим.; физиологич. у. р. 211, его полнота 221 сл.—Кр. чистое применение рассудка в противоположность эмпирическому 88, 90, 320, и во многих других местах.

УЧЕНИЕ О МЕТОДЕ, физиологическое 186 сл.—Кр. трансцендентальное у. о методе 735 сл.; изложение у. о трансцендентальном методе 733—884; ср. также 29, 108; его подразделение 736.

Ф

ФАТАЛИЗМ 270.—Кр. Пред. ко 2-му изд. XXIV, 280 сл.

ФИЗИКА 120; общая ф. 166;—Кр. определение ф. 874; различие чистой (рациональной) и обыкновенной (эмпирической) ф. 20 прим., 874 сл.; а также чистой ф. от математической 875 прим., ср. Пред. ко 2-му изд. X, XII,—XIV.

ФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ основоположения (принципы) 179; ф. учение о методе 186.

ФИЛОСОФИЯ, не тождественная с историей ф. 105; критическая 233, 301, чистая 218; умозрительная 276, 297; из (одного) чистого разума 272 сл., 279, ср.; трансценден-

тальную ф.—Кр. Определение и подразделение ф.: 1) ф. в смысле системы всех ф. познаний 866; при этом ф. познание совпадает с разумом, а разум= познанию из понятий 865, ср. Пред. ко 2-му изд. XXXV, 741, 760; ф. рассматривает частное в общем (in abstracto) 763, 742, ср. 872; фил. познание и метод в отличие от математического 741—766, ср. 467, 469, 491 сл., 539; фил. изложение (Vortrag) Пред. ко 2-му изд. XLIV; объективная и субъективная ф. 866; ее школьное и мировое понятие 866, 867 прим.; 2) ф. как наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума 867 или как законодательство последнего 867, 868, ср. 864—879 кроме того 375 сл., 501; 596: здравая ф. 434, 755, 823; ф. в подлинном смысле есть преимущественно критика 878; можно учить только философствованию, а не ф. 865, 866; ее достоинство 375, 491; ее детский возраст 880 сл.; подразделение на чистую (828 ср. 753) и эмпирическую 868 или прикладную 876; экспериментальная ф. 452; умозрительная 35 прим. 432, 499 прим.; трансцендентальная ф. см. особ. 27 сл., а также 73; трансцендентная 484.

ФОРМА чувственного созерцания (чувственности) 146 сл., 182, 288 и во многих других местах; ф. опыта 170, 187, ф. явления 149, 219, мышления 182, 259, суждения вообще 175.—Кр., 1) как чисто логическая ф. 79, 80, 84 сл., 97, 175, 267, 298 302 прим., 305 прим., 318, 346, 362, 377, 386. 599 сл. Кр. А. 95 и 117 прим., ф. суждения 322; ф. в смысле специфического (видового) различия 322; чистая ф. мышления (вообще) 170, 267, 298, 302 прим., 389, 411 прим., 595; 2) ф. в трансцендентальном смысле Кр. А. 94; как определение того, что подлежит определению 322—324. В частности как: ф. созерцания (ср. пространство и время) 34, 35, 37, 50, 55, 66, 67, 129, 150, 153 сл., 160. 160 прим., 164, 206, 283, 305, 323, 347, 349, 751, Кр. А. 369; ф. внешнего созерцания 52, 160. 457 прим., 459; внутреннего созерцания 49, 54, 68, 160, 224, Кр. А. 381= способу, каким многообразное находится в сознании 68; чистая ф. созерцания 34, 44 прим., 47, 50. 56, 59 сл., 120, 140, 347; ф. чистого созерцания (ср. 34 сл.) есть лишь простая ф. (эмпирического созерцания 238, ср. 128; ф. апперцепции,

присущая всякому опыту и ему предшествующая Кр. А. 354, ср. «сознание»; ф. опыта 118, Кр. А. 110, 125, 376; опыта вообще 267, 273, 303; ее (т. е. формы) принципы 196; чистые рассудочные понятия образуют интеллектуальную форму всякого опыта 367, ср. Кр. А. 129; чистая (blosse) форма познания: единство сознания 427 ср. Кр. А. 118, 129,; ср. ф. явления 34, 223, ср. 62. 482, Кр. А. 110; она (эта форма) должна в сознании лежать готовой а priori 34; ф. всех явлений 36, 42 как субъективное условие чувственности 156, 300, 459, 748; ф. природы 645 сл.; чувственности 34, 35, 43, 45, 58, 118, 331, Кр. А. 128; внешнего чувства 41, Кр. А. 385; внутреннего чувства 49, 152, 292, Кр. А. 380; ф. рассудка а priori 164, ср. 169, 283; чистая ф. употребления рассудка 305, ср. 309 (ф. мышления); эмпирич. ф. 609, Кр. А. 128; объективн. ф. вещей 71, 267; (чистые) чувственные ф. 126, 306, Кр. А. 369; субъективные ф. 72, Кр. А. 361; сообразно с ф. (по ф.) встречается часто, напр. 83, 152, 154, 299, 304, Кр. А. 127 сл.

ФУНКЦИЯ 180.—Кр. 93, ср. Кр. А. 105, 109; ф. рассудка 94, ср. 98, 100 прим., 103; 302 прим.; логическая ф. 98, сл., 105, 128, 143, 159, 298, 302 прим., 407, 428, 429—431; ф. силы суждения 103, 304; ф. разума 100 прим.

Х

ХИМИЯ 274 ср. в Кр. Пред ко 2-му изд. о химиках и их методе XXI прим., также 680 сл., 870.

Ц

ЦЕЛЬ, высшая ц. разума 248; целое всех целей 297 сл. (ср. единство).—Кр. цели в природе 719; случайные и необходимые ц. 851; подчиненные и конечные 868, ср. 878 сл.; последние или высшие ц. человечества 491 сл., 827 сл., 832—847; порядок целей=порядку природы 425, 426; систематическое единство целей 842—844, 860.

Ч

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАЗУМ (всеобщий) и **ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАССУДОК** (обыденный) здравый III сл., его интерес 108, он плохой свидетель 137, волшебный жезл так наз.

здорового человеческого рассудка (смысла) 279. Ср. также далее 279—282. —Кр. всеобщий разум или здравый рассудок понимаются обыкновенно как противоположность философии. Пред. к 1-му изд. II. Пред. ко 2-му изд. XXXVII, XXXVIII, 61, 500 сл. 528, 556, 621, 645, 651, 780, 811 сл. 859, 883. Кр. А. 382, 384. 389 сл.; обыденный человек. разум. 617; всеобщий человек. разум. Пред. ко 2-му изд., XXXIX прим.

ЧИСЛА (см. арифметика).—Кр. ч. как величина созерцания (наглядное представление) вообще 752, ср. 748; оно есть схема величины 182; оно не всегда возможно 111; числовые формулы=очевидным положениям о числовых отношениях 205 сл.; счет есть синтез согласно понятиям 104, ср., 748, Кр. А., 102, 103.

ЧИСТАЯ ЕСТЕСТВЕННАЯ НАУКА (естествознание) 134, 141; ее возможность 165 сл., 194, 214: всеобщая 167, 183, 188, ср. 194, ее основоположения (принципы) 179; эмпирическая 279; не вводит нас во внутреннее существо вещей 254—257; имеет дело только с физическими объяснениями 168,—Кр. 254, 683; ее развитие. Пред. ко 2-му изд. XII—XIV, XV сл.; общ. естественная наука (естествознание) 128, 213, 722; описательная 695, ср. 719; эмпирическая 683; экспериментирующая. Пред. ко 2-му изд. XVIII прим.; чистая 17; ее возможность 20 с прим.; умозрительная (см. физика) ср. 56 сл., 215, 867; геометрия и философия подают в ней друг другу руку 754; ее границы 774; в качестве средства к цели 878; настоящее (эмпирическое) учение о природе 876, ср. 815, 820.

ЧИСТЫЙ см. термины: созерцание, понятие, математика, разум, естествознание и т. д.—Кр.: 1) ч. в смысле ни с чем инородным не смешанный Кр. А. 11, напр. познание а priori поскольку к ним не примешано ничего эмпирического 3, ср. также 195, 300 прим. 444; ч. представление 74, ср. 34; 2) часто в одном значении с а priori, напр. 60, 65, 73, 75, 119, 178, 195, 198; чисто а priori=совершенно независимо от всякого опыта 117; ч. в смысле содержащего в себе одну только форму 75; ч. в смысле исключительно формальный 207; в смысле—обуславливающий возможность опыта 267; далее ч. в связи со следующими существительными: ч. созерцание 34

сл., 36, 42, 60, 65, 73, 74 сл.; ч. апперцепция 132; ч. понятие 89, 91 сл., 198, 207, 267, 320, 340, 435, 488, 753; ч. сознание 208, 430; ч. мышление 79 сл., 120; ч. эмпиризм 494; ч. земля, вода, воздух и т. д. 674; ч. познание 1 сл.; ч. форма 34, 120, 156; ч. основоположения 198; категории 302 прим., 304, 486; ч. материя 674; философия 753, 828; пространство и время 347; схема 177, 296; ч. учение о душе 406, 435; ч. синтез 103 сл., 140, Кр. А. 100; ч. разум (см. разум); ч. практический разум 576; ч. употребление разума 362—366, 430; ч. рассудок 88 сл., 106, 310; употребление рассудка 90; ч. представление 34, 74.

ЧУВСТВА, внешние и внутренние 151, 167, 225, 228 сл.; их дело— созерцать 180 (ср. созерцание).—Кр. 127 прим., Кр. А. 115; они только подлежат определению 151 сл., ср. 157 прим.; не ошибаются, ибо не судят 350; так называемый обман чувств 350, Кр. А. 376; подразделение на внутренние и внешние ч.—Пред. ко 2-му изд. XXXIX сл. прим.; 276 прим. 400, 427, Кр. А. 378, 385 и сл. 386.—Внешнее ч., его определение 37, ср. 182, 876, Кр. А. 357, 371, 378 сл., Внутреннее ч., его определение 37, 49, ср. также 54 сл. 68, 139, 150, 152—156, 158, 179, 182, 185, 194, 202, 217, 220, 233, 255, 278, 293, 334, 339, 519, 579, 710 сл., 723 прим., 876; Кр. А. 99, 107, 357, 359, 367 сл., 385; его предметом является *душа* или *я* 471, его формой—время 49, Кр. А. 99; его предикатами—представление и мышление Кр. А. 359.

ЧУВСТВЕННОСТЬ источник явлений 272; источник априорных понятий 281—282; ч. как смутный род представлений 158, ср. форма, пространство, время.—Кр. 1) ч. в теоретическом смысле 29 сл.; ч. как способность испытывать воздействия со стороны предметов 33; как рецептивность (восприимчивость) нашей познавательной способности 61, ср. 75, 150; как форма нашей рецептивности 43; как наш способ созерцания 60; ч. дает формы созерцания, рассудок—правила Кр. А. 126; она составляет предмет для рассудка 692; ср. также 75 сл., и Кр. А. 124; ее первоначальное происхождение 334; ее законы 469, 486; ее область 753; философ. ч. (Эпикур) 881; учение Лейбница о ч. 320 сл., 323; 2) в этическом смысле 562, 576, 583, 585, ср. 830 сл.

ЧУВСТВЕННЫЙ МИР—196, 198 прим.=совокупности явлений 237 сл., 261, ср. 250 сл., 255, 258 сл. 261 сл.—Кр. ч. мир есть целое всех явлений 480, 700; целый предмет опыта 548, ср. 328, 409, 447, 587. 619, 637, 700, 724; ч. и моральный мир 831, 836.

Ш

ШКОЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА 285. 290, 301.

Э

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ПОНЯТИЯ 208, 300; познания 199.—Кр. э.. т. е. далее ни откуда не выводимые понятия 89, напр. категории 109 сл., 169.

ЭЛЕМЕНТАРНЫЕ ПОЗНАНИЯ 199.

ЭКСТЕНСИВНЫЙ (см. величина), особ. §§ 24 и 26, 183—188. Кр. 202—207. также 201.

ЭСТЕТИКА трансцендентальная 196, 201.—Кр. 35 прим. ср. 30, 35 сл., 76, а также: Пред. ко 2-му изд. XXXVIII и 30, 33, 37—73, 87, 102, 136. 146, 148, 160, 188, 274, 305 прим.; результат т. э. 469, 518, 534, Кр. А. 357, 378.

Я

Я—не понятие, а предмет внутреннего чувства 225 или внутреннего созерцания 229; как простое чувство (нашего) существования 225 прим.; как субъект сознания 229—230, ср. 226.—Кр. как первоначальное синтетическое единство апперцепции 135; как душа 279, 400, ср. 68, 155, 278, 400 сл., 710, 813, 846, Кр. А. 348 сл.; как простое представление Кр. А. 117 прим.; как простая мысль Кр. 384; оно есть беднейшее представление 408, 418, Кр. А. 355; совершенно пустое (nackt) 471; без содержания 404, Кр. А. 355, 381; (простое) понятие, к которому относится всякое мышление, 816 предполагаемое всяким мышлением Кр. А. 354; абсолютное единство апперцепции 419, 422 прим.; простая (чистая) апперцепция 401 и Кр. А. 400; простая форма сознания Кр. А. 382; абсолютное логическое единство Кр. А. 355 сл., 398; остающееся и пребывающее Кр. А. 123; сопровождающее сознание 404, ср. 278. Кр. А. 363 сл., 382, 398; коррелирует представле-

ний Кр. А. 123, ср. Кр. А. 366; сознание моего мышления 413; как предмет внутреннего чувства 471; Кр. А. 368, 379, ср. 152 сл.; оно—просто Кр. А. 355; неделимо Кр. А. 354; не есть простая субстанция 471, 813, Кр. А. 399, ср. Кр. А. 354 сл., 383; представление «я емь»—136, 277, 422 прим., 429, Кр. А. 367, 405; представление «я мыслю» 131 сл., 137 сл., 140, 157, 399, 402. 405 сл.; таблица представлений «я»—419, 422 прим., 429, 876; опора (Vehikel) категорий 406, 418; формальное положение апперцепции Кр. А. 354; выражение самосознания Кр. А. 398; психологическое основоположение Кр. А. 401; «я» мыслящее в противоположность «я» созерцаемому 155, кроме того см. апперцепция, душа, субъект.

ЯВЛЕНИЯ (в противоположность вещам в себе)=представлениям нашего чувственного созерцания 154—158, ср. 196, яв.=эмпирическим представлениям в нас 184—187, 202, 237, ср. 147 сл., 159 сл., в противоположность видимости 183 сл., 190 сл., 196 сл., 233, 236, 238 сл.; внутреннее «я» нашей души 225; внутренние и внешние 228 сл., в их противоположность внутреннему существу вещей 254 сл., ср. 268—269, 288; материя опыта 187.—(Кр. 1) я. в объективном смысле, т. е. как неопределенный предмет эмпирического созерцания 34, ср. Пред.—ко 2-му изд. XXVI, 51 сл., 68, 124; как предмет восприятия 207, 225; как возможный предмет 459; как предмет опыта 252; как предмет возможного опыта 298; как эмпирический предмет 299 сл.; как чувственно воспринимаемое существо (Феномен) 306; как предмет рассудка 392; как нечто, не тождественное с видимостью 69 сл., 349, ср. 125, 167, явление в противоположность вещи в себе — Пред. ко 2-му изд. XXI прим. XXV сл., 51, 53, 56, 59, 152 сл., 164, 178, 186, 188, 206, 223, 229, 235 сл., 251 сл., 298, 305 прим., 306 сл., 312, 319 сл., 323, 326, 329 сл., 335 сл., 341, 343 сл., 347, 365, 422 прим., 428, 429, 518 сл., 527, 532, 536, 542, 549, 553 сл., 563 сл., 587, 590 сл., 768, 807 сл., 821. Кр. А. 101, 109, 114, 128 сл., 357, 369 сл., 383 сл.; внешнее (телесное в пространстве 711) и внутреннее 38, 50, 718, Кр. А. 357, 369 сл., 386; его форма и материя 34; реальное в нем 609 сл.; целое явления=целому опыту 610; действие (акт) в явлении 570 сл.; явление как нечто простое

невозможно 800; душа=простому явлению 428; сам человек—явление 580; 2) явление в субъективном смысле как простое представление 66, 164, 236, 305, прим., 518 сл. 527, 535, 565, 591. 821, Кр. А. 370 сл., 386, 390 сл.; как простая игра наших представлений Кр. А. 101; как чувственное представление Кр. А. 104; существует только в нашей чувственности Кр. А. 127; во мне Кр. А. 129; получает свою формальную возможность от рассудка Кр. А. 127.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Сараджев</i> . О критическом методе Канта	7
---	---

КАНТ

ПРОЛЕГОМЕНЫ

Предисловие	105
Предварительные замечания об особенностях всякого метафизического познания	119
Общий вопрос пролегомен: Возможна ли вообще метафизика?	131
Общий вопрос пролегомен: Как возможно познание из чистого разума?	135

ГЛАВНОЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА:

<i>Часть I.</i>	
Как возможна чистая математика?	143
<i>Часть II.</i>	
Как возможно чистое естествознание?	165
Как возможна сама природа?	200
Приложение к чистому естествознанию	207
<i>Часть III</i>	
Как возможна метафизика вообще?	214
Предварительное замечание к диалектике чистого разума	
I. Психологическая идея	223
II. Космологическая идея	230
III. Теологическая идея	246
Общее примечание к трансцендентальным идеям	
<i>Заключение:</i> Об определении границ чистого разума . .	250
Разрешение общего вопроса пролегомен: Как возможна метафизика в смысле науки?	273
<i>Приложение:</i> О том, что может случиться, чтобы сделать действительную метафизику как науку	283
Указатели	303

Редактор издания А. Ческис
Выпускающий Д. Соколовский
Отпечатано в 16 типографии
в колич. 12 000 экз. 73 × 104/32.
23³/₄ п л. Зак. № 1225 Москва.
Уполн. Главлита В 77524.
Сдано в набор 16/X 33 г.
Подписано в печать 27/IV 34 г