

Философские
Технологии

И М М О Н У И Л
КАНТ

ПРОЛЕГОМЕНЫ
кo всякой будущей
метафизике,
могушей возникнуть
в смысле науки



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«СИНТЕЗ»

Иммануил Кант

Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эти пролегомены предназначены не для учеников, а для будущих учителей, да и последним они должны служить руководством не для преподавания уже существующей науки, а для создания самой этой науки.

Есть ученые, для которых сама история философии (как древней, так и новой) есть их философия; наши пролегомены написаны не для них. Им следует подождать, пока те, кто старается черпать из источников самого разума, кончат свое дело, тогда будет их черед известить мир о совершившемся. В противном случае ничего нельзя сказать, чтобы, по их мнению, не было уже сказано, и это действительно могло бы считаться и безошибочным предсказанием для всего, что встретится в будущем; в самом деле, так как человеческий рассудок веками по-разному мечтал о бесчисленных предметах, то нет ничего легче, как ко всему новому подыскать нечто старое, несколько на него похожее.

Мое намерение - убедить всех считающих занятие метафизикой достойным делом, что совершенно необходимо пока отложить их работу, признать все до сих пор сделанное несделанным и прежде всего поставить вопрос: возможно ли вообще то, что называется метафизикой?

Если метафизика - наука, то почему она не может подобно другим наукам снискать себе всеобщее и постоянное одобрение? Если же она не наука, то как это получается, что она тем не менее постоянно величается под видом науки и вводит в заблуждение человеческий рассудок никогда не угасающими, но и никогда не исполняемыми надеждами? Итак, показываем ли мы свое знание или незнание, должно же когда-нибудь быть установлено что-то достоверное относительно природы этой претенциозной науки, потому что в прежнем положении оставаться ей нельзя. Кажется почти смешным, что, в то время как всякая другая наука непрестанно идет вперед, в метафизике, которая хочет быть самой мудростью и к прорицаниям которой обращается каждый, постоянно приходится топтаться на месте, не делая ни шага вперед. Она растеряла немало своих приверженцев, и незаметно, чтобы те, кто считает себя способными блистать в других науках, хотели рискнуть своей славой в этой науке, где всякий человек, невежественный во всех прочих предметах, позволяет себе решающее суждение, так как в этой области действительно нет никакого верного критерия (Mass und Gewicht) чтобы отличить основательность от пустой болтовни.

Впрочем, нет ничего необычного в том, что после долгой разработки какой-то науки, когда думают, что она бог весть как далеко ушла, кому-нибудь наконец придет в голову вопрос: да, возможна ли вообще такая наука и если возможна, то как? Ведь человеческий разум столь склонен к созиданию, что уже много раз он возводил башню, а потом опять сносил ее, чтобы посмотреть, крепок ли ее фундамент. Никогда не поздно взяться за ум; но если понимание приходит поздно, то труднее бывает его использовать.

Вопрос о том, возможна ли та или иная наука, предполагает сомнение в ее действительности; но такое сомнение оскорбляет всякого, все имущество которого состоит, быть может, из этой мнимой драгоценности, а потому тот, кто позволяет себе высказывать это сомнение, всегда должен ожидать противодействия со всех сторон. Одни в гордом сознании своего старого, а потому и почитаемого законным владения со своими метафизическими компендиями в руках будут смотреть на него с презрением; другие, которые видят только одно - то, что одинаково с уже где-то виденным

ими, не поймут его; и некоторое время все останется так, как будто не случилось Ничего такого, что дало бы повод опасаться близкой перемены или надеяться на нее.

Тем не менее я берусь предсказать, что самостоятельно мыслящий читатель этих пролегоменов не только усомнится в своей прежней науке, но и вполне убедится впоследствии, что такой науки вообще не может быть, если не будут удовлетворены высказанные здесь требования, от которых зависит ее возможность; а так как это еще никогда не происходило, то [читатель убедится], что вообще еще нет никакой метафизики. Но так как тем не менее спрос на нее никогда не может исчезнуть, потому что интерес общего человеческого разума слишком тесно с ней связан, то читатель признает, что, как бы этому ни противились, неизбежно предстоит полная реформа или, вернее, 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 решающего для ее судьбы, как те нападки, которым подверг ее Давид Юм. Он не пролил света на этот вид знания, по выбил искру, от которой можно бы было зажечь огонь, если бы нашелся подходящий трут, тление которого старательно поддерживалось бы и усиливалось.

Юм исходил главным образом из одного, но важного понятия метафизики, а именно из понятия связи причины и следствия (стало быть, и из вытекающих отсюда понятий силы и действия и т. д.); он потребовал от разума, утверждающего, будто он породил это понятие, ответить, по какому праву он мыслит себе, что нечто может быть таким, что благодаря его полаганию необходимо должно полагаться еще что-то другое (ведь таков смысл понятия причинности) ? Он неопровержимо доказал, что для разума совершенно невозможно такую связь мыслить *a priori* и из понятий, так как эта связь содержит в себе необходимость, а между тем нельзя понять, каким образом от того, что нечто имеется, необходимо должно также быть нечто другое и, следовательно, каким образом можно *a priori* ввести понятие такой связи? Отсюда он заключил, что разум совершенно обманывает себя этим понятием и ошибочно принимает его за свое собственное детище, тогда как оно есть не что

иное, как ублюдок воображения, которое, оплодотворенное опытом, подчинило определенные представления закону ассоциации и необходимость объективную, осознанную (aus Einsicht) подменило проистекающей отсюда субъективной необходимостью, т. е. привычкой. Отсюда же Юм заключил, что разум совершенно не способен даже вообще мыслить подобные связи (так как в этом случае его понятия были бы просто выдумками) и что все его мнимоаприорные познания суть не что иное, как обыденный опыт, но неправильно обозначенный, или, другими словами, что вообще нет и не может быть никакой метафизики.

Как бы ни был опрометчив и неверен вывод Юма, он был основан по крайней мере на исследовании, стоившем того, чтобы лучшие умы его времени объединились для возможно более успешного решения задачи в том смысле, в каком он ее ставил, что вскоре привело бы к полной реформе науки.

Но судьбе, издавна неблагоприятной для метафизики, было угодно, чтобы Юм не был никем понят. Нельзя равнодушно смотреть, как его противники - Рид, Освальд, Битти и, наконец, Пристли - совершенно не задевали сути его проблемы и как они, постоянно принимая за признанное именно то, в чем он сомневался, с жаром и чаще всего с большой нескромностью доказывали то, в чем сомневаться ему и в голову не приходило; они настолько не поняли его призыва к улучшению, что все осталось в прежнем состоянии, как будто ничего не произошло. Вопрос был не в том, правильно ли понятие причинности, пригодно ли оно и необходимо ли для всего познания природы: в этом Юм никогда не сомневался; вопрос был в том, мыслится ли a priori это понятие разумом и имеет ли оно, таким образом, независимую от всякого опыта внутреннюю истинность, а потому и не ограниченное одними предметами опыта применение,- вот на что Юм ожидал ответа. Ведь речь шла лишь о происхождении этого понятия, а не о необходимости его применения; если бы было объяснено его происхождение, то уже сами собой стали бы ясными условия его применения и сфера его приложимости.

Но чтобы выполнить эту задачу, противники этого достославного мужа должны были бы глубоко проникнуть в природу разума, поскольку он занимается лишь чистым мышлением, а это было им не

по нутру. Поэтому они выдумали более удобное средство упорствовать безо всякого разумения, а именно сослаться на обыденный человеческий рассудок. Действительно, это великий дар неба обладать прямым (или, как недавно стали говорить, простым) человеческим рассудком. Но его нужно доказать делами, глубиной и рассудительностью своих мыслей и слов, а не тем, что сосылаешься на него, как на оракула, когда не знаешь, что сказать разумного в пользу его обоснования. Когда понимание и знание приходят к концу, тогда, и не раньше, сослаться на обыденный человеческий рассудок - это одно из тех хитроумных изобретений нового времени, благодаря которым самый пошлый болтун может смело начинать и выдерживать спор с самым основательным умом. Но пока имеется хоть небольшой остаток понимания, всякий остережется прибегнуть к этому крайнему средству. Если рассмотреть хорошенько, то та апелляция [к здравому смыслу] есть не что иное, как ссылка на суждение толпы, от одобрения которой философ краснеет, а угождающий толпе остряк торжествует и упорствует. Но я думаю: Юм мог бы так же претендовать на здравый смысл, как и Битти, да сверх того еще на нечто такое, чем Битти явно не обладал, а именно на критический разум, который держит в границах обыденный рассудок, чтобы он не увлекся спекуляциями и не пожелал бы что-нибудь решить о них, не будучи сам в состоянии обосновать свои принципы; ведь только таким образом останется он здравым рассудком. Топор и пила вполне годятся для обработки строевого леса, но для гравирования на меди нужна гравировальная игла. Таким образом, пригодны оба - и здравый рассудок, и спекулятивный, 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 *per antiphrasin*, не имеет никакого суждения.

Я охотно признаюсь: указание Давида Юма было именно тем, что впервые много лет тому назад - прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление. Но я отнюдь не последовал за ним в его выводах, появившихся только оттого, что он

не представил себе всей своей задачи в целом, а наткнулся лишь на одну ее часть, которая, если не принимать в соображение целое, не может доставить никаких данных для решения. Когда начинаешь с обоснованной, хотя и незаконченной, мысли, доставшейся нам от другого, то при дальнейшем размышлении можно надеяться пойти дальше того проницательного мужа, которому мы обязаны первой искрой этого света.

Итак, сначала я попробовал, нельзя ли представить возражение Юма в общем виде, и скоро нашел, что понятие связи причины и действия далеко не единственное, посредством которого рассудок мыслит себе a priori связи между вещами, и что, собственно говоря, вся метафизика состоит из таких понятий. Я постарался удостовериться и их число, и, когда это мне удалось, и притом тля, как я хотел; а именно исходя из одного принципа, я приступил к дедукции этих понятий, относительно которых я теперь убедился, что они не выведены из опыта, как этого опасался Юм, а возникли из чистого рассудка. Эта дедукция, которая моему проницательному предшественнику казалась невозможной и которая, кроме него, никому даже в голову не могла прийти, хотя всякий смело пользовался этими понятиями, не спрашивая, на чем основывается их объективная значимость,- эта дедукция, говорю я, была самым трудным изо всего, что когда-либо могло быть предпринято для метафизики, и, что хуже всего, сама метафизика, как бы многообразна она ни была, не могла мне .при этом оказать ни малейшей помощи, потому что только эта дедукция и должна была решить вопрос о возможности метафизики. Так как мне удалось разрешить юмовскую проблему 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, дабы наконец полностью и исходя из общих принципов определить всю сферу чистого разума в его границах, а также в его содержании; а это было именно то, в чем нуждалась метафизика для возведения своей системы по верному плану. Но я опасаюсь, что с разрешением юмовской проблемы в самой широкой ее постановке (а именно в "Критике чистого разума") может случиться то же, что случилось с самой проблемой, когда она впервые была поставлена. О моей

"Критике чистого разума" будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут ее потому, что книгу, правда, перелистают, но не захотят ее продумать; и не захотят тратить на это усилия потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна. К Откровенно говоря, мне странно от философа слышать сетования на недостаточную популярность, занимательность и легкость, когда дело идет о существовании настоль прославленного и необходимого для человечества дознания, которое может быть осуществлено не иначе как по строжайшим школьным правилам; со временем придет и популярность, но быть с самого начала она никак не может. Что касается некоторой неясности, проистекающей отчасти от обширности плана, при которой нельзя хорошенько обзреть главные пункты исследования,- то в этом отношении жалобы справедливы, и их-то я намерен удовлетворить этими пролегоменами.

При этом указанное сочинение, рассматривающее способность чистого разума во всей его сфере и границах, всегда остается основанием, к которому пролегомены относятся как предварительное упражнение; ведь критика чистого разума должна уже существовать как наука в виде системы и завершенной вплоть до своих мельчайших частей, прежде чем можно будет допустить мысль о появлении метафизики или даже отдаленную надежду на нее.

Уже давно вошло в обычай обновлять устаревшие знания, вырывая их из прежней связи и прилаживая к ним под новыми названиями одеяние системы собственного излюбленного покроя; и большинство читателей заранее не ожидает ничего иного и от моей критики. Но эти пролегомены приведут их к пониманию того, что критика чистого разума есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было, что даже самая идея ее была неизвестна и что из всего данного до сих пор она не могла использовать ничего, кроме разве намека, заключающегося в сомнениях Юма; но и Юм не подозревал, что возможна подобная настоящая наука: он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма, где этот корабль мог бы остаться и сгнить, тогда как у меня дело идет о том, чтобы дать этому кораблю

кормчего, который на основе верных принципов кораблевождения, почерпнутых из познания земного шара, снабженный самой подробной морской картой и компасом, мог бы уверенно привести корабль к цели.

То обстоятельство, что к новой науке, совершенно изолированной и единственной в своем роде, подходят с предвзятым мнением, будто можно судить о ней с помощью своих уже прежде приобретенных мнимых познаний, в реальности которых именно и нужно прежде всего усомниться,- приводит к тому, что из-за сходства терминов видят повсюду лишь то, что уже прежде было известно; все должно казаться крайне извращенным, бессмысленным и нелепым, потому что за основание берутся не мысли автора, а всего лишь собственный образ мыслей, сделавшийся от долгой привычки второй натурой. Но обширность сочинения, зависящая от самой науки, а не от изложения, неизбежная при этом сухость и школьная пунктуальность суть свойства хотя весьма полезные для самого дела, но для книги во всяком случае невыгодные.

Не всякому, правда, дано писать так тонко и вместе с тем так привлекательно, как Давид Юм, или столь основательно и притом столь изящно, как Моисей Мендельсон, однако я мог бы (по крайней мере льщу себя этой надеждой) придать популярность своему изложению, если бы дело шло у меня только о том, чтобы набросать план и предоставить его исполнение другим, и если бы я не болел душой за науку, столь долго меня занимавшую; ведь в сущности нужно было много упорства и даже немало самоотвержения, чтобы приманке немедленного благосклонного приема предпочесть расчет на хотя и позднее, но прочное одобрение.

Составлять план - часто это претенциозное (iirpige), тщеславное умственное занятие, посредством которого принимают важный вид творческого гения, требуя того, чего сами не могут исполнить, порицая то, что не умеют исправить, и предлагая то, что сами не знают, где найти; хотя, правда, для дельного плана общей критики разума нужно уже больше, чем думают, если не сделать из него, как обычно, простой декламации благих намерений. Но чистый разум есть такая обособленная внутри себя самой столь связная сфера,

что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих, и нельзя ничего достигнуть, не определив сначала для каждой части ее места и ее влияния на другие; действительно, так как нет ничего вне чистого разума, что бы могло изнутри исправлять наше суждение, то значимость и применение каждой части зависят от того отношения, в котором она находится к прочим частям в самом разуме; и как в строении органического тела, так и тут назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия целого. Поэтому о такой критике можно сказать, что она никогда не достоверна, если не завершена полностью и до малейших элементов чистого разума, и что относительно сферы этой способности нужно определять и решать или все, или ничего.

Но если один лишь план, предшествуя критике чистого разума, был бы непонятен, недостоверен и бесполезен, то тем полезнее, напротив, он будет, если последует за этой критикой. В самом деле, он дает возможность обозреть все в целом, проверить в отдельности главные пункты этой науки и изложить их лучше, чем при первой разработке сочинения.

Для настоящего сочинения был составлен план уже после окончания труда; он был построен по аналитическому методу, тогда как самый труд должен был быть написан непременно по синтетическому способу, для того чтобы наука представила все свои сочленения как организацию совершенно особой познавательной способности в ее естественной связи. Кто считает неясным и этот план, предваряющий в качестве пролегоменов всякую будущую метафизику, тот пусть подумает о том, что вовсе нет необходимости каждому заниматься метафизикой, что бывают таланты, которые весьма успевают в основательных и даже глубоких науках, более близких к созерцанию, но которым не удаются исследования посредством чисто отвлеченных понятий, и что в таком случае следует посвящать свои дарования другим предметам; но кто хочет судить о метафизике или сам составить метафизическую систему, тот непременно должен удовлетворить требованиям, изложенным в этой книге,- пусть он примет мое решение или же основательно его опровергнет и заменит его другим, потому что просто отклонить его он не может. И наконец, пресловутая неясность (жалобами на

которую обычно прикрывают свою собственную лень или тупоумие) имеет и свою пользу, так как все, кто относительно прочих наук хранят осторожное молчание, в вопросах метафизики говорят мастерски и дают смелые решения, потому что их невежество не отличается здесь явно от познаний других, но отличается от тех настоящих критических принципов, о которых можно сказать:

inavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ОТЛИЧИТЕЛЬНЫХ ЧЕРТАХ ВСЯКОГО МЕТАФИЗИЧЕСКОГО

ПОЗНАНИЯБ

1. Об источниках метафизики

Когда желают представить какое-нибудь познание как науку, прежде всего необходимо иметь возможность в точности определить то характерное, что отличает его от всякого другого познания и что, следовательно, составляет его особенность; в противном случае границы всех наук сольются и ни одну из них нельзя будет основательно трактовать исходя из ее природы.

Идея возможной науки и ее области основывается прежде всего именно на таких отличительных чертах, в чем бы они ни состояли: в различии ли объекта, или источников познания, или вида познания, или же в различии некоторых, если не всех, этих моментов вместе.

Во-первых, что касается источников метафизического познания, то уже по самой сути его понятия они не могут быть эмпирическими. Следовательно, принципы этого познания (к которым принадлежат не только основоположения метафизики, но и ее основные понятия) никогда не должны быть взяты из опыта, так как оно должно быть познанием не физическим, а метафизическим, т. е. лежащим за пределами опыта. Таким образом, в основе его не будет лежать ни внешний опыт, служащий источником физики в собственном смысле, ни внутренний опыт, составляющий основание эмпирической психологии. Оно есть, следовательно, априорное познание, или познание из чистого рассудка и чистого разума.

Но этим оно ничуть не отличалось бы от чистой математики; поэтому оно должно будет называться чистым философским познанием; что же касается значения этого выражения, то я ссылаюсь на "Критику чистого разума" (стр. 712 и сл.), где о различии между

этими двумя видами применения разума сказано ясно и вполне удовлетворительно.- Об источниках метафизического познания этого достаточно.

2. О том виде познания, который один только может называться метафизическим

а) О различии между синтетическими и аналитическими суждениями вообще.

Метафизическое познание должно содержать только априорные суждения: этого требует отличительная особенность его источников. Но откуда бы суждения ни брали свое начало и какую бы логическую форму они ни имели, они различаются по содержанию, в силу чего описывают или лишь поясняющими и не прибавляют ничего к содержанию познания, или расширяющими и умножают данное познание; первые можно назвать аналитическими, вторые - синтетическими суждениями.

Аналитические суждения высказывают в предикате только то, что уже действительно мыслилось в понятии субъекта, хотя не столь ясно и не с таким же сознанием. Когда я говорю: все тела протяженны, я нисколько не расширяю своего понятия о теле, а только разлагаю его, так как протяженность действительно мыслилась относительно этого понятия еще до суждения, хотя и не была ясно высказана; это суждение, таким образом, аналитическое. Положение некоторые тела имеют тяжесть содержит в предикате нечто такое, что в общем понятии о теле действительно еще не мыслится; следовательно, это положение умножает мое познание, кое-что прибавляя к моему понятию, и поэтому оно должно называться синтетическим суждением.

б) Общий принцип всех аналитических суждений- закон противоречия.

Все аналитические суждения целиком основываются на законе противоречия и по своей природе суть априорные познания, все равно, каковы понятия, служащие им материей,- эмпирические или нет. В самом деле, так как предикат утвердительного аналитического суждения уже заранее мыслится в понятии субъекта, то нельзя относительно его отрицать, не впадая в противоречие; точно так же противоположное этому предикату необходимо отрицается

относительно субъекта в аналитическом, но отрицательном суждении, и притом также согласно закону противоречия. Таковы, например, положения: всякое тело протяженно, никакое тело не непротяженно (просто).

По этой же причине все аналитические положения суть априорные суждения, хотя бы их понятия и были эмпирическими, например золото есть желтый металл; действительно, чтобы знать это, я не нуждаюсь ни в каком дальнейшем опыте, кроме моего понятия о золоте, содержащего в себе то, что это тело желто и есть металл; ведь именно это и составляло мое понятие, и мне нужно было только расчленить его, не разыскивая ничего другого.

с) Синтетические суждения нуждаются в ином принципе, нежели закон противоречия.

Есть апостериорные синтетические суждения, имеющие эмпирическое происхождение; но есть и такие, которые достоверны a priori и проистекают из чистого рассудка и разума. Но и те и другие сходятся между собой в том, что они не могут возникнуть на основе одного лишь основоположения анализа, а именно закона противоречия; они требуют еще совершенно иного принципа, хотя из каждого основоположения, каково бы оно ни было, они должны выводиться согласно закону противоречия, так как ничто не должно противоречить этому основоположению, хотя и не все может быть из него выведено. Я сначала разделю синтетические суждения на классы:

1. Суждения опыта всегда синтетические, потому было бы нелепо аналитическое суждение основывать на опыте, ведь для составления такого суждения, [По мне вовсе не нужно выходить за пределы моего понятия, и, следовательно, я не нуждаюсь в каком-либо свидетельстве опыта.] что тело протяженно - это есть положение, устанавливаемое a priori, а не суждение опыта. В самом деле, прежде чем я приступаю к опыту, все условия для своего суждения я имею уже в понятии, из которого мне достаточно только по закону противоречия вывести предикат и тем самым также осознать необходимость суждения чему опыт не мог бы научить меня.

2. Все математические суждения синтетические. Это положение, кажется, совершенно ускользало до сих пор от наблюдения

аналитиков человеческого разума, более того, оно прямо противоречит все" их предположениям, хотя оно неоспоримо достоверно и весьма важно по своим следствиям. Считая, что все выводы математиков делаются по закону противоречия (чего требует природа всякой аподиктической достоверности), люди убедили себя в том, будто и основоположения математики познаются из закона противоречия, в чем они очень ошиблись, потому что синтетическое положение, конечно может быть понято по закону противоречия, но никогда не само по себе, а только в том случае, если предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено.

Прежде всего нужно заметить что собственно математические положения всегда априорные суждения, а не эмпирические, так как они содержат в себе необходимость, которая не может быть взята из опыта. если же со мной не согласны, то я ограничиваю мое положение сферой чистой математики, само понятие которой требует, чтобы она содержала не эмпирическое, а только чистое априорное познание. Сначала можно подумать, что положение $7 + 5 = 12$ есть чисто аналитическое положение, вытекающее из понятия суммы семи и пяти по закону противоречия. Но при ближайшем рассмотрении? оказывается, что понятие суммы 7 и 5 не содержит ничего, кроме соединения этих двух чисел в одно, чем вовсе не мыслится, какое именно это число, охватывающее оба данных. Оттого что я мыслю только соединение семи и пяти, отнюдь еще не мыслится понятий двенадцати, и, сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я никогда не найду в нем двенадцати. Нужно выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из обоих чисел, скажем, своих пяти пальцев или пяти точек (как это делает Зегнер с своей арифметике), и затем последовательно прибавлять единицы данных в созерцании пяти к понятию семи. Таким образом, этим положением $7 + 5 = 12$ наше понятие действительно расширяется и к первому понятию прибавляется новое, которое в нем вовсе не мыслилось; другими словами, арифметическое положение всегда синтетическое, в чем можно окончательно убедиться, если взять несколько большие числа: ведь здесь уже совершенно ясно, что, как

бы мы ни поворачивали наше понятие, мы никогда не могли бы, не прибегая к помощи созерцания, найти сумму посредством одного лишь расчленения наших понятий.

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не аналитическое. Что прямая линия есть кратчайшая между двумя точками, это - синтетическое положение, так как мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а содержит только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, целиком прибавляется и никаким расчленением не может быть извлечено из понятия прямой линии. Здесь, следовательно, необходимо прибегнуть к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Хотя некоторые другие основоположения, предполагаемые геометрами, действительно суть аналитические и основываются на законе противоречия, но они, как тождественные положения, служат только для методической связи, а не как принципы, например: $a = a$, целое равно самому себе, или $(a + b) > a$, т. е. целое больше своей части. Но даже эти положения, хотя они и имеют силу на основании одних лишь понятий, допускаются в математике только потому, что могут быть доказаны в созерцании. Только двусмысленность выражения заставляет обычно нас думать, будто предикат таких аподиктических суждений уже заключен в нашем понятии и будто суждение, таким образом, аналитическое. А именно: мы должны мысленно прибавить какой-то предикат к данному понятию, и эта необходимость присуща уже самим понятиям. Но вопрос не в том, что мы должны мысленно прибавить к данному понятию, а в том, что мы в понятии действительно мыслим, хотя бы только неявно; тут оказывается, что предикат связан с этим понятием хотя и необходимо, но не непосредственно, а посредством созерцания, которое и должно быть прибавлено.

Существенная черта, отличающая чистое математическое познание от всякого другого априорного познания, состоит в том, что оно должно возникать отнюдь не из понятий, а всегда только посредством конструирования понятий ("Критика", стр. 713) Следовательно, так как чистая математика в своих положениях должна выйти за пределы понятий и перейти к тому, что содержится

в соответствующем понятию созерцания, то ее положения никогда не могут и не должны получаться расчленением понятий, т. е. аналитически, и потому они все синтетические.

Но я не могу не указать на тот вред, который причинило философии пренебрежение этим вообще-то доступным всем и на первый взгляд незначительным наблюдением. Почувствовав достойное философа призвание бросить свои взоры на всю сферу чистого априорного познания, в котором человеческий рассудок притязает на столь значительные достояния, Юм неосмотрительно исключил отсюда целую и притом самую важную область, а именно чистую математику; он полагал, будто ее природа и, так сказать, ее конституция основывается на совершенно иных принципах, а именно исключительно на законе противоречия; и хотя он не классифицировал положения столь определенно и в столь общем виде или в терминах, как это было сделано здесь мною, однако по сути дела он утверждал, что чистая математика содержит только аналитические положения, а метафизика синтетические априорные. В этом он очень ошибался, и эта ошибка имела крайне неблагоприятные последствия для всего его понимания. Не будь ее, он ставил бы свой вопрос о происхождении наших синтетических суждений далеко за рамками своего метафизического понятия причинности и а priori расширил бы его также и на возможность математики, так как он должен был бы и ее признать столь же синтетической. Но тогда он никак не мог бы основать свои метафизические положения на одном лишь опыте, потому что в таком случае он точно так же подчинил бы опыту аксиомы чистой математики, а для этого он был слишком проникновенен. Хорошее общество, в котором тогда очутилась бы метафизика, предохранило бы ее от опасности оскорбительного обращения, так как удары, предназначенные для нее, попадали бы и математике, чего Юм не желал и не мог желать; этот проникновенный философ пришел бы таким образом к размышлениям вроде тех, которыми мы теперь занимаемся, но которые от его неподражаемо прекрасного изложения неизмеримо бы выиграли.

Собственно метафизические суждения все синтетические. Нужно различать принадлежащие к метафизике суждения от собственно

метафизических. Среди принадлежащих к метафизике очень много аналитических суждений, но они служат лишь средством для метафизических суждений, которые единственно составляют цель науки и которые всегда синтетические. В самом деле, если понятия принадлежат к метафизике, например понятие субстанции, то и суждения, возникающие из простого расчленения этих понятий, также необходимо принадлежат к метафизике, например суждение субстанция есть то, что существует только как субъект, и т. д.; и посредством некоторых таких аналитических суждений мы стараемся дойти до дефиниции понятия. Но анализ чистого рассудочного понятия (такого рода понятия содержит метафизика) осуществляется точно так же, как и расчленение всякого другого, в том числе и эмпирического, понятия, не принадлежащего к метафизике (например, воздух есть упругая жидкость, упругость которой не уничтожается никакой известной нам степенью холода); поэтому собственно метафизическим бывает только понятие, а не аналитическое суждение; действительно, особенность и характерная черта метафизики заключается в порождении ее априорных дознаний, которые, стало быть, следует отличать от того, что есть общего у метафизики со всеми другими рассудочными познаниями; так, например, положение все субстанциальное в вещах постоянно есть синтетическое и собственно метафизическое положение.

Когда априорные понятия, составляющие материю и строительные камни метафизики, заранее собраны по определенным принципам, тогда расчленение этих понятий имеет большое значение; оно может быть изложено также как особая часть (как бы в качестве *philosophia definitiva*), содержащая только аналитические, принадлежащие к метафизике положения, отдельно от всех синтетических положений, составляющих самое метафизику. В самом деле, такие расчленения не имеют какой-нибудь значительной пользы нигде, кроме метафизики, т. е. в отношении тех синтетических положений, которые должны быть произведены из этих предварительно расчлененных понятий.

Итак, вывод этого параграфа таков: метафизика имеет дело собственно с априорными синтетическими положениями и только они составляют ее цель, для достижения которой она, конечно,

нуждается во многих расчленениях своих понятий, стало быть, в аналитических суждениях, но эти расчленения осуществляются таким же образом, как и во всяком другом виде познания, когда требуется только уяснить свои понятия посредством расчленения их. Порождение же априорного познания как на основе созерцания, так и на основе понятий и, наконец, порождение априорных синтетических положений, и притом в философском познании, составляет главное содержание метафизики.

3. Примечание к общему делению суждений на аналитические и синтетические

Это деление необходимо в отношении критики человеческого рассудка, а потому заслуживает быть в ней классическим; вообще-то я не знаю, где бы еще оно имело значительную пользу. В этом я и нахожу причину, почему догматические философы, искавшие источники метафизических суждений всегда только в самой метафизике, а не вне ее, в законах чистого разума вообще, пренебрегали этим делением, которое, кажется, напрашивается само собой, и почему знаменитый Вольф или его проницательный последователь Баумгартен могли искать в законе противоречия доказательство для явно синтетического закона достаточного основания". Зато в "Опыте о человеческом рассудке" Локка я уже нахожу намек на такое деление. Действительно, в 9 параграфе третьей главы книги четвертой п следующем он сначала говорит о различном соединении представлений в суждениях и об их источниках, один из которых он усматривает в тождестве или противоречии (аналитические суждения), а другой - в существовании представлений в субъекте (синтетические суждения), а затем признает (в п. 10), что наше априорное познание последнего источника весьма ограничено и почти совсем ничтожно. Но в том, что он говорит об этом виде познания, так мало определенного и возведенного в правила, что нет ничего удивительного, что это никому, даже Юму, не дало повода к исследованию подобного рода положений. Действительно, таким общим и тем не менее определенным принципам трудно научиться у других, которым они только смутно представлялись. Нужно сначала дойти до них собственным размышлением, тогда найдешь их и у других, где

прежде их и не заметил бы, потому что сами авторы не знали, что в основе их наблюдений лежит подобная идея. Впрочем, те, кто сам так никогда не мыслит, все же настолько проникательны, чтобы выводить все, после того как оно уже было им показано, в том, что уже говорилось ранее, но в чем прежде никто этого не мог заметить.

ОБЩИЙ ВОПРОС ПРОЛЕГОМЕНОВ:

ВОЗМОЖНА ЛИ ВООБЩЕ МЕТАФИЗИКА?

4

Если бы действительно существовала такая метафизика, которая могла бы утверждать себя как науку, если бы можно было сказать: вот метафизика, только выучите ее, и она неодолимо и неизбежно убедит вас в своей истине, то этот вопрос был бы излишним и оставался бы только другой, касающийся не столько испытания нашей проникательности, сколько доказательства существования самой вещи, а именно вопрос: как возможна метафизика и как разум ее достигает? Но человеческому разуму в этом случае не посчастливилось. Нельзя указать ни на одну книгу, как показывают, например, на ["Начала"] Евклида, и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки - познание высшей сущности и загробной жизни, доказанное из принципов чистого разума. Хотя, правда, можно указать нам на многие положения, которые аподиктически достоверны и никогда не оспаривались, но все они аналитические и касаются более материала и строительных камней метафизики, нежели расширения познания, а ведь именно это расширение должно быть нашей настоящей целью в метафизике (п. 2, с). Можно, конечно, привести синтетические положения (например, закон достаточного основания), с которыми всякий охотно согласится, хотя их и нельзя, как это следовало бы, доказать из одного лишь разума, стало быть, *a priori*, но намерение использовать подобные положения для вашей главной цели приводит вас к столь недопустимым и недостоверным утверждениям, что постоянно одна метафизика противоречила другой или в самих утверждениях, или же в их доказательствах и тем самым сводила на нет свои притязания на прочный успех. Уже сами попытки создать такую науку были, без сомнения, первой причиной столь рано возникшего скептицизма, в котором разум действует сам

против себя столь насильственно, что подобный образ мыслей мог появиться только при полной потере надежды на достижение важнейших целей разума. В самом деле, значительно раньше, чем начали методически вопрошать природу, спрашивали только свой отдельный разум, искушенный уже в известной мере обыденным опытом. Ведь разум всегда при нас, тогда как законы природы можно обычно отыскать лишь с большим трудом,- и так метафизика всплывала вверх, как пена, и притом таким образом, что, как только эту пену вычерпывали и она исчезала, сейчас же показывалась на поверхности другая, которую одни всегда жадно собирали, другие же, вместо того чтобы искать поглубже причину этого явления, воображали себя мудрыми от того, что осмеивали напрасный труд первых.

Пресыщенные, таким образом, догматизмом, который нас ничему не научает, а также скептицизмом, который нам вообще ничего не обещает, даже покоя законного неведения, побуждаемые важностью нужного нам познания и наученные долгим опытом быть недоверчивыми ко всякому знанию, которым мы, как нам кажется, обладаем или которое предлагается нам под именем чистого разума,-мы ставим лишь один критический вопрос, от ответа на который может зависеть наш образ действий в будущем: возможна ли вообще метафизика? Отвечать на этот вопрос следует не скептическими возражениями против тех или иных утверждений какой-нибудь имеющейся метафизики (пока ведь мы не признаем никакой), а только исходя из проблематического еще понятия такой науки.

В "Критике чистого разума" я в этом вопросе приступил к делу синтетически, а именно занимался исследованиями в самом чистом разуме и в самом этом источнике старался определить на основе принципов и начала, и законы его чистого применения. Эта работа трудна и требует от читателя решимости постоянно вдумываться в такую систему, которая кладет в основу как данное только сам разум и старается, таким образом, не опираясь ни на какой факт, развить познание из его первоначальных зародышей. "Пролегомены", напротив, должны быть предварительными упражнениями: они должны скорее указывать, что нужно сделать, чтобы осуществить,

если возможно, некоторую науку, нежели излагать самое эту науку. Они должны поэтому опираться на что-то уже достоверно известное, из чего можно с уверенностью исходить и добраться до неизвестных еще источников, открытие которых не только объяснит то, что мы знали, но и покажет нам сферу многих познаний, которые все проистекают из этих же источников. Метод исследования в пролегоменах, особенно в тех, которые должны служить подготовкой к будущей метафизике, будет, таким образом, аналитическим.

К счастью, хотя мы не можем признать, что метафизика как наука действительно существует, но мы можем с достоверностью сказать, что некоторые чистые априорные синтетические познания действительно имеются и нам даны, а именно чистая математика а чистое естествознание, потому что оба содержат положения, частью аподиктически достоверные на основе одного только разума, частью же на основе общего согласия из опыта и тем не менее повсеместно признанные независимыми от опыта. Мы имеем, таким образом, некоторое, по крайней мере неоспоримое, априорное синтетическое познание и должны поставить вопрос не о том, возможно ли оно (ведь оно действительно), а только о том, как оно возможно, чтобы быть в состоянии из принципа возможности данного познания вывести также возможность всякого другого познания.

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

5

Мы видели выше значительное различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Возможность аналитических положений могла быть понята очень легко, так как она основывается единственно на законе противоречия. Возможность апостериорных синтетических положений, т. е. почерпаемых из опыта, также не нуждается ни в каком особом объяснении, потому что сам опыт есть не что иное, как непрерывное соединение (синтез) восприятия. Нам остаются, таким образом, только априорные синтетические положения, возможность которых надлежит искать или исследовать, так как она должна основываться не на законе противоречия, а на других принципах.

Но нам здесь не нужно сначала искать возможность таких положений, т. е. спрашивать, возможны ли они: их действительно дано достаточно, и притом с неоспоримой достоверностью, и так как метод, применяемый нами теперь, должен быть аналитическим, то мы и начнем [с того], что такое синтетическое, но чистое познание разумом действительно существует; а затем мы должны исследовать основание этой возможности и спросить, как возможно это познание, дабы мы могли из принципов его возможности определить условия его применения, сферу и границы этого применения. Итак, истинная проблема, от которой все зависит, выраженная со школьной точностью, такова:

Как возможны априорные синтетические положения?

Выше я ради общедоступности выразил эту проблему несколько иначе, а именно как вопрос о познании из чистого разума; я мог это сделать без ущерба для искомого знания; так как дело идет здесь единственно о метафизике и ее источниках, то надеюсь, что всякий будет помнить, согласно с предшествовавшими замечаниями, что, когда я говорю о познании из чистого разума, я всегда имею в виду не аналитическое, а только синтетическое познание.

От разрешения этой задачи целиком зависит сохранение или крушение метафизики, а следовательно, ее существование. С каким бы правдоподобием ни излагали в пей свои утверждения, как бы ни нагромождали выводы, если сначала не ответят удовлетворительно на указанный вопрос, я имею право сказать: все это пустая, беспочвенная философия и ложная мудрость. Ты рассуждаешь посредством чистого разума и имеешь притязание как бы создавать a priori познания, не только расчленяя данные понятия, но и претендуя на новые соединения, которые не основаны на законе противоречия и которые тебе кажутся совершенно независимыми от всякого опыта,- как же ты до этого доходишь и как ты намерен обосновать такие притязания? Ссылаться на согласие общего человеческого разума ты не вправе, так как это есть свидетельство, достоверность которого основана только на общепринятом мнении. *Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.* Horat.

Но насколько необходим ответ на этот вопрос, настолько же он и труден; главная причина, почему на вопрос уже давно не ответили,

состоит в том, что никому и в голову не приходило, что можно спрашивать о чем-нибудь подобном; вторая же причина заключается в том, что удовлетворительный ответ на этот вопрос требует гораздо более упорного, глубокого и усердного размышления, нежели любой самый обширный труд по метафизике, обещавший своему автору бессмертие при первом же выходе в свет. Каждый проницательный читатель, старательно обдумывая эту задачу, исходя из ее требований, сначала также, вероятно, пугается ее трудности, считая ее неразрешимой и, если бы действительно не было такого рода чистых априорных синтетических знаний, совершенно невозможной; так на самом деле и случилось с Давидом Юмом, хотя он, правда, далеко не представлял себе этого вопроса в столь общем виде, в каком он представлен здесь и должен быть представлен, чтобы ответ на него мог стать решающим для всей метафизики. В самом деле, говорил этот проницательный муж, когда мне дано какое-то понятие, как я могу выйти за его пределы и связать с ним другое, нисколько в нем не содержащееся, и притом так, как если бы оно необходимо к нему принадлежало? Только опыт может дать нам такие соединения (так заключал он из этой трудности, считая ее невозможностью), и вся эта мнимая необходимость, или, что то же самое, принимаемое за нее априорное познание, есть не что иное, как долгая привычка считать что-то истинным и потому принимать субъективную необходимость за объективную.

Если читатель станет сетовать на трудности, вызванные моим решением этой задачи, то пусть попытается разрешить ее более легким способом. Тогда, быть может, он сочтет себя обязанным тому, кто за него взял на себя труд столь глубокого исследования, и, пожалуй, даже удивится той легкости, с какой можно решить задачу соответственно характеру самого дела, — многих лет труда стоило, чтобы эту задачу разрешить во всей ее всеобщности (в том смысле, как это слово понимают математики, а именно для всех случаев) и чтобы можно было в конце концов представить ее в аналитическом виде, в каком читатель и найдет ее здесь.

Итак, все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: как возможны априорные синтетические познания? Ведь

только в этом ответе заключается верительная грамота, которую они должны показывать всякий раз, когда заводят о чем-то речь от имени чистого разума. Без этой верительной грамоты они могут ожидать только того, что разумные люди, обманутые уже столько раз, отвергнут их без всякого дальнейшего исследования того, о чем они заводят речь. . Если же они намерены заниматься своим делом не как наукой, а как искусством убеждений, благотворных; и подходящих для общего человеческого рассудка, то нет основания запретить им подобные занятия. Тогда они должны будут говорить скромным языком разумной веры, должны будут признать, что им не позволено даже предполагать, не говоря уже знать, что-нибудь :лежащее за пределами всякого возможного опыта и что они могут только принимать (не для спекулятивного Применения - от него они должны отказаться,- а единственно для практического) нечто такое, что возможно и даже необходимо для управления рассудком волею в жизни. Только так могут они носить имя полезных и мудрых людей, и с тем большим правом, чем больше они откажутся от имени метафизиков; ведь и последние хотят быть спекулятивными философа, и так как, когда дело идет об априорных суждениях, нельзя полагаться на плоские правдоподобия (ибо то, что выдается да априорные познания, именно поэтому объявляется необходимым), то им нельзя позволить играть в предположения, а их утверждения должны быть наукой или же они вообще ничто.

Можно сказать, что вся трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть не что иное, как полное разрешение предложенного здесь вопроса, только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью, так что до сих пор еще не было никакой трансцендентальной философии. В самом деле, то, что носит это название, есть, собственно, часть метафизики, тогда как трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать. Так как для того только, чтобы удовлетворительно ответить на один-единственный вопрос, нужна целая наука, свободная от всякой посторонней помощи, стало быть, совершенно новая, то нечего удивляться, что разрешение этого

вопроса сопряжено с большими усилиями и трудностями и даже с некоторой долей неясности.

Приступая к этому решению и следуя аналитическому методу, в котором мы предполагаем, что такие познания из чистого разума действительно существуют, мы можем сослаться только на две науки теоретического познания (только о нем здесь и речь), а именно на чистую математику и чистое естествознание, так как только они могут показать нам предметы в созерцании; стало быть, когда в них имеет место априорное познание, они могут показать его истинность, или соответствие его с объектом, *in concrete*, т. е. его действительность, от которой и можно затем перейти аналитическим путем к основанию его возможности. Это очень облегчает дело, когда общие рассуждения не только применяются к фактам, но и исходят из них, тогда как при синтетическом методе они должны быть выведены совершенно *in abstracto* из понятий.

Но чтобы от этих действительных и вместе с тем обоснованных чистых априорных познаний перейти к возможной, искомой нами метафизике как науке, мы должны в свой главный вопрос включить и природную склонность к такой науке - то, что вызывает ее и в качестве лишь естественно данного, хотя и сомнительного в своей истинности, априорного познания лежит в основе метафизики (разработка такого познания без всякого критического исследования его возможности обычно уже называется метафизикой); таким именно образом мы будем последовательно отвечать на главный трансцендентальный вопрос, разделив его на четыре других вопроса:

- 1) Как возможна чистая математика?
- 2) Как возможно чистое естествознание?
- 3) Как возможна метафизика вообще?

4) Как возможна метафизика как наука? Мы видим, что хотя разрешение этих задач должно показать главным образом основное содержание критики, однако оно имеет и нечто характерное, достойное внимания уже само по себе, а именно поиски источников данных наук в самом разуме, с тем чтобы благодаря этому на самом деле исследовать и измерить способность разума к априорному познанию; именно таким образом сами эти науки выигрывают если

не в смысле своего содержания, то в отношении своего правильного применения и, уясняя более важный вопрос своего общего происхождения, вместе с тем дают повод к лучшему выяснению их собственной природы.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА ЧАСТЬ ПЕРВАЯ КАК ВОЗМОЖНА ЧИСТАЯ МАТЕМАТИКА?

6

Здесь мы имеем великое и испытанное познание, объем которого уже теперь поразительно обширен, а в будущем обещает безграничное расширение, познание, содержащее в себе совершенно аподиктическую достоверность, т. е. абсолютную необходимость, следовательно, не покоящееся ни на каких основаниях в опыте, стало быть, представляющее собой чистый проект разума и, кроме того, полностью синтетическое. как же человеческий разум может осуществить такое познание совершенно *a priori*?" Так как эта способность не опирается и не может опираться на опыт, не предполагает ли она какую-нибудь априорную основу познания, которая глубоко скрыта, но должна быть обнаружена благодаря этим его действиям, если только внимательно проследить их первые начала?

7

Но мы находим, что всякое математическое познание имеет ту особенность, что оно должно показать свое понятие сначала в созерцании, и притом априорном, стало быть, чистом, а не эмпирическом: без этого средства математика не может сделать ни одного шага; поэтому ее суждения всегда интуитивны, тогда как философия должна удовлетворяться дискурсивными суждениями из одних только понятий и может, конечно, пояснить свои аподиктические учения посредством созерцания, но никогда не может выводить их из него. Уже это наблюдение над природой математики указывает нам на первое и высшее условие ее возможности, а именно: в ее основании должно лежать какое-то чистое созерцание, в котором она может показывать все свои понятия *in concreto* и тем не менее *a priori*, или, как говорят, конструировать их. Если мы в состоянии отыскать это чистое созерцание и его возможность, то отсюда легко объяснить, как

возможны в чистой математике априорные синтетические положения и, стало быть, как возможна сама эта наука; ведь так же как эмпирическое созерцание без труда позволяет нам синтетически расширять в опыте наше понятие о каком-нибудь объекте созерцания, расширять его новыми предикатами, которые доставляются самим созерцанием,- так будет это и в чистом созерцании, с той лишь разницей, что в этом последнем случае синтетическое суждение достоверно и аподиктично а priori (потому что содержит в себе то, что необходимо находится в чистом созерцании, которое, будучи априорным, неразрывно связано с понятием до всякого опыта или отдельного восприятия), а в первом случае достоверно только а posteriori и эмпирически (потому что содержит лишь то, что встречается в случайном эмпирическом созерцании).

8

Однако после этого шага трудность как будто скорее возрастает, чем уменьшается. Ведь вопрос гласит теперь так: как можно нечто созерцать а priori? Созерцание есть такое представление, которое оказалось бы непосредственно зависящим от присутствия предмета. Поэтому кажется невозможным созерцать первоначально а priori, так как тогда созерцание должно было бы иметь место без всякого предмета, присутствовавшего или присутствующего, к которому бы оно относилось, и, следовательно, не могло бы быть созерцанием. Понятия, правда, таковы, что некоторые из них, а именно те, что содержат только мысль о предмете вообще, мы прекрасно можем составлять совершенно а priori, не находясь в непосредственном отношении к предмету, например понятия величины, причины и т.д.; но даже и они, чтобы придать им значение и смысл, нуждаются в некотором приложении in concrete, т. е. в применении к какому-нибудь созерцанию, посредством которого нам дается какой-нибудь предмет этого созерцания. Но как же может созерцание предмета предшествовать самому предмету?

9

Если бы наше созерцание было таковым, что оно [представляло бы вещи так, как они существуют сами по себе, то вообще не было бы никакого априорного "созерцания": созерцание было бы всегда

эмпирическим. В самом деле, то, что содержится в предмете самом по себе, я могу узнать только тогда, когда он находится передо мной и дан мне. Правда, и тогда непонятно, каким образом созерцание присутствующей вещи позволяет мне познать, какова она сама по себе: не могут ее свойства переселиться в мою способность представления; но если допустить эту возможность, то такое созерцание во всяком случае не будет иметь место *a priori*, т. е. прежде, чем мне представится предмет; иначе нельзя придумать никакого основания для отношения моего представления к предмету, разве только допустить вдохновение. Таким образом, мое созерцание может предшествовать действительному предмету и иметь место как априорное познание только в том единственном случае, если оно не содержит ничего, кроме формы чувственности, предшествующей в моем субъекте всяким действительным впечатлениям, через которые предметы действуют на меня. В самом деле, то, что предметы чувств можно созерцать только в соответствии с этой формой чувственности,- это я могу знать *a priori*. Отсюда следует: положения, касающиеся только этой формы чувственного созерцания, будут возможны и будут иметь силу для предметов чувств; и наоборот, созерцания, возможные *a priori*, могут касаться только предметов наших чувств.

10

Итак, мы можем *a priori* созерцать вещи лишь через посредство формы чувственного созерцания, благодаря которой мы можем, однако, познавать и объекты только так, как они могут нам (нашим чувствам) являться, а не такими, какими они могут быть сами по себе; и эта предпосылка безусловно необходима, если допустить априорные синтетические положения как возможные или если понять и заранее определить их возможность, в случае когда они действительно имеются.

Пространство и время - вот те созерцания, которые чистая математика кладет в основу всех своих познаний и суждений, выступающих одновременно как аподиктические и необходимые; в самом деле, математика должна показать все свои понятия сначала в созерцании, а чистая математика - в чистом созерцании, т. е. она должна их конструировать, без чего (так как она может действовать

не аналитически, через расчленение понятий, а лишь синтетически) ей нельзя сделать ни одного шага, именно пока ей не хватает чистого созерцания, ведь только в чистом созерцании может быть дан материал для априорных синтетических суждений. Геометрия кладет в основу чистое" созерцание пространства. Арифметика создает понятия своих чисел последовательным прибавлением единиц во времени; но в особенности чистая механика может создавать свои понятия движения только посредством представления о времени. Но и те и другие представления суть только созерцания; действительно, если из эмпирических созерцаний тел и их изменений (движения) исключить все эмпирическое, а именно то, что принадлежит к ощущению, то останутся лишь пространство и время, которые суть, таким образом, чистые созерцания, а priori лежащие в основе эмпирических, и поэтому сами они никогда не могут быть исключены; но именно потому, что они чистые априорные созерцания, они доказывают, что они только формы нашей чувственности, которые должны предшествовать всякому эмпирическому созерцанию, т. е. восприятию действительных предметов, и в соответствии с которыми предметы можно познавать а priori, но только так, как они нам являются.

11

Задача настоящего раздела, таким образом, разрешена. Чистая математика как априорное синтетическое познание возможна только потому, что она относится исключительно к предметам чувств, эмпирическое созерцание которых основывается на чистом созерцании, (пространства и времени), и притом а priori, основываться на нем оно может потому, что чистое созерцание есть не что иное, как только форма чувственности, предшествующая действительному явлению ""предметов, поскольку единственно она делает это явление возможным. Однако эта способность созерцать priori касается не материи явления, т. е. не ощущения в нем, потому что ощущение составляет [не что] историческое, -а только формы его - пространства и Вмени. Если бы кто-нибудь стал сомневаться в том, пространство и время суть определения, присущие вовсе не вещам самим по себе, а только их отношению к чувственности, то я бы спросил: как это считают возможным знать а priori и, следовательно,

до всякого знакомства с вещами, т. е. прежде, чем они нам даны, каково будет их созерцание? А ведь именно так обстоит дело с пространством и временем. Но это становится совершенно понятным, коль скоро признают пространство и время чисто формальными условиями нашей чувственности, а предметы - просто явлениями; в самом деле, тогда форма явления, т. е. чистое созерцание, может без сомнения быть представлена нами самими, т. е. a priori.

12

Для лучшего пояснения и подтверждения следует лишь обратиться к обычному и необходимому методу геометров. Все доказательства полного равенства двух данных фигур (когда одна во всех своих частях может занять место другой) сводятся в итоге к тому, что они совпадают друг с другом; а это, совершенно очевидно, есть не что иное, как синтетическое положение, основанное на непосредственном созерцании, которое должно быть дано чисто и a priori, так как иначе это положение нельзя было бы считать аподиктически достоверным: оно имело бы лишь эмпирическую достоверность. Тогда бы можно было только сказать: каждый раз замечают, что это так, и данное положение имеет силу лишь настолько, насколько простиралось до этого наше восприятие. Что полное пространство (которое само уже не служит границей другого пространства) имеет три измерения и что пространство вообще не может иметь большего числа измерений,- это опирается на то положение, что в одной точке могут пересекаться под прямым углом не более чем три линии; а это положение никак не может быть доказано из понятий: оно основывается непосредственно на созерцании, и притом на чистом априорном созерцании, так как положение достоверно аподиктически. Постулат, гласящий, что линию можно вести до бесконечности (in in-definitum) или что ряд изменений (например, пространства, пройденные в движении) можно продолжать бесконечно, предполагает представление о пространстве и времени, связанное только с созерцанием, а именно поскольку оно само по себе ничем не ограничено, потому что из понятий оно никогда не могло бы быть выведено. Таким образом, в основе математики действительно лежат чистые априорные

созерцания, делающие возможными ее синтетические аподиктические положения; поэтому наша трансцендентальная дедукция понятий пространства и времени объясняет также возможность чистой математики, которую хотя И можно допустить без такой дедукции и без признания положения все, что может быть дано нашим чувствам (внешним - в пространстве, внутреннему - во времени), мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе, но понять без всего этого никак нельзя.

13

Те, кто не может еще отказаться от представления, будто пространство и время суть действительные свойства вещей самих по себе, пусть изощряют свою проницательность на приводимом ниже парадоксе, и; если их попытки разрешить его будут тщетными, то пусть, избавившись, хотя бы на несколько мгновений, от предрассудков, признают, что сведение пространства и времени к одним лишь формам нашего чувственного созерцания, может быть, и имеет основание? Если две вещи во всех отношениях, которые только смогут быть познаны каждое в отдельности (во всех определениях величины и качества), совершенно одинаковы, то отсюда должно следовать, что во всех случаях и отношениях одна из этих вещей может быть заменена другой, так что замена не вызовет никакого заметного различия. Так в действительности обстоит дело с плоскими фигурами в геометрии; однако различные сферические фигуры, несмотря на полное их внутреннее совпадение, так различаются во внешнем отношении, что одна фигура никак не может быть замещена другой; например, два сферических треугольника обоих полушарий, имеющие общим основанием ту или иную дугу экватора, могут быть совершенно равны и сторонами, и углами, так что если описывать в отдельности и полностью один из них, то в нем не будет ничего такого, чего бы не было также и в описании другого; и тем не менее нельзя один поставить на место другого (а именно в противоположном полушарии); и здесь ведь есть какое-то внутреннее различие обоих треугольников, которое никаким рассудком не может быть показано как внутреннее, а обнаруживается только через внешнее отношение в пространстве. Но я приведу более обычные случаи, взятые из повседневной жизни.

Что может быть более подобно моей руке или моему уху и во всех отношениях равно им в большей мере, чем их изображения в зеркале? И тем не менее я не могу такую руку, какую видно в зеркале, поставить на место ее прообраза; действительно, если это была правая рука, то в зеркале будет левая, и изображение правого уха будет левым, и никогда оно не может его заместить. Здесь нет никаких внутренних различий, которые мог бы мыслить какой-нибудь рассудок; и все же эти различия внутренние, насколько учат чувства: несмотря на все свое равенство и подобие, левая и правая руки не могут быть заключены между одинаковыми границами (не могут быть конгруэнтны); перчатка одной руки не годится для другой. Каково же решение? Эти предметы не представления о вещах, каковы они сами по себе и какими бы их познавал чистый рассудок, а чувственные созерцания, т. е. явления, возможность которых основывается на отношении некоторых самих по себе неизвестных вещей к чему-то другому, а именно к нашей чувственности. Что касается нашей чувственности, то пространство есть форма внешнего созерцания, а внутреннее определение всякого пространства возможно только благодаря определению [его] внешнего отношения ко всему пространству, частью которого будет каждое отдельное пространство (частью отношения к внешнему чувству), т. е. часть возможна только благодаря целому, а это имеет место у одних только явлений, а никак не у вещей самих по себе как предметов чистого рассудка. Поэтому мы не можем объяснить различие подобных и равных, но тем не менее не конгруэнтных вещей (например, раковин улиток с противоположными по направлению извилинами) никаким одним понятием; это различие можно объяснить только с помощью отношения к правой и левой руке, которое непосредственно касается созерцания.

Примечание I

Чистая математика, и в особенности чистая геометрия, может иметь объективную реальность только при том условии, что она направлена единственно на предметы чувств, а о них имеется твердо установленное Основоположение, гласящее, что наше чувственное Представление никоим образом не есть представление о вещах самих по себе, а есть представление только о том способе, каким они

нам являются. Отсюда следует не то, что положения геометрии суть определения одного лишь порождения нашей фантазии, которые нельзя было бы с достоверностью отнести к действительным предметам, а то, что эти положения необходимо Применимы к пространству и потому ко всему, что в нем может оказаться, так как пространство есть не что иное, как форма всех внешних явлений, в которой только и могут быть нам даны предметы чувств. Возможность внешних явлений основывается на чувственности, форму которой геометрия кладет себе в основу; таким образом, эти явления могут содержать только то, что им предписывает геометрия. Совсем иначе было бы, если бы чувства должны были представлять предметы так, как они суть сами по себе. Действительно, тогда из представлений о пространстве, которые со всеми его свойствами геометр a priori кладет в основу, вовсе еще не следовало бы, будто все это, включая то, что отсюда выводится, именно таково в природе. Пространство геометра считали бы просто выдумкой и не приписывали бы ему никакой объективной значимости, потому что никак нельзя понять, почему вещи должны необходимо соответствовать тому образу, который мы себе составляем о них спонтанно и заранее. Но если этот образ или, вернее, это формальное созерцание есть неотъемлемое свойство нашей чувственности, посредством которой 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 чувственно воспринимаемого мира необходимо должны со всей точностью согласовываться с положениями геометрии, так как сама чувственность делает возможными эти предметы лишь как явления только посредством своей формы внешнего созерцания (пространства), которой занимается геометр. Всегда останется замечательным явлением в истории философии то, что было время, когда даже математики, бывшие вместе с тем философами, начали сомневаться если не в правильности своих геометрических положений - насколько они касаются только пространства,- то в объективной значимости самого этого понятия и всех его геометрических определений и в применении их к природе; они

опасались, не состоит ли линия в природе из физических точек, а следовательно, не состоит ли истинное пространство в объекте из простых частей, хотя пространство, которое мыслит себе геометр, нисколько из этого не состоит. Они не признавали, что именно это пространство в мыслях делает возможным физическое пространство, т. е. протяжение самой материи; что пространство есть вовсе не свойство вещей самих по себе, а только форма нашей способности чувственного представления; что все предметы в пространстве суть лишь явления, т. е. не вещи сами по себе, а представления нашего чувственного созерцания; что поскольку пространство, как его мыслит себе геометр, есть как раз форма чувственного созерцания, которую мы а priori находим в себе и которая содержит основание для возможности всех внешних явлений (по их форме), то эти явления необходимо и со всей точностью должны согласовываться с положениями геометра, которые он выводит не из какого-нибудь выдуманного понятия, а из субъективной основы всех внешних явлений, а именно из самой чувственности. Только так, и никак иначе, может геометр быть гарантирован в отношении несомненной объективной реальности своих положений против придилок поверхностной метафизики, какой бы странной ни казалась этой метафизике реальность таких положений, поскольку она не добирается до источников своих понятий.

Примечание II

Все, что нам дается как предмет, должно быть дано нам в созерцании. Но всякое наше созерцание происходит только посредством чувств: рассудок ничего не созерцает, а только рефлектирует. А так как, согласно только что доказанному, чувства никогда и ни в каком отношении не дают нам познания вещей самих по себе, а позволяют нам познавать только их явления, которые суть лишь представления чувственности, "то, следовательно, и все тела вместе с пространством, в котором они находятся, должны считаться только представлениями в нас самих и существуют они только в ;? наших мыслях". Не есть ли это явный идеализм? Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании

суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность а получаемым от нас название тел,-название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность, что о множестве предикатов внешних вещей, не отрицая действительного их существования, можно сказать: они не принадлежат к этим вещам самим по себе, а только к их явлениям и вне нашего представления не имеют собственного существования,- это еще задолго до Локка, но в особенности после него считается общепринятым и признанным. Сюда относится теплота, цвет, вкус и пр. А что я по важным причинам причислил к явлениям кроме этих [предикатов] остальные качества тел, называемые *primarias*, как-то: протяжение, место и вообще пространство со всем, что ему присуще (непроницаемость или материальность, фигура и пр.),- не допускать этого нет ни малейшего основания; и точно так же как тот, кто признает, что цвета не свойства, присущие объекту самому по себе, а только видоизменения чувства зрения, не может за это называться идеалистом, так и мое учение не может называться идеалистическим только за то, что я считаю принадлежащими лишь к явлению тела не одни эти, а даже все свойства, составляющие созерцание этого тела; ведь существование являющейся вещи этим не отрицается в отличие от настоящего идеализма, а показывается только, что посредством чувств мы никак не можем познать эту вещь, какая она есть сама по себе.

Я бы хотел знать, какими же должны быть мои утверждения, чтобы не содержать в себе никакого идеализма. Без сомнения, я

должен был бы сказать не только то, что представление о пространстве полностью соответствует отношению нашей чувственности к объектам (ведь это-то я сказал), но и то, что это представление даже совершенно сходно с объектом; такое утверждение, однако, для меня так же бессмысленно, как и то, что ощущение красного имеет сходство со свойством киновари, возбуждающей во мне это ощущение.

Примечание III

Отсюда легко опровергнуть ничтожное возражение, которое нетрудно предвидеть, а именно "что в силу идеальности пространства и времени весь чувственно воспринимаемый мир превратился бы в простую видимость. После того как всякое философское проникновение в природу чувственного познания было извращено прежде всего тем, что чувственность усматривали только в некоем виде смутного представления, по которому мы все еще познаем вещи, как они суть, не будучи лишь способны в этом нашем представлении привести все к ясному сознанию; и когда мы, напротив, доказали, что чувственность заключается вовсе не в самом логическом различии ясности или неясности, а в генетическом различии самого происхождения познания, так как чувственное познание представляет вовсе не вещи, как они суть, а только способ, каким они воздействуют на наши чувства, так что через них даются рассудку для рефлексии только явления, а не сами вещи; после этой-то необходимой поправки приводят возражение, основанное на непростительном и чуть ли не преднамеренном извращении, будто мое учение превращает все вещи чувственно воспринимаемого мира простую видимость.

Когда нам дано явление, мы на основе этого еще вполне свободны судить о вещи как угодно. Явление основано на чувствах, суждение же - на рассудке, и спрашивается только: есть ли в определении предмета истина или нет? А различие между истиной и грезами устанавливается не из свойства представлений, относимых к предметам, так как они у обоих одинаковы, а из соединения их по правилам, определяющим связь представлений в понятии объекта, и поскольку они могут соприсутствовать в опыте. И дело вовсе не в явлениях, когда наше познание принимает видимость за истину, т.е.

когда созерцание, посредством которого дается им объект, принимается за понятие предмета или даже понятие его существования, которое только рассудок может мыслить. Чувства представляют нам движение планет то с запада на восток, то в обратном направлении, и в этом нет ни лжи, ни истины, так как, пока мы довольствуемся тем, что это прежде всего только явление, мы еще не составляем никакого суждения об объективном свойстве движения планет. Но когда рассудок не старается предостеречь, чтобы этот субъективный способ представления не был принят за объективный, вследствие чего легко возникает ложное суждение, тогда говорят: кажется, что планеты возвращаются назад; но в этом "кажется" виноваты не чувства, а рассудок: только ему подобает составлять объективное суждение на основе явления.

Таким образом, если мы даже не размышляем о происхождении наших представлений и в одном опыте связываем в пространстве и времени наши чувственные созерцания (что бы они ни содержали) по правилам общей связи всякого познания,- то, смотря по тому, поступаем ли мы неосмотрительно или осторожно, может возникнуть обманчивая видимость или истина; это касается только применения чувственных представлений в рассудке, а не их происхождения. Точно так же, если я считаю все представления чувств вместе с их формой - пространством и временем - не чем иным, как явлениями; если я признаю явления только за форму чувственности, вовсе не существующую вне этой чувственности в самих объектах, и если я пользуюсь этими представлениями только по отношению к возможному опыту, - то мое признание этих представлений только явлениями еще ничуть не вводит в заблуждение и в этом признании нет никакой иллюзии, потому что при всем том они могут правильно соотноситься в опыте по правилам истины. Так, все геометрические положения применимы к пространству и ко всем предметам чувств, стало быть, ко всему возможному опыту, рассматриваю ли я пространство лишь как форму чувственности или же как нечто присущее самим вещам, хотя только в первом случае я могу понять, как можно знать а priori эти положения обо всех предметах внешнего созерцания; вообще же в

отношении всякого возможного опыта все остается так, как если бы я нисколько не расходился в этом вопросе с общим мнением.

Но решишь я выйти со своими понятиями пространства и времени за пределы всякого возможного опыта, что неизбежно, если выдавать эти понятия за свойства вещей самих по себе (ведь что мне помешает признать мои понятия приложимыми к этим вещам, если бы даже мои чувства были иначе устроены и не подходили бы к ним?), тогда могло бы возникнуть большое заблуждение, основанное на видимости, так как я в этом случае выдавал бы принадлежащее моему субъекту условие созерцания вещей, имеющее силу, несомненно, для всех предметов чувств, стало быть, для всего возможного лишь опыта, за общезначимое, относя его к вещам самим по себе, вместо того чтобы ограничивать его условиями опыта.

Таким образом, мое учение об идеальности пространства и времени не только не превращает весь чувственно воспринимаемый мир в чистую видимость, но, напротив, оно есть единственное средство, гарантирующее применение одного из важнейших познаний, а именно познания априорной математики, к действительным объектам и не допускающее, что такое познание есть одна лишь видимость; действительно, без признания этой идеальности было бы совершенно невозможно установить, что наши созерцания пространства и времени, которые мы не заимствуем ни из какого опыта и которые тем не менее *a priori* находятся в нашем представлении, не произвольные химеры, которым не соответствует, во всяком случае адекватно, никакой предмет, - в таком случае сама геометрия была бы одной только видимостью; напротив, бесспорная достоверность геометрии относительно всех предметов чувственно воспринимаемого мира могла быть нами доказана именно потому, что эти предметы суть только явления.

Во-вторых, эти мои принципы, рассматривая представления чувств как явления, не только не превращают этим истину опыта в простую видимость, но, напротив, составляют единственное средство, предохраняющее от трансцендентальной видимости, которая издавна вводит метафизику в заблуждение и побуждает ее к детскому стремлению гоняться за мыльными пузырями, принимая явления, которые суть не более как представления, за вещи сами по

себе, откуда и возникали все те удивительные антиномии разума, о которых я упомяну впоследствии и которые разрешаются тем единственным наблюдением, что явление истинно, пока имеет применение в опыте, но, как только оно выходит за его пределы и становится трансцендентным, оно не создает ничего, кроме одной лишь видимости.

Итак, я оставляю вещам, которые мы представляем себе посредством чувств, их действительность и только ограничиваю наше чувственное созерцание этих вещей в том смысле, что оно во всех своих частях, даже в чистых созерцаниях пространства и времени, представляет только явления вещей, но отнюдь не свойства их самих по себе; следовательно, все это вовсе не сплошная видимость, приписываемая мною природе, и мои возражения против всякого обвинения в идеализме столь убедительны и ясны, что они казались бы даже излишними, если бы не было некомпетентных судей, которые, охотно давая старое название каждому отклонению от их превратного, хотя бы и общепринятого, мнения и придерживаясь только буквы, а не высказывая своих взглядов на дух философских терминов, всегда готовы поставить свою собственную выдумку на место хорошо определенных понятий и тем самым извратить и исказить эти понятия. Если я сам назвал свою теорию трансцендентальным идеализмом, то это еще не дает никому права смешивать ее с эмпирическим идеализмом Декарта (хотя этот идеализм был только задачей, из-за неразрешимости которой всякий, по мнению Декарта, волен был отрицать существование телесного мира, так как оно никогда не могло быть удовлетворительно доказано) или с мистическим и мечтательным идеализмом Беркли (против которого и других подобных измышлений наша критика, скорее, содержит настоящее противоядие). Действительно, мой так называемый идеализм касался не существования вещей - сомневаться в этом мне и в голову не приходило (а ведь именно такое сомнение и составляет суть идеализма в общепринятом значении слова), - а только чувственного представления о вещах, к которому принадлежит прежде всего пространство и время; и о них, стало быть вообще о всех явлениях, я показал только, что они не вещи и не определения вещей самих по

себе (а только различные способы представления). Слово же трансцендентальный, которым я обозначаю отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности, должно было бы предохранить от этого ложного истолкования. Но чтобы оно впредь не подавало повода к недоразумениям, я беру его назад и заменяю словом критический. Если превращать вещи (а не явления) просто в представления есть действительно неприемлемый идеализм, то как же назвать тот идеализм, который, наоборот, выдает представления за вещи? Я полагаю, его можно назвать грезящим идеализмом в отличие от первого, который может быть назван мечтательным, и оба они должны быть отброшены моим так называемым трансцендентальным или, лучше, критическим идеализмом.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА ЧАСТЬ ВТОРАЯ КАК ВОЗМОЖНО ЧИСТОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ?

14

Природа есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам. Если бы природа означала существование вещей самих по себе, то мы никогда не могли бы ее познать ни *a priori*, ни *a posteriori*. Это было бы невозможно *a priori*; в самом деле, как мы узнаем, что присуще вещам самим по себе, когда с помощью расчленения наших понятий (аналитических положений) мы никак не можем этого узнать, так как я хочу знать не о том, что содержится в моем понятии о вещи (это ведь относится к его логическому существу), а о том, что присуще этому понятию в действительности вещи и чем сама вещь определяется вдвоем существовании вне моего понятия. Мой рассудок и те условия, единственно при которых он может связывать определения вещей в их существовании, не Предписывают самим вещам никаких правил; не вещи преобразуются с моим рассудком, а мой рассудок должен был бы сообразоваться с вещами; следовательно, они должны бы быть мне даны заранее, чтобы взять у них эти определения; но тогда они не были бы познаваемы *a priori*.

И *a posteriori* было бы невозможно такое познание природы вещей самих по себе. В самом деле, если опыт должен учить меня законам, которым подчинено существование вещей, то эти законы,

поскольку они касаются вещей самих по себе, должны были бы необходимо быть присущи этим вещам и вне моего опыта. Между тем опыт хотя и учит меня тому, что существует и как оно существует, но никогда не научает тому, что это необходимо должно быть так, а не иначе. Следовательно, опыт никогда не даст познания природы вещей самих по себе.

15

Тем не менее мы действительно обладаем чистым естествознанием, которое *a priori* и со всей необходимостью, требуемой для аподиктических положений, излагает законы, коим подчинена природа. Мне достаточно сослаться на ту пропедевтику естествоведения, которая под именем общего естествознания предшествует всякой физике (основанной на эмпирических принципах). Здесь мы находим математику, применяемую к явлениям, а также чисто дискурсивные основоположения (из понятий), составляющие философскую часть чистого познания природы. Но и в этой дисциплине есть многое, что не вполне чисто и не совсем независимо от источников опыта; таковы понятия движения, непроницаемости, (на которой основывается эмпирическое понятие материи), инерции и т. п., препятствующие ей быть совершенно чистым естествознанием; кроме того, она относится только к предметам внешних чувств, следовательно, не дает примера общего естествознания в строгом смысле, потому что такая наука должна подводить под общие законы всю природу вообще, касается ли она предмета внешних чувств или же предмета внутреннего чувства (предмета и физики, и психологии). Но среди основоположений общей физики находятся некоторые, действительно обладающие требуемой всеобщностью; таковы положения: субстанция сохраняется и постоянна; все, что происходит, всегда заранее определено некоторой причиной по постоянным законам и т. д. Это действительно общие законы природы, существующие совершенно *a priori*. Таким образом, в самом деле имеется чистое естествознание; спрашивается лишь: как оно возможно?

16

Слово природа принимает еще другое значение, а именно определяющее объект, тогда как в прежнем значении природа означала лишь закономерность в определениях существования вещей вообще. Таким образом, природа, рассматриваемая *materialiter*, есть совокупность всех предметов опыта. Только с этой природой мы и имеем здесь дело, так как, впрочем, намерение познать природу таких вещей, которые никогда не могут стать предметами опыта, заставило бы нас [прийти] к понятиям, значение которых не могло бы быть дано *in concrete* (на каком-нибудь примере из возможного опыта); следовательно, о природе этих вещей мы должны были бы составить только такие понятия, реальность которых всегда оставалась бы сомнительной, т. е. совершенно нельзя было бы решить, относятся ли они действительно к предметам, или же они не более как пустые порождения мысли. Познание Того, что не может быть предметом опыта, было бы познанием сверхфизическим, но мы здесь имеем дело вовсе не с таким познанием, а с познанием природы, ирреальность которого может быть подтверждена опытом, хотя оно и возможно *a priori* и предшествует всякому опыту.

17

Формальным же в природе в этом более узком смысле будет, следовательно, закономерность всех предметов опыта, и притом, поскольку она познается *a priori*, закономерность необходимая. Но уже было доказано, что законы природы нельзя познать *a priori*, если предметы рассматриваются как вещи сами по себе, безотносительно к возможному опыту. Но мы здесь имеем дело не с вещами самими по себе (вопрос об их свойствах оставляем нерешенным), а только с вещами как предметами возможного опыта, и совокупность этих предметов и есть, собственно, то, что мы здесь называем природой. И вот я спрашиваю, не лучше ли, когда речь идет о возможности априорного познания природы, сформулировать (*einrichten*) вопрос следующим образом: как возможно познать *a priori* необходимую закономерность вещей как предметов опыта или: как возможно познать *a priori* необходимую закономерность самого опыта в отношении всех его предметов вообще?

При внимательном рассмотрении решение этого вопроса в отношении чистого познания природы (а в нем вся суть проблемы) будет совершенно одинаково в той или другой формулировке. Действительно, субъективные законы, единственно делающие возможным опытное познание вещей, применимы и к этим вещам как предметам возможного опыта (но, конечно, не применимы к ним как вещам самим по себе, которых мы здесь и не рассматриваем). Решительно все равно, утверждаю ли я: без "того закона, по которому любое воспринимаемое событие всегда относится к чему-то предшествующему, за чем оно следует согласно всеобщему правилу, никакое суждение восприятия никогда не может считаться опытом; или же я скажу: все, о чем опыт учит, что оно происходит, должно иметь свою причину.

Однако больше подходит первая формула. В самом деле, мы можем, конечно, а priori и до всяких данных предметов познавать те условия, единственно при которых возможен опыт относительно этих предметов; но каким законам подчинены эти предметы сами по себе, безотносительно к возможному опыту, этого мы никогда не можем знать; следовательно, мы можем а priori изучать природу вещей, не иначе как исследуя условия и общие (хотя и субъективные) законы, единственно при которых возможно такое познание, как опыт (по одной лишь форме), и в соответствии с этим определять возможность вещей как предметов опыта, если же я предпочту вторую формулу и стану отыскивать априорные условия, при которых возможна природа как предмет опыта, то я легко могу совершить ошибку и вообразить себе, будто речь должна идти у меня о природе как вещи самой по себе, и тогда я напрасно потрачу все свои усилия на отыскание законов для вещей, о которых мне ничего не известно.

Итак, мы будем иметь здесь дело только с опытом и с общими и а priori данными условиями его возможности и, исходя из этого, определим природу как весь предмет всего возможного опыта. Меня, как мне кажется, поймут, что я здесь не разумею уже предполагающие опыт правила для наблюдения данной уже природы. Дело не в том, как мы можем (на опыте) научиться у природы ее законам: ведь такие законы не были бы в таком случае

априорными и не давали бы чистого естествознания; а дело в том, каким образом априорные условия возможности опыта суть вместе с тем источники, из которых должны быть выведены все всеобщие законы природы.

18

Прежде всего мы должны заметить, что хотя все суждения опыта эмпирические, т. е. имеют свою основу в непосредственном восприятии чувств, однако нельзя сказать обратное, что все эмпирические суждения тем самым суть и суждения опыта; чтобы им быть суждениями опыта, для этого к эмпирическому и вообще к данному в чувственном созерцании должны еще быть присовокуплены особые понятия, совершенно а priori берущие свое начало в чистом рассудке; каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт.

Эмпирические суждения, поскольку они имеют объективную значимость, суть суждения опыта; если же Ми имеют лишь субъективную значимость, я называю их просто суждениями восприятия. Последние не нуждаются ни в каком чистом рассудочном понятии, требуют лишь логической связи восприятия в мыслящем субъекте. Первые же всегда требуют кроме представлений чувственного созерцания еще особых, первоначально произведенных в рассудке понятий, которые и придают суждению опыта объективную значимость.

Все наши суждения сперва только суждения восприятия; они значимы только для нас, т. е. для нашего субъекта, и лишь после мы им даем новое отношение, а именно отношение к объекту, и хотим, чтобы они были постоянно значимы и для нас, и для всех других; ведь если одно суждение согласуется с предметом, то и все Суждения о том же предмете должны согласоваться между собой, так что объективная значимость суждения опыта есть не что иное, как его необходимая общезначимость. Но и наоборот, если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым (это зиждется не на восприятии, а всегда на чистом рассудочном понятии, под которое восприятие подведено), то мы должны признавать его и объективным, т. е. выражающим не только отношение восприятия к

субъекту, но и свойство предмета; в самом деле, на каком основании суждения других должны были бы необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства предмета, к которому все они относятся и которому они должны соответствовать, а потому согласоваться также и между собой.

19

Таким образом, объективная значимость и необходимая общезначимость (для каждого) суть взаимозаменяемые понятия, и хотя мы не знаем объекта самого по себе, но когда мы рассматриваем суждение как общезначимое и, стало быть, необходимое, то под этим мы разумеем объективную значимость. С помощью этого суждения мы познаем объект (хотя бы при этом осталось неизвестным, каков он сам по себе) посредством общезначимой и необходимой связи данных восприятия; и поскольку так обстоит дело со всеми предметами чувств, суждения опыта заимствуют свою объективную значимость не от непосредственного познания предмета (которое невозможно), а только от условия общезначимости эмпирических суждений; общезначимость же их, как было сказано, зависит не от эмпирических и вообще не от чувственных условий, а всегда от чистого рассудочного понятия. Объект сам по себе всегда остается неизвестным; но когда связь представлений, полученных от этого объекта нашей чувственностью, определяется рассудочным понятием как общезначимая, то предмет определяется этим отношением и суждение объективно.

Поясним это. Комната теплая, сахар сладкий, полынь горькая - это суждения, имеющие лишь субъективную значимость. Я вовсе не требую, чтобы я сам, а также всякий другой всегда считал это таким, каким я это считаю теперь; эти суждения выражают лишь отношение двух ощущений к одному и тому же субъекту, а именно ко мне и только в моем теперешнем состоянии восприятия, и поэтому они не применимы к объекту; такие суждения я называю суждениями восприятия. Совершенно иначе обстоит дело с суждениями опыта. Чему опыт учит меня при определенных обстоятельствах, тому он должен учить меня всегда, а также и всякого другого, и применимость этих суждений не ограничивается субъектом или данным состоянием его. Поэтому я приписываю всем таким

суждениям объективную значимость; так, например, когда я говорю: воздух упруг, то сначала это только суждение восприятия, я лишь соотношу друг с другом два ощущения в моих чувствах. Если же я хочу, чтобы оно было суждением опыта, то я требую, чтобы эта связь была подчинена условий, Которое делает ее общезначимой, т. е. я хочу, чтобы и я, и всякий другой необходимо связывали всегда эти восприятия при одинаковых обстоятельствах.

20

Итак, мы должны будем анализировать опыт вообще, чтобы посмотреть, что содержится в этом произведении чувств и рассудка и как возможно само суждение опыта. В основе лежит созерцание, которое я сознаю, т. е. восприятие (*perceptio*), принадлежащее только чувствам. Но во-вторых, сюда принадлежит также деятельность суждения (которая присуща лишь рассудку); эта деятельность суждения может быть двоякой: во-первых, когда я только сравниваю восприятия и связываю их в сознании моего состояния, или же, во-вторых, когда я их связываю в сознании вообще. Первое суждение есть лишь суждение восприятия и постольку имеет лишь субъективную значимость: это только связь восприятия в моей душе, безотносительно к предмету. Вот почему для опыта недостаточно, как обычно думают, сравнивать восприятия и связывать их в сознании деятельностью суждения; от этого еще не возникает никакой общезначимости и необходимости суждения, единственно благодаря которым оно и приобретает объективную значимость 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 деятельности суждения вообще в отношении созерцания, связывает эмпирическое сознание этого созерцания в сознании вообще и тем самым придает эмпирическим суждениям общезначимость. Такое понятие есть чистое априорное понятие рассудка, единственная функция которого - определять способ вообще, каким созерцание может служить для деятельности суждения. Пусть таким понятием будет понятие причины; оно определяет подведенное под него созерцание, например созерцание воздуха, в отношении

деятельности суждения вообще, а именно что понятие воздуха относится к понятию расширения, как предшествующее к последующему в гипотетическом суждении. Понятие причины есть, этаким образом, чистое понятие рассудка, совершенно отличное от всякого возможного восприятия и служащее только для того, чтобы определять подпадающее него представление в отношении деятельности суждения вообще и, стало быть, делать возможным общезначимое суждение.

Прежде чем суждение восприятия сможет стать Суждением опыта, нужно подвести восприятие под какое-нибудь рассудочное понятие; так, например, воздух подводится под понятие причины, которая определяет суждение о воздухе (в отношении протяжения) как гипотетическое. Тем самым это протяжение представляется принадлежащим не только моему восприятию воздуха в моем состоянии, или во многих моих состояниях, или в состоянии восприятия у других, но и необходимо принадлежащим восприятию воздуха вообще; и суждение воздух упруг становится общезначимым суждением опыта только благодаря тому, что [ему] предшествуют суждения, которые подводят созерцание воздуха под понятие причины и действия, определяют тем самым восприятия не только относительно друг друга моем субъекте, но и в отношении (здесь гипотетической) формы деятельности суждения вообще и таким образом делают эмпирическое суждение общезначимым.

Если расчленишь все наши синтетические суждения, поскольку они объективно значимы, то окажется, что они никогда не состоят из одних лишь созерцаний, связанных, как обычно полагают, в одно суждение только через сравнение; они были бы невозможны, если бы к отвлеченным от созерцания понятиям не было еще присовокуплено чистое рассудочное понятие, под которое те понятия были подведены и только таким образом связаны в объективно значимое суждение. Даже суждения чистой математики в ее простейших аксиомах не исключаются из этого условия. Основоположение прямая линия есть кратчайшая между двумя точками предполагает, что линия подводится под понятие величины; а это понятие, конечно, не есть созерцание, а коренится исключительно в рассудке и служит для того, чтобы определить

созерцание (линии) в отношении суждений о ней, относительно их количества, а именно множественности (как *iudicia plurativa*), так как под ними разумеется, что в данном созерцании содержится много однородного.

21

Итак, чтобы показать возможность опыта, поскольку он основывается на чистых априорных понятиях рассудка, мы должны сперва представить в исчерпывающей таблице то, что принадлежит к деятельности суждения вообще, и различные моменты рассудка в них; чистые же рассудочные понятия окажутся вполне точно им параллельными, будучи только понятиями о созерцании вообще, поскольку эти последние определены сами по себе, стало быть, необходимо и общезначимо в отношении того или другого из моментов деятельности суждения. Этим же вполне точно будут определены и априорные основоположения возможности всякого опыта как объективно значимого эмпирического познания; ведь они суть не что иное, как положения, подводящие всякое восприятие под чистые рассудочные понятия (сообразно определенным всеобщим условиям созерцания).

21 [a]

Чтобы охватить все предыдущее одним понятием, необходимо прежде всего напомнить читателю, что здесь речь идет не о происхождении опыта, а о том, что в нем заключается. Первое относится к эмпирической психологии, но и в ней оно никогда не могло бы быть как следует развито без второго, составляющего задачу критики познания и в особенности рассудка.

Опыт состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из суждений, которые представляют собой исключительно дело рассудка. Но таким суждениям, которые рассудок составляет из одних лишь чувственных созерцаний, еще далеко до суждений опыта. В самом деле, в первом случае суждение связывало бы восприятия только так, как они даны в чувственном созерцании, тогда как в последнем случае суждения выражают содержание опыта вообще, а не содержание одного лишь восприятия, значимость которого чисто субъективна. Следовательно, к чувственному созерцанию и логической его связи (после того как она через

сравнение стала общей) суждение опыта должно прибавить еще нечто, что определяет синтетическое суждение как необходимое и, стало быть, как общезначимое; а этим может быть только то понятие, которое представляет созерцание самим по себе определенным скорее в отношении одной формы суждения, чем в отношении другой, т. е. понятие о том синтетическом единстве созерцаний, которое может быть представлено только посредством данной логической функции суждений.

22

Итог таков: дело чувств - созерцать, дело рассудка - мыслить. Мыслить же значит соединять представления в сознании. Это соединение происходит или сколько относительно субъекта, тогда оно случайно и субъективно; или же оно безусловно происходит, или тогда оно необходимо, или объективно. Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения или относить представления к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте 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 понятия, то они понятия необходимом соединении представлений в сознании, стало быть, принципы объективно значимых суждений. Это соединение в сознании или аналитическое, через тождество, или же синтетическое, через сочетание и Прибавление различных представлений друг к другу. Опыт состоит в синтетической связи явлений (восприятии) в сознании, поскольку эта связь необходимая. Поэтому чистые рассудочные понятия суть понятия, в которые должны быть подведены все восприятия, прежде чем они могут служить суждениями опыта, Подставляющими синтетическое единство восприятия необходимое и общезначимое.

23

Суждения, поскольку они рассматриваются только как условие для соединения данных представлений в сознании, суть правила. Эти правила, поскольку они представляют соединение необходимым,

суть априорные правила; и если над ними нет таких правил, из которых они могли бы быть выведены, то они суть основоположения. А так как в отношении возможности всякого опыта, если рассматривать здесь только форму мышления, нет никаких условий для суждений опыта сверх тех, которые подводят явления (в зависимости от формы их созерцания) под чистые рассудочные понятия, делающие эмпирическое суждение объективно значимым, то эти чистые рассудочные понятия суть априорные основоположения возможного опыта.

А основоположения возможного опыта суть вместе с тем всеобщие законы природы, которые могут быть познаны a priori. Так разрешена задача, содержащаяся в нашем втором вопросе: как возможно чистое естествознание? Действительно, то систематическое, что необходимо для формы науки, здесь имеется полностью, так как сверх указанных формальных условий всех суждений вообще, стало быть всех логических правил вообще, невозможны никакие другие, и составляют они логическую систему; основанные же на них понятия, содержащие априорные условия 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 познанию природы.

24

Первое из указанных физиологических основоположений подводит все явления как созерцания в пространстве и времени под понятие величины и постольку, составляет принцип применения математики к опыту. Второе физиологическое основоположение подводит собственно эмпирическое, а именно ощущение, которое означает реальное в созерцаниях, не прямо под понятие величины, так как ощущение не есть созерцание, содержащее пространство или время, хотя оно и полагает соответствующий ему предмет в обе эти формы; однако между реальностью (представлением ощущения) и нулем, т. е. совершенной пустотой созерцания, все же имеется во времени различие, обладающее некоторой величиной;

действительно, между всякой данной степенью света и темнотой, между всякой степенью теплоты и совершенным холодом, между всякой степенью тяжести и абсолютной легкостью, между всякой степенью наполнения пространства и абсолютно пустым пространством все еще можно мыслить меньшие степени, точно так же как даже между сознанием и полным отсутствием сознания (психологической темнотой) все еще имеются меньшие степени; поэтому невозможно никакое восприятие, которое показало бы абсолютное отсутствие, невозможно, например, такая психологическая темнота, которую нельзя бы было рассматривать как сознание, над которым лишь взяло верх другое, более сильное; и так во всех других случаях ощущения. поэтому рассудок может антиципировать даже ощущение составляющие собственно качество эмпирических представлений (явлений), посредством основоположения, гласящего, что они все вместе, стало быть реальное [содержание] всех явлении, имеют степени, и эта антиципация представляет собой второе применение математики (*mathesis intensorum*) к естествознанию.

25

Что касается отношения между явлениями, и притом исключительно с точки зрения их существования, то определение этого отношения есть не математическое, а динамическое и никогда не может иметь объективной значимости, т. е. быть годным для опыта, если не подпадает под априорные основоположения, единственно которые делают возможным опытное познание в отношении этого определения. Явления должны быть поэтому подведены, [во-первых], под понятие субстанции, которое, как понятие самой вещи, служит основанием для всякого определения существования; во-вторых, под понятие действия в отношении причины, поскольку в явлениях имеет место временная последовательность, т. е. какое-нибудь событие; или под понятие общения (взаимодействия), поскольку одновременное существование должно познаваться объективно, т. е. с помощью суждения опыта; таким образом, в основе объективно значимых, хотя и эмпирических, суждений, т. е. в основе возможности опыта, поскольку он должен соединять предметы в природе по их

существованию, лежат априорные основоположения. Эти основоположения суть подлинные законы природы, которые можно назвать динамическими.

Наконец, к суждениям опыта относится также познание соответствия и связи не столько явлений между собой в опыте, сколько их отношения к опыту вообще; отношение же это содержит или соответствие явлений с формальными условиями, познаваемыми рассудком, или связь их с материалом чувств и восприятия, или же соединяет и то и другое в одно понятие, следовательно, содержит возможность, действительность и необходимость согласно всеобщим законам природы, что составило бы физиологическое учение о методе (разграничение истины и гипотез и [определение] границ достоверности гипотез).

26

Третья таблица основоположений, выведенная из природы самого рассудка по критическому методу, далеко превосходит своей полнотой всякую другую таблицу о самих вещах, которую когда-либо пытались, хотя и тщетно, или будут пытаться составить по догматическому методу; а именно она содержит все без исключения априорные синтетические основоположения 1-й составлена по одному принципу, а именно в соответствии со способностью к суждениям вообще, составляющей сущность опыта в отношении рассудка, так это можно быть уверенным, что таких основоположений больше нет (удовлетворение, какое никогда не может дать догматический метод). Но это превосходство далеко еще не самое большое достоинство нашей таблицы.

Нужно обратить внимание на довод, раскрывающий возможность этого априорного познания и вместе с тем ограничивающий все такие основоположения одним условием, которое никогда нельзя упускать из вида, Если только хотят правильно понять его и если не применять его за пределами первоначального смысла, вложенного в него рассудком, а именно что эти основоположения содержат только условия возможного опыта вообще, поскольку он подчинен априорным законам. Поэтому я не говорю, что вещи сами по себе имеют величину, что их реальность имеет степень, что их существование содержит связь между акциденциями субстанции и т.

д., ведь этого никто не может доказывать, потому что просто невозможна такая синтетическая связь из одних понятий, где отсутствует, с одной стороны, всякое отношение к чувственному созерцанию, с другой - всякая связь понятий в возможном опыте. Каким образом, основное ограничение понятий в этих основоположениях состоит в том, что все вещи необходимо а priori подчинены названным условиям только как предметы опыта.

Отсюда следует, во-вторых, специфически особенный способ их доказательства: указанные основоположения относятся не прямо к явлениям и связи между ними, а к возможности опыта, для которого явления составляют только материю, а не форму, т. е. что эти основоположения относятся к имеющим объективную и общую значимость синтетическим положениям, чем именно и отличаются суждения опыта просто от суждений восприятия. Это происходит оттого, что явления как одни лишь созерцания, занимающие часть пространства и времени, подпадают под понятие величины, соединяющее их многообразное [содержание] синтетически а priori по правилам; что поскольку восприятие содержит кроме созерцания также и ощущение, между которым и нулем, т. е. полным его исчезновением, всегда имеет место переход путем уменьшения, то реальное в явлении должно иметь степень, а именно хотя само ощущение и не занимает никакой части пространства или времени, но переход к нему от пустого времени или пространства тем не менее возможен только во времени; стало быть, хотя ощущение как качество эмпирического созерцания никогда нельзя познать а priori, если иметь в виду то, чем оно специфически отличается от других ощущений, однако как величину восприятия его можно отличить по степени в возможном опыте вообще от всякого другого однородного ощущения. Именно это впервые делает возможным и определяет применение математики к природе, если иметь в виду чувственное созерцание, посредством которого она нам дается.

Но больше всего читатель должен обратить внимание на способ доказательства тех основоположений, которые названы аналогиями опыта. В самом деле, так; как они в отличие от основоположений о применении математики к естествознанию вообще касаются не порождения созерцаний, а связи их существования в опыте, связь же

эта может быть только определением существования во времени по необходимым законам, лишь подчиняясь которым она объективно значима, стало быть она есть опыт,- то доказательство касается не синтетического единства в связи вещей самих по себе, а лишь восприятию, и притом не в их содержании, т.е. во временном определении и отношении существования в нем по всеобщим законам. Эти всеобщие законы должны содержать, таким образом, необходимость определения существования во времени вообще (следовательно, по некоторому априорному правилу рассудка), И чтобы эмпирическое определение в относительном времени было объективно значимым, стало быть, опытом. Здесь, в пролегоменах, я не могу говорить более подобно; могу только посоветовать читателю, который издавна привык считать опыт только эмпирическим соединением восприятия и потому нисколько не думает о том, что опыт идет гораздо дальше восприятия, придавая эмпирическим суждениям общезначимость, для чего он нуждается в чистом, аргіогі предшествующем рассудочном единстве,- такому читателю я советую обратить хорошенько внимание на это отличие опыта от простого агрегата восприятия и с этой точки зрения судить о [моем] способе доказательства.

27

Здесь как раз уместно окончательно разрешить сомнение Юма. Он справедливо утверждал, что разумом : никак не постигаем возможности причинности, т. е. отношения существования одной вещи к существованию чего-то другого, необходимо полагаемого первым.

К этому я прибавлю еще, что мы так же мало усматриваем понятие субсистенции, т. е. необходимости, в том, что в основе существования вещей лежит субъект, который сам не может быть предикатом какой бы то ни было другой вещи; более того, я прибавляю, что мы не можем составить себе какое-нибудь понятие о возможности такой вещи (хотя и можем указать в опыте примеры его применения), а также что мы не можем понять и общения вещей, так как нельзя постичь, как из состояния одной вещи можно заключить о состоянии совершенно других вещей вне ее, следовательно об их взаимодействии, и как субстанции, из которых каждая имеет свое

собственное обособленное существование, могут зависеть друг от друга, и притом необходимо. Тем не менее я отнюдь не считаю эти понятия взятыми просто из опыта, а представленную в них необходимость - вымыслом и видимостью, которая вызвана долгой привычкой; напротив, я в достаточной мере показал, что эти понятия и исходящие из них основоположения установлены a priori до всякого опыта и имеют свою несомненную объективную правильность, но, конечно, только в отношении опыта.

28

Хотя я, таким образом, не имею ни малейшего понятия о подобной связи вещей самих по себе, о том, как могут они существовать в качестве субстанции, или действовать как причина, или же находиться в общении с другими (как части одного реального целого), и хотя я еще в меньшей степени могу мыслить такие свойства в явлениях в качестве явлений (так как указанные понятия содержат не то, что находится в явлениях, а то, что должно мыслиться одним лишь рассудком), тем не менее мы имеем подобное понятие о такой связи представлений в нашем рассудке, а именно в суждениях вообще: [мы знаем], что представления в одном виде суждений относятся как субъект к предикатам, в другом - как основание к следствию, а в третьем - как части, составляющие вместе одно целое возможное познание. Далее мы познаем a priori, что если не рассматривать представление об объекте в отношении того другого из этих моментов как определенное, то нельзя иметь никакого познания о предмете; и если бы мы имели дело с предметом самим по себе, то не могло бы быть ни одного признака, по которому можно было бы узнать, что предмет определен в отношении того и иного из указанных моментов, т. е. подпадает ли под понятие субстанции, или причины, или же под понятие общения (в отношении к другим субстанциям); ведь о возможности такой связи существования: не имею никакого понятия. Но и вопрос не в том, как определены вещи сами по себе, а в том, как определено опытное познание вещей в отношении упомянутых моментов суждений вообще, т. е. каким образом вещи как предметы опыта могут и должны быть подведены под указанные рассудочные понятия. И здесь же ясно, что я полностью постигаю не только возможность, но и необходимость

подводить все явления под эти понятия, т. е. использовать эти понятия как основоположения возможности опыта.

29

Возьмем для примера проблематическое понятие Юма (этот его *crux metaphysicorum*), а именно понятие причины. Во-первых, посредством логики *a priori* дана форма обусловленного суждения вообще, т.е. применение одного данного познания как основания, а другого как следствия. Но возможно, что в восприятии имеется правило отношения, гласящее, что , определенным явлением постоянно следует другое, а не наоборот), и это есть случай, когда я пользуюсь гипотетическим суждением; я могу, например, сказать: когда тело достаточно долго освещается солнцем, оно нагревается. Но здесь, конечно, еще нет необходимой связи, стало быть, нет понятия причины. Однако продолжаю и говорю: чтобы это положение, которое есть лишь субъективная связь восприятия, было положением опыта, оно должно рассматриваться как необходимое и общезначимое. А такое положение можно выразить так: своими лучами солнце служит причиной теплоты. Отныне вышеуказанное эмпирическое правило рассматривается как закон и притом как применимое не просто к явлениям, а к явлениям ради возможного опыта, нуждающегося во всеобъемлющих и, следовательно, необходимо действующих правилах. Я, таким образом, очень хорошо постигаю понятие причины как необходимо принадлежащее лишь к форме опыта, я понимаю его возможность как синтетического соединения восприятия в сознании вообще; но возможности вещи вообще как причины я совсем не постигаю, и именно потому, что понятие причины указывает на условие, свойственное вовсе не вещам, а только опыту, а именно что опыт лишь в том случае может быть объективно значимым познанием явлений и их временной последовательности, если предыдущее может быть связано с последующим по правилу гипотетических суждений.

30

Вот почему чистые рассудочные понятия теряют всякое значение, если их отделить от предметов опыта и соотнести с вещами в себе (*noumena*). Они служат лишь, так сказать, для разбора явлений по

складам, чтобы их можно было читать как опыт; основоположения, вытекающие из отношения этих понятий к чувственно воспринимаемому миру, служат нашему рассудку только для применения в опыте, а за его пределами они произвольные сочетания без объективной реальности, возможность которых нельзя познать а priori и отношение которых к предметам нельзя подтвердить или даже пояснить никакими примерами, так как все примеры могут быть взяты только из возможного опыта, стало быть, и предметы этих понятий могут находиться только в возможном опыте.

Это полное, хотя и против ожидания ее автора, решение юмовской проблемы оставляет, следовательно, за чистыми рассудочными понятиями их априорное происхождение, а за всеобщими законами природы - их силу как законов рассудка, однако таким образом, что оно ограничивает их применение сферой опыта, так как возможность их имеет свою основу только в отношении рассудка к опыту; причем не эти законы выводятся из опыта, а, наоборот, опыт выводится из них; такая совершенно обратная связь Юму не приходила в голову.

Итак, результат всех предыдущих исследований таков: "все априорные синтетические основоположения суть не что иное, как принципы возможного опыта", и относимы отнюдь не к вещам самим по себе, а только к явлениям как предметам опыта. Поэтому и чистая математика, и чистое естествознание могут иметь дело с одними лишь явлениями и представлять только то, что делает возможным опыт вообще, или то, что, будучи выведенным из этих принципов, всегда в состоянии быть представленным в каком-либо возможном опыте.

31

Таким образом, теперь имеется уже нечто определенное, чего можно придерживаться при всех метафизических начинаниях, в которых до сих пор смело, но всегда слепо брались за все без различия. Догматическим мыслителям никогда в голову не приходило, что цель их усилий столь легко достижима; не задумывались над этим даже те, кто, кичась своим мнимым здравым умом, оперируя хотя и правомерными и естественными, но

предназначенными лишь для применения на опыте понятиями и основоположениями чистого разума, стремились прийти к таким взглядам, для которых они не знали и не могли знать определенных границ, как они никогда не размышляли или не в состоянии были размышлять о природе и даже о возможности такого чистого рассудка.

Быть может, иной натуралист чистого разума (я разумею здесь тех, кто считает себя способным решать проблемы метафизики без помощи науки) будет утверждать, будто пророческим духом своего здравого рассудка он уже давно не только предположил, но узнал понял, "что мы со всем нашим разумом не можем выйти за пределы опыта",- положение, которое здесь было преподано с такими приготовлениями или, если ему угодно, с такой многоречивой педантической пышностью. Однако если постепенно вывести у него его принципы разума, то ему придется признать, что многие из них почерпнуты им не из опыта, стало быть, независимы от опыта и значимы а priori. Каким же образом и на каких основаниях будет он держать в должных рамках и самого себя, и догматика, пользующегося этими понятиями и основоположениями вне сферы всякого возможного опыта именно потому, что они познаются независимо от опыта? Да и сам он, этот приверженец здравого ума, не столь уверен, что, несмотря на всю эту дешево приобретенную им мнимую мудрость, не будет незаметно для себя попадать за пределы опыта - в область химер. Обычно он достаточно глубоко в них запутан, хотя с помощью популярного языка как-то прикрашивает связи необоснованные притязания, выдавая их лишь за правдоподобности, разумные предположения или аналогии.

32

Уже с древнейших времен философии исследователи чистого разума мыслили себе кроме чувственно воспринимаемых вещей, или явлений (phaenomena), составляющих чувственно воспринимаемый мир, еще особые умопостигаемые сущности (noumena), составляющие умопостигаемый мир, и так как они (что было вполне извинительно для необразованного века) смешивали явление с видимостью, то они признавали действительность только за умопостигаемыми сущностями.

В самом деле, правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещей в себе; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений стало быть, о чисто умопостигаемых сущностях, не только допустимо, но и неизбежно.

Наша критическая дедукция также нисколько не исключает таких вещей (*noumena*), а, напротив, ограничивает основоположения эстетики в том смысле, что они не простираются на все вещи - иначе все превратилось бы только в явление,- а применимы лишь к предметам возможного опыта. Следовательно, тем самым допускаются умопостигаемые сущности, но только при подтверждении не допускающего никаких исключений правила, что об этих чистых умопостигаемых сущностях мы не знаем и не можем знать ничего определенного, так как наши чистые рассудочные понятия, равно как и чистые созерцания, направлены только на предметы возможного опыта, стало быть, лишь на чувственно воспринимаемые вещи, и, как только мы оставляем их, эти понятия теряют всякое значение.

33

Наши чистые рассудочные понятия действительно ; заманчивы для трансцендентного применения (так я называю применение, выходящее за пределы всякого возможного опыта). Наши понятия субстанции, силы, действия, реальности и т. д. не только совершенно независимы от опыта и не содержат никакого явления чувств, следовательно, кажутся на самом деле относящимися к вещам в себе (*noumena*), но-что еще больше подкрепляет это предположение они заключают в себе необходимость определения, которой опыт никогда не соответствует. Понятие причины содержит правило, по которому из одного состояния необходимо вытекает другое; опыт же может нам показать только то, что часто или, самое большее, 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 большое значение и содержание, чтобы исчерпываться одним применением в опыте; и вот рассудок незаметно пристраивает к зданию опыта гораздо более обширное помещение, которое он наполняет одними лишь умопостигаемыми сущностями, не замечая даже, что он со своими вообще-то правильными понятиями вышел за пределы их применения.

34

Таким образом, нужны были два важных и совершенно необходимых, хотя в высшей степени скучных, исследования (см. в "Критике чистого разума", стр. 137 и 235), в первом из которых было показано, что чувства дают не чистые рассудочные понятия *in concrete*, а только схему для их применения и соответствующий этой схеме предмет имеется только в опыте (как продукте рассудка из материалов чувственности). Во втором исследовании ("Критика чистого разума", стр.235) показано, что, несмотря на независимость наших чистых рассудочных понятий и основоположений от опыта и даже на якобы большую сферу их применения, вне области опыта ничего нельзя посредством них мыслить; действительно, они могут только определять логическую форму суждений в отношении данных созерцаний; но так как за пределами чувственности нет никакого созерцания, то указанные чистые понятия теряют всякое значение, поскольку они никакими средствами не могут быть выражены *in concrete*; следовательно, все такие ноумены и совокупность их умопостигаемый (*intelligibile*) мир - суть не что иное, как представления о некоторой задаче, предмет которой сам по себе, конечно, возможен, но решение которой - согласно природе нашего рассудка - совершенно невозможно: наш рассудок есть способность не созерцания, а только соединения данных созерцаний в опыт; опыт должен [поэтому содержать в себе все предметы для наших понятий, но вне опыта понятия лишены значения, так как под них не может быть подведено никакое созерцание.

35

Воображению, пожалуй, можно простить, если оно иногда замечтается, т. е. неосмотрительно выйдет за пределы опыта; ведь таким свободным взлетом оно по крайней мере оживляется и укрепляется, и всегда легче бывает сдержать его смелость, чем превозмочь его вялость. Но когда рассудок, вместо того чтобы мыслить, мечтает,- этого нельзя простить уже потому, что от него одного зависят все средства для ограничения, где не нужно мечтательности воображения.

Правда, рассудок начинает это весьма безобидно и скромно. Сперва он приводит в порядок первоначальные познания, которые присущи ему до всякого опыта, о тем не менее всегда должны иметь свое применение .в опыте. Постепенно он освобождается от этих ограничений, да и что может рассудку в этом помешать, если он взял совершенно свободно свои основоположения у самого себя? И вот дело касается сначала новых.изобретенных сил в природе, а вслед за этим и существ вне природы, одним словом, дело идет о новом мире, для создания которого у нас не может быть недостатка в материале, так как он обильно доставляется богатой фантазией и хотя не подтверждается опытом, но и никогда им не опровергается. Именно по этой причине молодые мыслители так любят истинно 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, указывая на трудность решения столь глубоких вопросов, жалуясь на ограниченность нашего разума и расценивая (утверждения не более как предположения. В самом деле, эти тщетные усилия никогда полностью не будут Прекращены, если не будет ясно доказана невозможность этих утверждений и если самопознание разума не станет истинной наукой, в которой, так сказать, с геометрической достоверностью проводится различие между областью правильного применения разума и областью его недейственного и бесплодного применения.

36. Как возможна сама природа?

Этот вопрос, составляющий высший пункт, которого может касаться трансцендентальная философия и к которому она должна

прийти как к своей границе и завершению, содержит, собственно, два вопроса.

Во-первых: как вообще возможна природа в материальном смысле, а именно сообразно созерцанию в качестве совокупности явлений; как возможны пространство, время и то, что их наполняет,- предмет ощущения? Ответ гласит: посредством характера нашей чувственности, в соответствии с которым она свойственным ей образом подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений. Этот ответ дан в "Критике чистого разума", в трансцендентальной эстетике, а здесь, в "Пролегоменах",-решением первого главного вопроса.

Во-вторых: как возможна природа в формальном смысле, как совокупность правил, которым должны подчиняться все явления, когда их мыслят связанными в опыте? Ответ может быть один: она возможна только благодаря характеру нашего рассудка, в соответствии с которым все представления чувственности необходимо относятся к сознанию и только благодаря которому возможен свойственный нам способ нашего мышления, а именно на основании правил, и посредством этого возможен и опыт, который нужно полностью отличать от познания объектов самих по себе. Этот ответ дан в "Критике чистого разума", в трансцендентальной логике, а в "Пролегоменах" - в ходе решения второго главного вопроса.

Но как возможно само это отличительное свойство нашей чувственности или свойство нашего рассудка и необходимой апперцепции, лежащей в его основе, в основе всякого мышления,- этого вопроса решить нельзя, так как для всякого ответа и для всех наших мыслей о предметах мы опять-таки 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, а priori лежащих в основе его возможности.

Таким образом, возможность опыта вообще есть вместе с тем всеобщий закон природы и основоположения опыта суть сами законы природы. Действительно, мы знаем природу только как

совокупность явлений, т. е. представлений в нас, поэтому мы можем извлечь закон связи этих явлений только из основоположений об их связи в нас, т. е. из условий такого необходимого соединения в сознании, которое составляет возможность опыта.

Развиваемое во всем этом разделе главное положение, что всеобщие законы природы могут познаваться *a priori*, уже само собой приводит к положению, что высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке, и что мы должны искать не всеобщие законы природы из [самой] природы, посредством опыта, а, наоборот, природу в согласии с ее всеобщей закономерностью - только из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и в нашем рассудке. Как же иначе можно было бы *a priori* познавать эти законы? Они ведь не правила аналитического познания, а действительные синтетические расширения познания. Такое, и притом необходимое, соответствие принципов возможного опыта законам возможности природы может быть только по двум причинам: или эти законы заимствуются у природы посредством опыта, или же, наоборот, природа выводится из законов возможности опыта вообще и совершенно тождественна лишь с его всеобщей закономерностью. Первое противоречит само себе, так как (Всеобщие законы природы могут и должны быть познаны *a priori* (т. е. независимо от всякого опыта) и лежать в основе всякого эмпирического применения рассудка; таким образом, остается только второе.

Но мы должны отличать эмпирические законы природы, всегда предполагающие особые восприятия, от чистых или всеобщих законов природы, которые, не основываясь на особых восприятиях, содержат лишь условия их необходимого соединения в опыте. Относительно последних природа и возможный опыт совершенно одно и то же; и так как здесь закономерность зиждется на необходимой связи явлений в опыте (без которой мы никак не можем познать ни одного предмета чувственно воспринимаемого мира), стало быть, на первоначальных законах рассудка, то хотя вначале это звучит странно, но тем не менее верно, если я скажу: рассудок не черпает свои законы (*a priori*) из природы, а предписывает их ей.

37

Мы поясним это смелое по виду положение примером, который должен показать, что законы, открываемые нами в предметах чувственного созерцания, особенно если они познаны как необходимые, мы сами считаем уже такими, которые были вложены в природу рассудком, хотя они во всех других отношениях сходны с теми законами 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 природы. Так, например, две линии, пересекающие друг друга, а также круг, как бы их ни провести, делятся всегда с такой правильностью, что прямоугольник, [построенный] из отрезков одной : линии, равен прямоугольнику из отрезков другой. Я спрашиваю: "Находится ли этот закон в круге или же в рассудке?", т. е. содержит ли в себе эта фигура основание этого закона независимо от рассудка, или же рассудок, сам конструируя фигуру по своим понятиям (а именно равенства радиусов), вкладывает в нее также Я. И закон, по которому хорды пересекаются в геометрической пропорции? Доказательства этого закона приводят к убеждению, что он может быть выведен только и из того условия, которое кладется рассудком в основу конструкции этой фигуры, а именно из условия равенства радиусов. Если же мы расширим это понятие, продолжая исследование единства разнообразных свойств геометрических фигур согласно общим им законам, и будем рассматривать круг как коническое сечение, подчиненное, следовательно, тем же основным условиям конструкции, что и остальные конические сечения, то мы найдем, что все хорды, пересекающиеся этих сечениях - в эллипсе, параболе, гиперболу, таковы, что прямоугольники из их частей хотя и не равны, но всегда находятся в равном соотношении между собой. Следуя дальше, к основам физической астрономии, мы обнаруживаем распространяющийся а всю материальную природу закон взаимного притяжения, согласно которому притяжение уменьшается обратно пропорционально квадрату расстояний от каждой точки притяжения

в той же мере, в какой возрастут сферические поверхности, в которых эта сила распространяется, и это кажется необходимо лежащим самой природе вещей и потому обычно объясняется как познаваемое *a priori*. Как ни просты источники Кого закона, основывающиеся лишь на отношении сферических поверхностей различных радиусов, однако кон этот имеет такое удивительное следствие в отношении многообразия их согласования и правильности, что не только все возможные орбиты небесных тел [выражены] в конических сечениях, но и имеет место такое отношение их между собой, что никакой другой закон притяжения, кроме закона отношения обратной пропорциональности квадрату расстояний, не может быть пригодным для той или иной системы мира.

Итак, перед нами природа, основывающаяся на законах, которые рассудок познает *a priori* и притом главным образом из всеобщих принципов определения пространства. И я спрашиваю: находятся ли эти законы природы в пространстве, а рассудок изучает их, стараясь лишь исследовать богатый содержанием смысл пространства, или же они находятся в рассудке и в том способе, каким он определяет пространство по условиям синтетического единства, на которое направлены все его понятия? Пространство есть нечто столь однообразное и столь неопределенное в отношении всех особых свойств, что в нем, конечно, не станут искать сокровищницу законов природы. Напротив, то, что определяет пространство в качестве круга, конуса и шара, есть рассудок, поскольку он содержит основание для единства их построения. Чистая всеобщая форма созерцания, называемая пространством, есть, разумеется, субстрат всех созерцаний, предназначенных для отдельных объектов, и в пространстве заключено, конечно, условие возможности и многообразия этих созерцаний; но единство объектов определяется исключительно рассудком, и притом по условиям, лежащим в его собственной природе. Таким образом, рассудок есть источник всеобщего порядка природы, так как он подводит все явления под свои собственные законы и только этим *a priori* осуществляет опыт (по его форме), в силу чего все, что познается на опыте, необходимо подчинено законам рассудка. Мы имеем дело не с природой вещей

самих по себе, которая независима и от условий нашей чувственности, и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта; и здесь от рассудка, делающего возможным этот опыт, зависит также и то, что чувственно воспринимаемый мир но есть никакой предмет опыта или что он есть природа.

39. Приложение к чистому естествознанию. О системе категории

Для философа нет ничего более желательного, чем суметь вывести из одного априорного принципа и соединить таким образом в одно познание все многообразное [содержание] понятий и основоположений, которые прежде, при их применении *in concrete*, представлялись ему разрозненными. Прежде он только верил, что полностью накоплено то, что оставалось ему после определенного отвлечения и что, как казалось ему через сравнение их друг с другом, составляет особый вид познаний, - но это был только агрегат; теперь же опознает, что именно столько-то [познаний] - ни больше, ни меньше может составить вид знаний; он усмотрел необходимость произведенной им классификации, что и есть понимание, и только теперь имеет он систему. Отыскание в обыденном познании тех понятий, которые не основываются ни на каком особенном опыте и тем не менее встречаются во всяком опытном познании, составляя как бы одну лишь форму связи, предполагает так же мало размышления и понимания, как отыскивание в каком-нибудь языке правил действительного употребления слов вообще и, следовательно, собирание элементов грамматики (оба изыскания действительно очень близки между собой), будучи, однако, не в состоянии указать причину, почему каждый язык мест именно это, а не другое формальное качество и, не менее, почему имеется именно столько - не больше и не меньше - такого рода формальных определений языка.

Аристотель собрал десять таких чистых первоначальных понятий под именем категорий (их называют предикаментами) . Потом ему пришлось добавить ним еще пять постпредикаментов, которые, впрочем, отчасти уже заключались в категориях (например, *rius, simul, motus*). Но этот конгломерат (*Rhapsodie*) мог иметь скорее значение указания для будущего исследователя, чем значение идеи, разработанной согласно правилам; поэтому с дальнейшим

развитием философии он был отвергнут как совершенно бесполезный.

При исследовании чистых (не содержащих ничего эмпирического) элементов человеческого познания мне прежде всего удалось после долгого размышления с достоверностью отличить и отделить чистые первоначальные понятия чувственности (пространство и время) от понятий рассудка. Этим из Аристотелева списка были исключены категории 7, 8 и 9-я. Остальные не могли мне быть полезны из-за отсутствия принципа, по которому можно было бы полностью измерить рассудок и с полнотой и точностью определить все его функции, откуда проистекают его чистые понятия.

А чтобы найти такой принцип, я стал искать такое рассудочное действие, которое содержит все прочие и отличается только разными видоизменениями или моментами в приведении многообразного [содержания] представлений к единству мышления вообще; и вот я нашел, что это действие рассудка состоит в составлении суждений. Здесь передо мной были 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, неопределенных, однако, в отношении какого-либо объекта. Наконец, я соотнес эти функции суждения с объектами вообще или, вернее, с условием для определения объективной значимости суждений; так появились чистые рассудочные понятия, относительно которых я мог не сомневаться, что именно только они и только в таком количестве могут составлять все наше познание вещей из чистого рассудка. Я назвал их, естественно, старым именем категорий, оставив за собой право - коль скоро должна была быть создана система трансцендентальной философии, ради которой я имел теперь дело только с критикой самого разума,- полностью присоединить под названием предикабиллий все понятия, выводимые из них путем соединения их или друг с другом, или с чистой формой явления (пространством и временем), или с их материей, поскольку она еще не определена эмпирически (предмет ощущения вообще).

Но главное в этой системе категорий, чем она отличается от того старого, лишенного всякого принципа конгломерата и почему она одна и заслуживает быть отнесенной к философии, состоит в том, что посредством нее можно было точно определить истинное значение чистых рассудочных понятий и условие их применения. Действительно, оказалось, что сами по себе эти понятия суть только логические функции и, как таковые, не составляют ни малейшего понятия об объекте самом по себе, а нуждаются в чувственном созерцании как в своей основе; и в таком случае они служат только для того, чтобы определять в отношении всех функций суждения эмпирические положения, вообще-то неопределенные и безразличные к ним, сообщать им тем самым общезначимость и посредством них делать возможными суждения опыта вообще.

Такое понимание природы категорий, ограничивающее их одним лишь применением в опыте, не приходило в голову ни первосоздателю их, ни кому-либо другому после него; но без этого понимания (полностью зависящего от их выведения, или дедукции) категории совершенно бесполезны и представляют собой только убогий список названий без объяснения и правил их Применения. Если бы что-нибудь подобное пришло на ум древним, то, без сомнения, вся наука о чистом познании из разума, под именем метафизики погубившая в течение веков не один ясный ум, дошла бы до нас в совершенно ином виде и просветила бы человеческий рассудок, вместо того чтобы, как это было в действительности, истощать его туманными и бесплодными умствованиями и сделать негодным для подлинной науки.

Эта система категорий делает, с другой стороны, тематическим само изучение каждого предмета чистого разума и служит достоверным наставлением или путеводной нитью, указывающей, как и через какие акты необходимо проводить полное метафизическое следование; эта система исчерпывает все моменты рассудка, под которые должно быть подведено всякое другое понятие. Так получилась и таблица основоположений, в полноте которой можно быть уверенным только благодаря системе категорий; и даже при классификации понятий, выходящих за пределы физиологического применения рассудка (см. "Критику

чистого разума", стр. 344, а также стр. 415), может служить все та же путеводная нить, которая образует замкнутый круг, так как необходимо проводить ее всегда через одни и те же постоянные пункты, а priori определенные в человеческом рассудке; этот круг не оставляет никакого сомнения в том, что предмет чистого понятия рассудка или разума, если только он рассматривается философски и согласно априорным основоположениям, может быть познан таким образом полностью. Более того, я не мог не использовать эти направляющие воззрения (Leitung) для одной из отвлеченнейших онтологических классификаций, а именно для многообразного различения понятий нечто и ничто, и в соответствии с этим я составил сообразную с правилами и необходимую таблицу (см. "Критику чистого разума", стр. 292).

Эта же система, как и всякая истинная система, основанная на всеобщем принципе, приносит в высшей степени важную пользу еще тем, что она исключает все чужеродные понятия, которые могли бы прокрасться между чистыми понятиями рассудка, и определяет каждому познанию его место. Те понятия, которые я под названием рефлексивных понятий также объединил в таблицу, руководствуясь таблицей категорий, совершенно произвольно и неправоммерно смешиваются в онтологии с чистыми рассудочными понятиями, хотя эти последние суть понятия связи и тем самым понятия самого объекта, а те служат лишь для сравнения уже данных понятий и потому имеют совершенно иную природу и применение; своей правильной классификацией ("Критика", стр. 260) я их выделяю из этой смеси. Но еще очевиднее будет польза отдельной таблицы категорий, если мы теперь отделим от тех рассудочных понятий таблицу трансцендентальных понятий разума, имеющих совершенно иную природу и совершенно другое происхождение (а потому должны иметь и другую форму); это столь необходимое разграничение не было, однако, проведено ни в одной системе метафизики, где эти идеи разума переплетались без разбора с рассудочными понятиями, как если бы они были членами одной семьи; при отсутствии особой системы категорий никак нельзя было избежать такого смешения.

ГЛАВНОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ВОПРОСА ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА ВООБЩЕ?

40

Чистая математика и чистое естествознание для своей собственной надежности и достоверности не нуждались бы в такой дедукции, которую мы до сих пор провели относительно них, так как первая опирается на свою собственную очевидность, а второе хотя и проистекает из чистых источников рассудка, тем не менее опирается на опыт и его постоянное подтверждение (от этого свидетельства 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 упомянутом исследовании не для себя, а для другой науки, именно для метафизики.

Метафизика кроме понятий о природе, всегда находящих свое применение в опыте, имеет еще дело с чистыми понятиями разума, которые никогда не даются ни в каком возможном опыте, стало быть, с понятиями, объективная реальность которых (что они не просто выдумки) не может быть подтверждена опытом, и с утверждениями, истину или ложность которых нельзя обнаружить никаким опытом; и к тому же именно эта часть метафизики составляет главную цель, для которой все остальное есть лишь средство, и, следовательно, эта наука нуждается в нашей дедукции для себя самой. Итак, предложенный нами теперь третий вопрос касается как бы ядра и сущности метафизики, а именно занятия разума исключительно самим собой и знакомства с объектами, приобретаемого якобы непосредственно от размышления над своими собственными понятиями, не нуждаясь для этого в посредстве опыта и вообще не будучи в состоянии достигнуть такого познания из опыта.

Разум никогда не удовлетворит себя, если не решит этого вопроса. Применение в опыте, которым разум ограничивает чистый рассудок, не выполняет всего назначения разума. Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само абсолютное целое всего возможного опыта не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума, для одного лишь представления о которой разуму требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия, применение которых только имманентно, т. е.

направлено на опыт, поскольку он может быть дан; понятия же разума имеют в виду полноту, т. е. собирательное единство всего возможного опыта; тем самым они вы-; ходят за пределы всякого данного опыта и становятся , трансцендентными.

Таким образом, как рассудок нуждается для опыта ; в категориях, так разум содержит в себе основание для идей, а под идеями я понимаю необходимые понятия, предмет которых тем не менее не может быть дан ни в каком опыте. Идеи так же лежат в природе разума, как категории - в природе рассудка, и если эти идеи приводят к видимости, могущей легко ввести в заблуждение, то эта видимость неизбежна, хотя и можно остеречься от того, "чтобы она не сбила с пути". . Так как всякая видимость состоит в том, что субъективное основание суждения принимается за объективное, то самопознание чистого разума в его трансцендентном (запредельном) применении будет единственной гарантией от тех заблуждений, в которые [впадает разум, когда он неверно понимает свое назначение и трансцендентным образом переносит на объект сам по себе то, что касается лишь его собственного субъекта и руководства им во всяком имманентном применении.

41

Различение идей, т. е. чистых понятий разума, и категорий, или чистых рассудочных понятий, как показаний совершенно разного рода, происхождения и применения столь важно для основания науки, которая должна содержать систему всех этих априорных познаний, что без такого разграничения метафизика просто невозможна или - самое большее - представляет собой необоснованную, беспорядочную попытку соорудить картонный домик без знания материалов, которые потребляешь, и без знания их пригодности для той ли иной цели. Если бы "Критика чистого разума" добилась лишь одного - прежде всего выявила бы это различие, то уже этим она сделала бы больше для разъяснения нашего понятия и для направления исследования в области метафизики, чем все те тщетные попытки разрешить трансцендентные задачи чистого разума, которые с давних пор предпринимали, не думая о том, что находятся не в сфере рассудка, а в совершенно иной сфере, и потому

смешивали рассудочные понятия с понятиями разума, как если бы они были однородными.

42

Все чистые рассудочные познания имеют в себе то [общее], что их понятия могут быть даны в опыте и их основоположения подтверждены опытом; трансцендентные же познания из разума, что касается его идей, никогда не могут быть даны в опыте, и их положения никогда не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты опытом; возможная здесь ошибка может быть поэтому обнаружена только самим чистым разумом; но это очень трудно, потому что именно этот разум посредством своих идей становится естественным образом диалектическим и эту неизбежную видимость можно держать в границах не объективными и догматическими исследованиями вещей, а только субъективными исследованиями самого разума как источника идей.

43

Я всегда обращал в "Критике" всего больше внимания на то, чтобы не только точно различить все виды познания, но и вывести все принадлежащие к каждому виду понятия из их общего источника, с тем чтобы я не только мог с достоверностью определить применение понятий, зная, откуда они происходят, но и имел неоценимое преимущество, о котором еще никогда не подозревали, а priori, стало быть на основании принципов, познавать совершенную полноту в перечислении, классификации и спецификации понятий. А без этого в метафизике все есть не более как конгломерат, в котором никогда не знаешь, достаточно ли того, что уже имеешь, или чего-то недостает и чего именно. Правда, это преимущество можно иметь только в чистой философии, но оно и составляет ее суть.

Так как я нашел источник категорий в четырех логических функциях всех суждений рассудка, то было совершенно естественно искать источник идей в трех функциях умозаключений; в самом деле, раз такие чистые понятия разума (трансцендентальные идеи) даны, то, если не считать их врожденными, они могут оказаться лишь в том самом действии разума, которое, поскольку оно касается только формы, составляет логический элемент умозаключений, а поскольку оно представляет рассудочные суждения a priori определенными в

отношении той или другой формы, составляет трансцендентальные понятия чистого разума.

Формальное различие между умозаключениями делает необходимым их деление на категорические, гипотетические и разделительные. Таким образом, основанные на этом понятия разума содержат, во-первых, идею суммарного (vollständigen) субъекта (субстанциальное), во-вторых, идею полного ряда условий, в-третьих, определение всех понятий в идее полной совокупности возможного. Первая идея была психологической, вторая - космологической, третья теологической; и так как все три приводят к диалектике, но каждая на свой лад, то на этом основывается деление всей диалектики чистого разума на паралогизм, антиномию и, наконец, идеал разума. Это выведение дает полную уверенность в том, что все притязания чистого разума представлены здесь целиком, без единого исключения, так как благодаря этому полностью определена мера самой способности разума, из которой проистекают эти его притязания.

44

Здесь вообще удивительно еще и то, что идеи разума не приносят в отличие от категорий никакой пользы в применении рассудка к опыту, они ему совершенно не нужны, более того, они противоречат максимам познания природы из разума и препятствуют им, хотя они и необходимы для другой цели, которую еще следует определить. Простая ли субстанция душа или нет,- это совершенно безразлично для объяснения душевных явлений, ведь никаким опытом мы не можем растолковать понятие о простом существе чувственно, стало быть *in concreto*, и потому это понятие ровно ничего не содержит для желаемого понимания причины явлений и не может служить принципом объяснения того, что дается внутренним или внешним опытом. Так же мало полезны космологические идеи о начале мира или его вечности (*a parte ante*) для объяснения какого-нибудь события в самом мире. Наконец, согласно правильной максиме натурфилософии, мы должны избегать всякого объяснения устройства природы волею некоей высшей сущности, так как это будет уже не натурфилософия, а признание в том, что с ней у нас ничего не получается. Таким образом, эти идеи предназначены для

совершенно другого применения, чем те категории, единственно благодаря которым, а также благодаря построенным на них основоположениям возможен сам опыт. Между тем наша тщательная аналитика рассудка была бы совершенно излишней, если бы нашей целью было одно лишь познание природы так, как оно может быть дано в опыте; ведь разум и в математике, и в естествознании верно и хорошо делает свое дело и без всякой такой тонкой дедукции; таким образом, наша критика рассудка объединяется с идеями чистого разума для такой цели, которая лежит за пределами применения рассудка в опыте, а такое понимание рассудка, как мы говорили выше, в этом отношении совершенно невозможно и лишено всякого предмета или значения. Однако между тем, что относится к природе разума, и тем, что относится к природе рассудка, должно быть согласие: первая должна способствовать совершенству второй и никак не может сбить ее с толку.

Этот вопрос решается следующим образом: своими идеями чистый разум не имеет целью особые предметы, которые находились бы за пределами опыта, он требует лишь полноты применения рассудка в контексте опыта. Но эта полнота может быть лишь полнотой принципов, а не созерцаний и предметов. Тем не менее, для того чтобы иметь определенное представление об этой полноте, разум мыслит себе ее как познание объекта, совершенно определенное в отношении правил рассудка; но объект этот есть лишь идея, служащая для того, чтобы как можно больше приблизить рассудочное познание к полноте, выраженной в идее.

45. Предварительное замечание о диалектике чистого разума

Мы показали выше (п. 33, 34), что отсутствие в категориях всякой примеси чувственных определений может побуждать разум распространить их применение целиком за пределы опыта на вещи сами по себе, несмотря на то что эти категории, как чисто логические функции, хотя и могут представлять вещь вообще, но не могут сами по себе дать какое-либо определенное И понятие о вещи, так как они сами не находят никакого созерцания, которое могло бы сообщить им *in concreto* значение и смысл. Подобного рода гиперболические объекты суть так называемые ноумены, или чистые умопостигаемые (вернее, мысленные) сущности, как, например, субстанция, мыслимая

без постоянства во времени, или причина, действующая не во времени, и т. д.;

На самом деле, им приписывают такие предикаты, которые служат лишь для того, чтобы сделать возможной равномерность опыта, а между тем все условия созерцания, при которых только и возможен опыт, от них отнимают, вследствие чего эти понятия опять-таки теряют всякое значение.

Но нет никакой опасности, что рассудок сам собой, без принуждения со стороны чуждых ему законов, выйдет столь резко за свои пределы в область чисто мысленных сущностей. Но когда разум, который не может быть полностью удовлетворен все еще обусловленным применением рассудочных правил в опыте, требует завершения этой цепи условий, тогда рассудок вынуждают выйти из своей сферы, чтобы, с одной стороны, представлять предметы опыта в столь далеко простирающемся ряду, что никакой опыт не может его охватить, а с другой стороны (для завершения ряда), даже искать целиком вне опыта ноумены, к которым разум мог бы прикрепить эту цепь и, став наконец независимым благодаря этому от условий опыта, все же мог бы достигнуть полной устойчивости (Haltung). Таковы трансцендентальные идеи. Если они даже стремятся, согласно с истинным, но скрытым естественным назначением нашего разума, не к запредельным понятиям, а лишь к неограниченному расширению применения в опыте, тем не менее из-за неизбежной иллюзии они выманивают у рассудка трансцендентное применение, которое хотя и обманчиво, но может быть ограничено не намерением оставаться в пределах опыта, а только научным исследованием, и то с большим трудом.

46. I. Психологические идеи

("Критика чистого разума", стр. 341 и сл.)

Давно уже заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен подлинный субъект, а именно то, что остается после устранения всех акциденций (как

предикатов), стало быть, неизвестно само субстанциальное, и не раз

жаловались на такую ограниченность нашего понимания. Но здесь нужно отметить, что человеческий рассудок следует порицать

не за то, что он не знает субстанциального в вещах, т. е. не может для самого себя определить его, а, скорее, за то, что он требует такого определенного познания его, как познание данного предмета, тогда как это есть только идея. Чистый разум

требует, чтобы мы искали для каждого предиката вещи принадлежащий ему субъект, а для этого : субъекта, который в свою очередь необходимо есть только предикат,- его субъект и так далее до бесконечности (или в пределах нашей досягаемости). Но отсюда следует, что мы не должны считать то, что

нами достигнуто, субъектом в последней инстанции и что наш рассудок не может мыслить себе само субстанциальное, как бы глубоко он ни проникал и хотя бы ему была раскрыта вся природа; потому что особая природа нашего рассудка состоит в том, что он мыслит все дискурсивно, т. е. посредством

понятий, стало быть, посредством одних лишь предикатов, для чего, следовательно, абсолютный субъект всегда должен отсутствовать. Поэтому все реальные свойства, по которым мы познаем тела, суть только акциденции, даже непроницаемость, которую необходимо представлять себе только как действие

силы неизвестного нам субъекта.

Но нам кажется, будто в сознании нас самих (в мыслящем субъекте) мы имеем это субстанциальное, и притом в непосредственном созерцании, так как все предикаты внутреннего чувства относятся к Я как субъекту, который можно мыслить только как предикат другого субъекта. Поэтому кажется не только то, что полнота в отношении данных понятий как предикатов так субъекту есть идея, но и то, что предмет, а именно сам абсолютный субъект, дан здесь в

опыте. Но эта 'надежда рушится. Ведь Я есть вовсе не понятие, а только обозначение предмета внутреннего чувства, поскольку мы уже далее не познаем его никаким предикатом- стало быть, хотя само по себе оно и не может жить предикатом другой воши, но точно так же не может оно быть и определенным понятием абсолютного Субъекта, а может быть, как во всех других случаях, только отношением внутренних явлений к их неизвестному субъекту. Тем не менее эта идея (которая, будучи регулятивным принципом, служит

для того, чтобы совершенно уничтожить всякие материалистические объяснения внутренних явлений нашей души) из-за вполне естественного недоразумения приводит к

весьма правдоподобному аргументу, дабы из этого мнимого познания субстанциального нашей мыслящей сущности заключать о ее природе, поскольку знание о последней находится целиком за пределами всей совокупности опыта.

47

Это мыслящее Я (душу) можно, пожалуй, называть субстанцией как субъект мышления в последней инстанции, который уже не может быть представлен как предикат другой вещи; но понятие это остается совершенно пустым и без всяких последствий, если нельзя доказать его постоянность как то, что делает плодотворным в опыте понятие субстанций.

Но постоянность никогда нельзя доказать из понятия субстанции как вещи самой по себе, ее можно доказать только для опыта. Это в достаточной мере доказано в первой аналогии опыта ("Критика чистого разума", стр. 182); кого же это доказательство не убедит, тот пусть сам попробует, исходя из понятия субъекта, который сам существует не как предикат другой вещи, доказать, что его существование безусловно постоянно и не может возникнуть или исчезнуть ни само собой, ни от какой-либо естественной причины. Такие априорные синтетические положения могут быть доказаны не сами по себе, а только по отношению к вещам как предметам возможного опыта.

48

Итак, если мы намерены заключать от понятия души как субстанции к ее постоянности, то это может быть правильно для возможного опыта, а не для нее как вещи самой по себе и за пределами всякого возможного опыта. Но субъективное условие всякого нашего возможного опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное, в чем как раз и заключается вопрос. Таким образом, можно доказать постоянность души лишь при жизни человека (этого доказательства

от нас, конечно, не потребуют), но не после его смерти (а это-то, собственно, нам и нужно), а именно на том общем основании, что понятие субстанции, поскольку оно должно рассматриваться как необходимо связанное с понятием постоянности, можно так рассматривать лишь исходя из основоположения возможного опыта и, следовательно, только для опыта.

49

Что нашим внешним восприятиям не только соответствует, но и должно соответствовать нечто действительное вне нас,- это также нельзя доказать как связь вещей самих по себе, но может быть доказано для опыта. Это значит: можно вполне доказать, что нечто существует вне нас эмпирическим образом, стало быть, как явление в пространстве; ибо с другими предметами, не относящимися к возможному опыту, мы не имеем дела именно потому, что они не могут быть нам даны ни в каком опыте и, следовательно, для нас они ничто. Эмпирически вне меня находится то, что созерцается в пространстве; пространство же вместе со всеми содержащимися в нем явлениями принадлежит к представлениям, связь между которыми по законам опыта доказывает их объективную истинность точно так же, как связь между явлениями внутреннего чувства доказывает действительность моей души (как предмета внутреннего чувства); вот почему 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 свою как предмет внутреннего чувства я познаю лишь через явления, составляющие внутреннее 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 беспорядочной и ложной видимости второго. Он в обоих предполагает пространство и время как условия существования предметов и спрашивает только, находятся ли действительно в пространстве те предметы внешних чувств, которые мы там помещаем во время бодрствования, так же как предмет внутреннего чувства - душа - действительно существует во времени, т. е. содержит ли опыт верные критерии для различения [действительности] от

воображения. Здесь сомнение легко разрешается, и мы его всегда разрешаем в повседневной жизни тем, что исследуем связь между явлениями в пространстве и времени по общим законам опыта, и если представление о внешних вещах полностью соответствует этим законам, то мы не можем сомневаться, что оно составляет истинный опыт. Так как явления рассматриваются как явления только по их связи в опыте, то материальный идеализм опровергается очень легко; что тела существуют вне нас (в пространстве),- это такой же достоверный опыт, как и то, что я сам существую согласно представлению внутреннего чувства (во времени). В самом деле, понятие вне нас означает только существование в пространстве. Но так как Я в положении Я существую означает не только предмет внутреннего созерцания (во времени), но и субъект сознания, точно так же как тело означает не только внешнее созерцание (в пространстве), но и лежащую в основе этого явления вещь самое по себе, то можно без колебания ответить отрицательно на вопрос, существуют ли тела (как явления внешнего чувства) вне моих мыслей как тела в природе; но точно так же отрицательно должно ответить и на вопрос, существую ли я сам как явление внутреннего чувства (душа, согласно эмпирической психологии) вне моей способности представления во времени. Таким образом, все, будучи сведено к своему истинному значению, разрешается и делается достоверным. Формальный идеализм (иначе названный мною трансцендентальным) действительно опровергает материальный, или картезианский; ведь если пространство есть не что 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 пространство и явления в нем суть нечто вне нас существующее, то все критерии опыта вне нашего восприятия никогда не могут доказать действительность этих предметов вне нас.

50. II. Космологические идеи

("Критика чистого разума", стр. 405 и сл.)

Этот продукт чистого разума в его трансцендентном применении представляет собой самое удивительное явление его и всего сильнее

содействует тому, чтобы философия пробудилась от догматического сна и принялась за трудное дело критики самого разума.

Я потому называю эту идею космологической, что она всегда берет свой объект только в чувственно воспринимаемом мире и не нуждается ни в каком ином мире, кроме мира, предмет которого есть объект чувств, стало быть, постольку она имманентна и не трансцендентна, следовательно, пока еще не есть идея; напротив, мыслить себе душу как простую субстанцию - это уже значит мыслить себе такой предмет (простое), какой чувствам никак не может быть представлен. Но, несмотря на это, 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 она все же есть идея, предмет которой никогда не может быть дан адекватно ни в каком опыте.

51

Прежде всего польза системы категорий здесь столь очевидна и несомненна, что, если бы и не было многих других доказательств, одно это достаточно бы доказывало необходимость категорий в системе чистого разума. Такого рода трансцендентных идей не более чем четыре - столько же, сколько классов категорий; но в каждом классе они имеют в виду только абсолютную полноту ряда условий для данного обусловленного. В соответствии с этими космологическими идеями имеется только четыре вида диалектических утверждений чистого разума, каждому из которых, как диалектическому, противостоит противоречащее ему утверждение, исходящее из такого же мнимого основоположения чистого разума; и это противоречие нельзя предотвратить никаким метафизическим искусством тончайшего различения, оно заставляет философа обратиться к первоисточникам самого чистого разума. Эта антиномия, не выдуманная произвольно, а основанная в природе человеческого разума, стало быть, неизбежная и бесконечная, содержит следующие четыре тезиса с их антитезисами:

1 Тезис:

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

Антитезис: Мир во времени и в пространстве бесконечен.

2 Тезис:

Все в мире состоит из простого.

Антитезис: Нет ничего простого, все сложно

3 Тезис:

В мире существуют свободные причины.

Антитезис: Нет никакой свободы, все есть природа.

4 Тезис:

В ряду причин мира есть некая необходимая сущность.

Антитезис: В этом ряду нет ничего необходимого, все в нем случайно.

52а

Здесь мы видим удивительнейшее явление человеческого разума, не имеющее ничего подобного этому ни в каком другом применении разума. Когда мы, как это обычно случается, мыслим себе явления чувственно воспринимаемого мира как вещи сами по себе, когда мы (считаем принципы их связи не значимыми только для опыта, а общезначимыми для вещей самих по себе, что, впрочем, столь обычно, а без нашей критики даже неизбежно,- то неожиданно обнаруживается противоречие, неустранимое обычным, догматическим путем, так как и тезис, и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами - за правильность их всех я ручаюсь; и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой - состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в раздумье и беспокойство.

52в

В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи. Если только не противоречить самому себе - что вполне возможно в синтетических, хотя бы и всецело выдуманных, положениях,- то никогда не можешь быть опровергнут опытом во всех тех случаях, когда связываемые тобой понятия суть чистые идеи, которые никак не могут (по всему своему содержанию) быть даны в опыте. Как можно, в самом деле, решить на опыте: 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 максимально возможном, опыте;

стало быть, неправильность утвердительного или отрицательного положения не может быть обнаружена этим критерием.

Разум мог бы невольно открыть свою тайную диалектику, которую он ошибочно выдает за догматику, лишь в том единственно возможном случае, если бы он ссылался на утверждение, исходя из одного общепризнанного основоположения, а из другого столь же достоверного основоположения выводил бы с наибольшей логической правильностью прямо противоположное утверждение. И этот-то случай действительно имеет здесь место, и именно в отношении четырех естественных идей разума, откуда из общепризнанных основоположений с правильной последовательностью вытекает, с одной стороны, четыре утверждения, а с другой - столько же противоположных утверждений, чем и обнаруживается диалектическая видимость чистого разума в применении этих основоположений, которая иначе навсегда осталась бы скрытой

Здесь, таким образом, мы имеем решительную попытку, которая необходимо должна нам обнаружить неправильность, скрытую в предположениях разума .

52с

Такого рода противоречивое понятие лежит в основе двух первых антиномий, которые я называю математическими, так как они занимают добавлением или делением однородного; из этого я объясняю, каким 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 особом виде познания объектов, единственно доступном человеку. Что я мыслю в пространстве или во времени,- о том я не могу сказать, что оно само по себе, без этих моих мыслей, существует в пространстве и времени; ведь тогда я буду себе противоречить, так как пространство и время со всеми явлениями в них - это не есть нечто существующее само по себе и вне моих представлений, они сами лишь способы представления, утверждение, что способ представления существует и не нашего представления, явно противоречиво. Предметы чувств, таким образом, существуют лишь в опыте; приписывать же им собственное,

самостоятельное существование помимо опыта и до него - значит представлять себе, что опыт действителен и без опыта или до него.

Если я теперь спрашиваю о величине мира по пространству и времени, то для всех моих понятий так же невозможно признать мир бесконечным, как и конечным. Ведь ни то ни другое не может содержаться в опыте, так как опыт невозможен ни относительно бесконечного пространства или бесконечного протекшего времени, ни относительно ограниченности мира пустым пространством или предшествующим пустым временем; это все лишь идеи. Таким образом, величина мира, определенная так или иначе, должна была бы заключаться в нем самом независимо от всякого опыта. Но это противоречит понятию чувственно воспринимаемого мира, который есть лишь совокупность являющегося, существование и связь которого имеют место только в представлении, а именно в опыте, ибо само оно есть не вещь в себе, а лишь способ представления. Отсюда следует, что так как понятие самостоятельно существующего чувственно воспринимаемого мира противоречит самому себе, то решение вопроса о величине этого мира всегда будет ложным, как бы ни пытались ответить на него - утвердительно или отрицательно.

То же самое относится и ко второй антиномии, касающейся деления явлений. В самом деле, явления суть лишь представления и части существуют только в о них, стало быть, в делении, т. е. в возможном опыте, в котором они даются, и деление не может идти дальше этого опыта. Принимать, что явление, например явление тела, содержит само по себе до всякого опыта все части, до которых только может дойти возможный опыт,- значит придавать явлению, могущему существовать только в опыте, также и собственное, предшествующее опыту существование или утверждать, что представления существуют до того, как они имеются в способности представления, что противоречит самому себе, а стало быть, нелепо также всякое разрешение этой ложно понятой задачи, утверждают ли при этом, что тела сами по себе состоят из бесконечно многих частей или же из конечного числа простых частей.

53

В первом классе антиномии (математическом) ложность предпосылки состояла в том, что противоречащее себе (а именно

явление как вещь сама по себе) представлялось соединимым в одном понятии. Что касается второго, а именно динамического класса антиномии, то ложность предпосылки состоит здесь в том, что соединимое представляется противоречащим, следовательно, в первом случае оба противоположных друг другу утверждения ложны, а здесь, наоборот, утверждения, противопоставленные друг другу только по недоразумению, могут быть оба истинны.

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

Если принять предметы чувственно воспринимаемого мира за вещи сами по себе и приведенные выше законы природы - за законы вещей самих по себе, то противоречие будет неизбежно. Точно так же если представлять субъект свободы подобно прочим предметам лишь как явление, то также нельзя избежать противоречия; ведь в таком случае одновременно утверждали бы и отрицали одно и то же относительно одинакового ; предмета 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 этих вида причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять свободную причинность.

В явлении каждое действие есть событие, или нечто происходящее во времени; ему должно предшествовать, согласно всеобщему закону природы, определение каузальности его причины (то или иное ее состояние), за которым действие следует по постоянному закону.

Но это определение причины к действию (Causalitat) должно быть также чем-то случающимся, или происходящим; причина должна начать действовать, иначе между ней и действием немислима была бы никакая временная последовательность; действие существовало бы всегда, как и каузальность причины. Итак,

среди явлений определение причины к действию также должно возникать, т. е., так же как и ее действие, быть событием, которое опять-таки должно иметь свою причину, и т. д.; следовательно, естественная необходимость должна быть условием, в соответствии с которым определяются действующие причины. Если же считать свободу свойством некоторых причин явлений, то по отношению к явлениям как событиям она должна быть способностью начинать их сама собой (*sponte*), т. е. так, чтобы каузальность причины сама не нуждалась в начале и, следовательно, в другом основании, это начало. Но тогда причина по своей каузальности не должна подчиняться временным определениям своего состояния, т. е. не должна быть явлением, т. е. должна быть признана вещью самой по себе, а одни только действия явлениями. Если такое влияние умопостигаемых сущностей на явления можно мыслить без противоречия, то хотя всякой связи причины и действия в чувственно воспринимаемом мире будет присуща естественная необходимость, однако, с другой стороны, за той причиной, которая сама не есть явление (хотя и лежит в основе явления), будет признана свобода. Таким образом, природа и свобода могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае - как явлению, в другом как вещи самой по себе.

В нас есть способность, которая, с одной стороны, связана со своими субъективно определяющими основаниями, представляющими собой естественные причины ее действий, и постольку она есть способность существа, которое само принадлежит к явлениям; с другой стороны, эта способность соотносится и с объективными основаниями (которые суть лишь идеи), поскольку они ее могут определять; и эта связь выражается через долженствование. Способность эта называется разумом, и, поскольку мы рассматриваем существо (человека) исключительно с точки зрения этого объективно определяемого разума, его нельзя рассматривать как чувственно воспринимаемое существо: указанное свойство есть свойство вещи самой по себе, возможность которого мы никак не можем понять, т. е. каким образом должное, которое еще никогда не случалось, может определять его деятельность и быть причиной поступков, действие которой есть явление в чувственно

воспринимаемом мире. Между тем причинность разума в отношении действий в чувственно воспринимаемом мире была бы свободой, поскольку объективные основания, которые Вами суть идеи, признаются определяющими в отношении разума. В самом деле, действие его зависело бы в каком случае не от субъективных и, стало быть, временных условий и, следовательно, не от закона природы, служащего для их определения, так как основания разума вообще дают действиям правила из принципов без влияния обстоятельств времени или места.

Все, что здесь приводится, имеет лишь значение поясняющего примера и не относится необходимо к нашему вопросу, который следует решить, исходя из одних только понятий независимо от свойств, обнаруживаемых нами в действительном мире.

Я могу сказать без противоречия: все поступки разумных существ, поскольку они явления (находятся в каком-то опыте), подчинены естественной необходимости; но по отношению к разумному субъекту и его способности действовать согласно одному только разуму эти же поступки свободны. В самом деле, что требуется для естественной необходимости? Только то, чтобы каждое событие в чувственно воспринимаемом мире определялось постоянными законами, стало быть, имело отношение к какой-то причине в явлении, причем лежащая в основе вещь сама по себе и ее каузальность остаются неизвестными. Но я говорю: закон природы остается, все равно, есть ли разумное существо причина действий в чувственно воспринимаемом мире, [проистекающих] из разума, стало быть через свободу, или же действия не определяются разумными основаниями. Ведь в первом случае поступок совершается согласно максима, действие которых в явлении всегда соотнобразуются с постоянными законами; во втором же случае, когда поступок совершается не по принципам разума, он подчинен эмпирическим законам чувственности,- и в обоих случаях действия связаны между собой согласно постоянным законам, а ведь большего мы и не требуем от естественной необходимости, да большего в ней и не знаем. Но в первом случае разум есть причина этих законов природы и, следовательно, свободен, во втором же случае действия происходят по одним лишь естественным законам

чувственности, потому что разум ни оказывает на них никакого влияния; но сам разум в силу этого вовсе не определяется чувственностью (что невозможно), а потому и в этом случае свободен. Итак, свобода не препятствует закону явлений природы, равно как и этот закон не нарушает свободы практического применения разума, которое связано с вещами самими по себе как определяющими основаниями.

Этим, стало быть, сохраняется практическая свобода, а именно та, в которой разум обладает каузальностью согласно объективно определяющим основаниям, при этом не наносится никакого ущерба естественной необходимости тех же действий как явлений. Это же может служить для пояснения 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). В самом деле, что касается трансцендентальной свободы, то когда то или иное существо действует по объективным причинам, то каждое начало его поступка всегда есть первое начало в отношении этих определяющих оснований, хотя этот же поступок в ряду явлений есть лишь подчиненное начало, которому должно предшествовать то или другое состояние причины, определяющее этот поступок и само также определяемое предшествующим состоянием; так что, не вступая в противоречие с законами природы, можно в разумных существах или вообще в существах, поскольку их причинность определяется в них как в вещах самих по себе, мыслить некоторую способность начинать само собой ряд состояний. Ведь отношение поступка к объективным основаниям разума не есть временное отношение; здесь то, что определяет причинность, не предшествует по времени поступку, потому что такие определяющие основания представляют не отношение предметов к чувствам, стало быть, к причинам в явлении, а определяющие причины как вещи сами по себе, не подчиненные условиям времени. Таким образом, в отношении причинности разума можно поступок рассматривать как первое начало, а в отношении [всего] ряда явлений - также как подчиненное лишь начало, и без противоречия - в первом отношении как свободный, во втором же (где поступок лишь явление) как подчиненный естественной необходимости.

Что касается четвертой антиномии, то она разрешается таким же образом, как и противоречие разума ; с самим собой в третьей. В самом деле, если причину в явлении отличают от причины явлений, лишь поскольку ее можно мыслить как вещь самое по себе,- то оба положения могут быть равно допущены; а именно с одной стороны, что для чувственно воспринимаемого мира вообще нет никакой причины (по аналогичным законам причинности), существование которой было бы безусловно необходимо, а с другой стороны, что этот мир тем не менее связан с некоторой необходимой сущностью как своей причиной (но другого рода и по другому закону); несовместимость этих двух положений основывается исключительно на следующей ошибке: то, что правильно для явлений, распространяют па вещи сами по себе и вообще смешивают эти два понятия.

54

Такова постановка и решение всей антиномии, в которой запутывается разум, применяя свои принципы к чувственно воспринимаемому миру; уже одна ее постановка была бы большой заслугой для познания человеческого разума, хотя бы разрешение этого противоречия и не вполне еще удовлетворяло читателя, который должен здесь преодолеть естественную видимость, на которую ему в первый раз указывают как на иллюзию, тогда как он до сих пор всегда считал ее истиной. Действительно, один вывод отсюда неизбежен, а именно: так как совершенно невозможно выйти из этого противоречия разума с самим собой, пока принимаешь предметы чувственно воспринимаемого мира за вещи сами по себе, а не за то, что они есть на самом деле, т. е. за одни лишь явления, то читателю приходится снова предпринять дедукцию всего нашего априорного познания и проверить данную мной дедукцию его, чтобы прийти к какому-нибудь решению. А большего я теперь не требую; ведь если он при этом занятии достаточно глубоко вдумается в природу чистого разума, то ему станут привычными те понятия, единственно посредством которых можно разрешить противоречие разума, а без этого я не могу ожидать полного одобрения даже от самого внимательного читателя.

55. III. Теологическая идея

("Критика чистого разума", стр. 571 и сл.)

Третья трансцендентальная идея, дающая содержание (Stoff) для самого важного, но запредельного (если оно чисто спекулятивное) и потому диалектического применения разума,- это идеал чистого разума. При психологической и космологической идее разум начинает с опыта и через подбор оснований стремится, где возможно, достигнуть абсолютной полноты их ряда; здесь же, напротив, разум совершенно оставляет опыт и от одних лишь понятий об абсолютной полноте вещи вообще, стало быть, от идеи наисовершеннейшей первосущности нисходит к определению возможности, стало быть, и действительности всех других вещей; вот почему идею, т. е. простое допущение сущности, которая мыслится хотя и не в ряде опыта, но тем не менее для опыта ради объяснения его связности, порядка и единства, здесь легче, чем в предыдущих случаях, отличить от рассудочного понятия. Поэтому здесь легко было показать диалектическую видимость, возникающую оттого, что мы принимаем субъективные условия нашего мышления за объективные условия самих вещей, а гипотезу, необходимую для удовлетворения нашего разума,- за догму; и мне не нужно здесь далее распространяться о притязаниях трансцендентальной теологии, так как сказанное об этом в "Критике" понятно, ясно и решает вопрос.

56. Общее примечание к трансцендентальным идеям

Предметы, которые даются нам опытом, непонятны для нас во многих отношениях, и на многие вопросы, на которые наводит нас закон природы, если их довести до определенной глубины (но всегда сообразно с подобными законами), нельзя дать ответ, как, например, [на вопрос о том], почему вещества притягивают друг друга. Но когда мы совсем оставляем природу или же, прослеживая цепь ее связи, выходим за пределы всякого возможного опыта, стало быть, углубляемся в сферу чистых идей,- тогда мы не можем сказать, что - предмет нам непонятен и что природа вещей предлагает нам неразрешимые задачи; ведь в этом случае мы имеем дело вовсе 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 разрешимы, так как разум может и должен во всяком случае давать себе полный отчет в своем собственном действовании. Так как психологические, космологические и теологические идеи суть только чистые понятия разума, которые не могут быть даны ни в каком опыте, то вопросы о них, предлагаемые нам разумом, ставятся не предметами, а только максимами разума ради его собственного удовлетворения, и на все эти вопросы обязательно может быть дан надлежащий ответ, если показать, что они основоположения, служащие для того, чтобы довести применение нашего рассудка до полной ясности, завершенности и синтетического единства, а потому значимые только для опыта, но для опыта, взятого в целом. Хотя абсолютная совокупность (Ganzes) опыта и невозможна, однако только идея совокупности познания по принципам может вообще доставить познанию особый вид единства, а именно единство системы, без которого наше познание есть лишь нечто фрагментарное и негодное для высшей цели (которая всегда есть лишь система всех целей); я разумею здесь не только практическую, но и высшую цель спекулятивного разума.

Трансцендентальные идеи выражают, таким образом, подлинное назначение разума, а именно как принципа систематического единства применения рассудка. Если же принимают это единство способа познания за единство познаваемого объекта, если это единство, которое, собственно, есть чисто регулятивное, считают конститутивными и воображают, будто посредством этих идей можно расширить свое знание далеко за пределы всякого возможного опыта трансцендентным образом, тогда как оно служит только для того, чтобы довести опыт как можно ближе до завершенности в нем самом, т. е. не ограничивать его прогресс ничем не принадлежащим к опыту,- то это не более как ошибка в оценке собственного назначения нашего разума и его основоположений, это диалектика, которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой - приводит разум к разладу с самим собой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ Об определении границ чистого разума

После того как мы выше привели самые ясные доказательства, было бы нелепо надеяться узнать о каком-нибудь предмете больше того, что принадлежит к возможному опыту его, или узнать о такой вещи, которая, по нашему мнению, не есть предмет возможного опыта; нелепо было бы претендовать на то, чтобы хоть сколько-нибудь определить такую вещь по ее свойству, какова она сама по себе; в самом деле, каким образом можем мы это определить, если время, пространство и все понятия рассудка, а вернее, понятия, которые извлечены эмпирическим созерцанием или восприятием в чувственно воспринимаемом мире, имеют и могут иметь только одно применение - делать возможным опыт; если же мы отнимаем даже у чистых рассудочных понятий это условие, то они вовсе не определяют никакого объекта и вообще не имеют никакого значения.

Но с другой стороны, еще большей нелепостью было бы, если бы мы совсем не признавали никаких вещей самих по себе или стали считать наш опыт единственно возможным способом познания вещей, следовательно, наше созерцание в пространстве и времени - единственно возможным созерцанием, а наш дискурсивный рассудок - прообразом всякого возможного рассудка, стало быть, принимали бы принципы возможности опыта за всеобщие условия вещей самих по себе.

Наши принципы, ограничивающие применение разума одним лишь возможным опытом, могли бы поэтому сами стать трансцендентными, выдавая пределы нашего разума за пределы возможности самих вещей (чему примером могут служить диалоги Юма), если бы тщательная критика не стояла на страже границ нашего разума также и в отношении его эмпирического применения и не умеряла бы его притязаний. Скептицизм первоначально возник из метафизики и ее безнадзорной (polizeilos) диалектики. Сначала он - возможно, лишь в пользу применения разума в опыте - выдавал все, что превышает это применение, за нечто пустое и обманчивое; но мало-помалу, когда поняли, что те же априорные основоположения, которыми пользуются в опыте, незаметно и, как казалось, с тем же правом ведут еще и дальше опыта, тогда начали сомневаться и в самих основоположениях опыта. Это, конечно, не беда, потому что

здравый рассудок всегда будет отстаивать здесь свои права; однако это породило особое замешательство в науке, не позволяющее определить, насколько и почему именно настолько, а не дальше можно доверять разуму; устранить же это замешательство и предотвратить в будущем его повторение можно лишь точным и из основоположений выведенным определением границ применения нашего разума.

Верно, что за пределами всякого возможного опыта мы не можем дать никакого определенного понятия о том, чем могут быть вещи сами по себе. Однако мы не вольны совсем отказаться от ответа на вопрос о них, так как опыт никогда полностью не удовлетворяет разум; в ответ на вопросы он отсылает нас все дальше и оставляет нас неудовлетворенными: мы не получаем полного их разъяснения, как это каждый может в достаточной мере усмотреть из диалектики чистого разума, которая именно поэтому имеет свое добротное субъективное основание. Кто может допустить, что относительно природы нашей души мы достигаем ясного сознания субъекта, а также приходим к убеждению, что его явления не могут быть объяснены материалистически, - и не спросить при этом, что же такое, собственно, душа? А так как для этого недостаточно основанного на опыте понятия, то во всяком случае приходится принять для одной этой цели некоторое понятие разума (понятие простой нематериальной сущности), хотя мы никак не можем доказать объективную реальность этого понятия. Кто может удовлетвориться одним лишь опытным познанием во всех космологических вопросах о продолжительности и величине мира, о свободе или естественной необходимости, когда, как бы мы ни начинали, каждый ответ, данный на основании основоположений опыта, всегда порождает новый вопрос, который точно так же требует ответа и тем самым ясно показывает недостаточность всех физических способов объяснения для удовлетворения разума? Наконец, кто же при полной случайности и зависимости всего того, что мы можем мыслить и принимать только по принципам опыта, не видит невозможности удовлетвориться этими принципами и не чувствует себя вынужденным, несмотря на всякие запреты, если не погружаться в область трансцендентных идей, то по крайней мере за

пределами всех понятий, которые могут быть обоснованы опытом, искать успокоения и удовлетворения в понятии сущности, хотя идея ее сама по себе в своей возможности не может быть ни доказана, ни опровергнута, так как касается чисто умопостигаемой сущности, но без этой идеи разум должен был бы всегда остаться неудовлетворенным?

Границы (у протяженных объектов) всегда предполагают некоторое пространство, находящееся вне определенного места и заключающее его; пределы в этом не нуждаются, они только отрицания, которые порождают мысль о величине (*eine Grosse affizieren*), поскольку она не имеет абсолютной полноты. Но наш разум как бы видит вокруг себя пространство для познания вещей самих по себе, хотя он никогда не может иметь о них определенных понятий и не простирается дальше одних лишь явлений,

Пока познание разума однородно, для него нельзя мыслить никакие определенные границы. В математике и естествознании человеческий разум, правда, признает пределы, но не границы, т. е. признает, что вне его находится нечто, до чего он никогда не может прийти, но не признает, что он сам в своем внутреннем развитии где-то достигнет своего завершения. Расширение познания в математике и возможность все новых открытий бесконечны; также бесконечно и открытие новых естественных свойств, новых сил и законов посредством непрерывного опыта и приведения их к единству разумом. Но тем не менее нельзя здесь отрицать и пределы, так как математика имеет дело только с явлениями и то, что подобно понятиям метафизики и морали не может быть предметом чувственного созерцания, целиком находится вне ее сферы, и математика никогда не может достичь этого; впрочем, она в этом вовсе не нуждается. [в ней] нет никакого непрерывного продвижения и приближения к этим наукам, нет, так сказать, никакой точки или линии соприкосновения [с ними]. Естествознание никогда не раскроет нам внутреннего [содержания] вещей, т. е. того, что, не будучи явлением, может, однако, служить высшим основанием для объяснения явлений; но оно в этом и не нуждается для своих физических объяснений, и если бы ему даже было предложено со стороны что-нибудь подобное (например, влияние нематериальных

сущностей), то оно должно было бы 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 быть соотнесено с нашими действительными восприятиями по законам опыта.

Лишь метафизика приводит нас в диалектических попытках чистого разума (которые не начинаются произвольно или намеренно: к ним побуждает природа самого разума) к границам; и трансцендентальные идеи именно потому, что мы не можем без них обойтись, но не можем и осуществить их, служат для того, чтобы действительно указать нам не только границы чистого применения разума, но и способ определения этих границ; в этом и заключается цель и польза этой природной склонности нашего разума, произведшей на свет как свое любимое детище метафизику - порождение, которое, как и всякое другое в мире, следует приписывать не случаю, а первоначальному зародышу, мудро устроенному для великих целей. В самом деле, метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, больше, чем всякая другая наука, и ее нельзя рассматривать как произведение свободного выбора или как случайное расширение при развитии опыта (от которого она совершенно отделяется).

Разум со всеми своими понятиями и законами рассудка, достаточными ему для эмпирического применения, стало быть, внутри чувственно воспринимаемого мира, не находит, однако, никакого удовлетворения в этом, так как вопросы, постоянно и без конца повторяющиеся, лишают его всякой надежды на полное их решение. Такие проблемы разума суть трансцендентальные идеи, имеющие целью именно эту полноту. Но разум ясно видит, что такую полноту не может содержать чувственно воспринимаемый мир, стало быть, и все те понятия, которые служат лишь для понимания этого мира: пространство, время и все то, что мы называли чистыми рассудочными понятиями. Чувственно воспринимаемый мир есть не что иное, как цепь явлений, связанных по общим законам; он не имеет, таким образом, никакой самостоятельности, не есть, собственно, вещь сама по себе и, следовательно, необходимо относится к тому, что содержит основу этого явления,- к сущностям,

которые могут быть познаны не только как явления, но и как вещи сами по себе. Только в познании этих сущностей разум может надеяться удовлетворить наконец свое стремление к завершенности в продвижении от обусловленного к его условиям.

Выше (п. 33, 34) мы говорили о пределах разума в отношении всякого познания чисто мысленных сущностей; теперь, когда трансцендентальные идеи необходимо доводят нас до них, доводят как бы только до соприкосновения наполненного пространства (опыта) с пустым (с тем, о котором мы ничего не можем знать, с ноуменами), мы можем определить и границы чистого разума, ведь во всех границах есть нечто положительное (например, плоскость есть граница телесного пространства, но и сама она пространство; линия есть пространство, составляющее границу плоскости; точка - границу линии, но все же она некоторое место в пространстве), тогда как пределы содержат одни лишь отрицания. Указанные в приведенном параграфе пределы еще недостаточны, после того как мы нашли, что за ними находится еще что-то (хотя мы никогда и не узнаем, что это такое само по себе). В самом деле, теперь спрашивается, как действует наш разум, связывая то, что мы знаем, с тем, чего мы не знаем и знать никогда не будем? Здесь есть действительная связь известного с совершенно неизвестным (каким оно всегда останется), и если при этом неизвестное не станет более известным, на что и в самом деле нельзя надеяться, то мы все же должны быть в состоянии определить и сделать отчетливым понятие об этой связи.

Итак, мы должны мыслить нематериальную сущность, умопостигаемый мир и высшую из всех сущностей (чистые ноумены), 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 (стало быть, совершенно неоднородному), так как явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее, будет ли она больше познана или нет.

Так как мы никогда не можем познать эти умопостигаемые сущности, каковы они сами по себе, т. е. определенно, и, однако же,

должны их признавать по отношению к чувственно воспринимаемому миру и связывать с ним с помощью разума,- то мы в состоянии будем по крайней мере мыслить эту связь посредством понятий, выражающих отношение этих умопостигаемых сущностей к чувственно воспринимаемому миру. В самом деле, если мы мыслим умопостигаемую сущность только посредством чистых рассудочных понятий, то мы таким образом действительно не мыслим ничего определенного, стало быть, наше понятие не имеет значения; если же мы ее мыслим со свойствами, взятыми из чувственно воспринимаемого мира, то это уже будет не умопостигаемая сущность: она мыслится как одно из явлений и принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. Возьмем для примера понятие высшей сущности.

Деистическое понятие есть совершенно чистое понятие разума, которое, однако, представляет лишь некоторую вещь, содержащую всю реальность, не будучи в состоянии определить ни одной реальности, так как для этого пришлось бы привести пример из чувственно воспринимаемого мира, а в таком случае я всегда имел бы дело лишь с предметом чувств, а не с чем-то совершенно неоднородным, что вообще не может быть предметом чувств. В самом деле, допустим, что я приписываю высшей сущности рассудок; но я имею понятие только о таком рассудке, как мой, т. е. о таком, которому посредством чувств должны быть даны созерцания и который занимается тем, что подводит их под правила единства сознания. Но тогда элементы моего понятия всегда будут находиться в явлении; а между тем именно недостаточность явлений заставила меня выйти за их пределы и обратиться к понятию такой сущности, которая совершенно не зависит от явлений или не связана с ними как с условиями своего определения. Если же я отделию рассудок от чувственности, чтобы получить чистый рассудок, то не останется ничего, кроме лишенной созерцания формы мышления, а с помощью одной лишь этой формы я не могу мыслить ничего определенного, следовательно, никакого предмета. Чтобы мыслить такое, мне нужно мыслить иного рода рассудок, который созерцает предметы, но о таком я не имею ни малейшего понятия, так как человеческий рассудок дискурсивен и может познавать только посредством общих

понятий. То же самое получится, если я припишу высшей сущности волю. Действительно, я приобретаю это понятие, лишь выводя его из моего внутреннего опыта; но при этом в основе лежит зависимость моей удовлетворенности от предметов, в существовании которых мы нуждаемся, следовательно, чувственность, что совершенно противоречит чистому понятию высшей сущности.

Возражения Юма против деизма слабы и касаются лишь доказательств, по несколько не самого положения деистического учения (*Behauptung*). Однако против теизма, который, как полагают, возникает благодаря более точному определению нашего, в деизме только трансцендентного, понятия о высшей сущности, возражения Юма очень сильны, а после того как это понятие было введено, в некоторых (на деле во всех обычных) случаях неопровержимы. Юм постоянно утверждает, что посредством одного лишь понятия первосущности, которой мы не приписываем никаких других предикатов, кроме онтологических (вечность, вездесущие, всемогущество), мы в действительности не мыслим ничего определенного, [так что] должны быть прибавлены свойства, дающие понятие *in concrete*. Мало сказать: эта сущность есть причина, следует еще сказать, какова ее причинность, например через рассудок и волю; и тут начинаются его нападки на существо дела, а именно па теизм, тогда как до этого он нападал лишь на доказательства деизма, что не представляет особой опасности. Опасные же его аргументы все касаются антропоморфизма, неотделимого, по мнению Юма, от теизма и делающего его внутренне противоречивым; если же исключить антропоморфизм, то отпадает и теизм, и остается лишь деизм, из которого ничего нельзя сделать и который ни для чего не полезен и не может служить фундаментом для религии и нравственности. Если бы эта неизбежность антропоморфизма была несомненна, то, каковы бы ни были доказательства бытия высшей сущности и как бы мы ни были со всеми ими согласны, мы все же никогда не могли бы, не впадая в противоречия, определить понятие об этой сущности.

Если мы соединим требование избегать всяких трансцендентных суждений чистого разума с противоположным на первый взгляд требованием дойти до понятий, лежащих вне сферы имманентного

(эмпирического) применения, то увидим, что оба эти требования совместимы, но только лишь на границе всего дозволенного применения разума; в самом деле, эта граница принадлежит столько же к сфере опыта, сколько и к сфере мысленных сущностей, и это позволяет нам вместе с тем понять, как упомянутые столь удивительные идеи служат лишь для определения границ человеческого разума; а именно, с одной стороны, для того чтобы беспредельно не расширять опытное познание, так чтобы нам оставалось познавать только мир, с другой же стороны, не выходить за границы опыта и не судить о вещах вне опыта как о вещах самих по себе.

Но мы держимся этой границы, если наше суждение не идет дальше отношения мира к той сущности, само понятие которой лежит вне всякого познания, доступного нам внутри мира. В самом деле, в этом случае мы не приписываем высшей сущности самой по себе ни одного из тех свойств, с которыми мы мыслим себе предметы опыта, и тем самым избегаем догматического антропоморфизма; но тем не менее мы приписываем эти свойства отношению высшей сущности к миру и допускаем символический антропоморфизм, который на деле касается лишь языка, а не самого объекта.

Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, как если бы он был творением некоего высшего разума и высшей воли, я действительно говорю только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль - к строителю, правление - к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет Основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю.

58

Такое познание есть познание по аналогии, что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами. Благодаря этой аналогии все же остается понятие о высшей сущности, достаточно определенное для нас, хотя мы и исключили все, что могло бы определить его безусловно и в нем

самом, ведь мы определяем его по отношению к миру и, стало быть, к нам, но большего нам и не нужно. Нас не касаются нападки Юма на тех, кто хочет определить это понятие абсолютно, заимствуя материалы для этого у себя самого и у мира. Не может Юм упрекать нас и в том, что у нас ничего не останется, если отнять объективный антропоморфизм у понятия высшей сущности.

Действительно, если только сначала признают вместе с нами (как это делает и Юм в лице Филона против Клеанта в своих диалогах) в качестве необходимой гипотезы деистическое понятие первосущности, в котором мы мыслим ее посредством чисто онтологических предикатов - субстанции, причины и т. д. (а это мы не только должны сделать, так как в противном случае разум не получит никакого удовлетворения, движимый в чувственно воспринимаемом мире лишь такими условиями, которые сами всегда обусловлены, но и можем это легко сделать, не впадая в антропоморфизм, который переносит предикаты из чувственно воспринимаемого мира на совершенно отличную от этого мира сущность, так как те онтологические предикаты суть только категории, которые не дают, правда, никакого определенного понятия высшей сущности, но именно потому не дают и понятия ее, ограниченного условиями чувственности), - то ничто не может помешать нам приписать высшей сущности причинность через разум по отношению к миру и перейти таким образом к теизму, без надобности предписывать ей этот разум как ее собственный, как некое присущее ей свойство. В самом деле, во-первых, единственно возможное средство довести применение разума в чувственно воспринимаемом мире ко всякому возможному опыту до высшей степени согласия с собой - это опять-таки признание некоего высшего разума как причины всех связей в мире; такой принцип должен быть для разума вообще выгоден и никак не может ему повредить в его применении к природе. Во-вторых, здесь разум переносится не на первосущность как свойство в ней самой, а лишь на ее отношение к чувственно воспринимаемому миру, так что антропоморфизм совершенно избегается. В самом деле, здесь рассматривается лишь причина согласной с разумом формы (*Vernunftform*), имеющейся повсюду в мире, и хотя высшей сущности, поскольку она содержит основу этой согласной с разумом формы

мира, приписывается разум, но только по аналогии, т. е. насколько это выражение указывает на отношение неизвестной нам высшей причины к миру, дабы она все определяла в нем в высшей степени сообразно с разумом. Это дает нам возможность пользоваться разумом как свойством не для того, чтобы мыслить бога, а для того, чтобы мыслить мир так, как это необходимо для максимального применения разума к миру сообразно некоему принципу. Этим мы признаем, что высшая сущность, как она существует сама по себе, совершенно непостижима для нас и что ее нельзя даже мыслить определенным образом; это удерживает нас от трансцендентного применения наших понятий о разуме как действующей (посредством воли) причине, чтобы не определять божественную природу такими свойствами, которые всегда заимствованы из человеческой природы, и не погрязать в грубых или исполненных грез понятиях; с другой стороны, это не дает нам загромождать рассмотрение мира сверхфизическими объяснениями сообразно с нашими перенесенными на бога понятиями о человеческом разуме; подобные объяснения отвлекали бы такое рассмотрение от его истинного назначения - быть исследованием одной лишь природы посредством разума, а не произвольным выводением явлений природы из некоего высшего разума. Нашим слабым понятиям будет соответствовать следующее выражение: мы мыслим себе мир так, как если бы он по своему существованию и внутреннему назначению происходил от некоего высшего разума; этим мы, с одной стороны, познаем свойства самого мира, не претендуя, однако, на то, чтобы определять внутреннее свойство причины мира, с другой стороны, мы полагаем основание этого свойства (согласной с разумом формы мира) в отношении высшей причины к миру, не считая для этого достаточным мир сам по себе.

Так затруднения, стоящие, казалось бы, перед теизмом, исчезают благодаря тому, что с основоположением Юма, гласящим, что не следует догматически распространять применение разума за пределы всякого возможного опыта, мы соединяем другое основоположение, которое Юм совершенно упустил из виду, а именно: не следует считать, что сфера возможного опыта ограничивает сама себя в глазах нашего разума. Критика разума

обозначает здесь истинный средний путь между догматизмом, с которым боролся Юм, и скептицизмом, который он, наоборот, хотел ввести,- средний путь, не похожий на другие средние пути, выбираемые как бы механически (кое-что отсюда, кое-что оттуда) и никого ничему не научающие, а такой путь, который можно точно определить на основе принципов.

59

В начале этого примечания я пользовался чувственным образом границы, чтобы установить пределы разума в отношении соответствующего ему применения. Чувственно воспринимаемый мир содержит только явления, которые вовсе не вещи в себе; а эти последние (ноумены) рассудок должен допустить именно потому, что он признает предметы опыта лишь явлениями. Наш разум охватывает и те и другие, и потому спрашивается: как действует разум, чтобы ограничить рассудок в обеих сферах? Опыт, содержащий все, что принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, не ограничивает сам себя: он всегда приходит лишь от чего-то обусловленного к другому обусловленному. То, чему надлежит ограничивать опыт, должно находиться целиком вне его, и это-то и есть сфера чистых умопостигаемых сущностей. Если дело идет об определении природы этих умопостигаемых сущностей, то эта сфера есть для нас пустое пространство, и постольку, если иметь в виду догматически определенные понятия, мы не можем выйти за пределы возможного опыта. Но так как сама граница есть нечто положительное, принадлежащее и к тому, что заключается внутри нее, и к пространству, лежащему вне данной совокупности, то это есть действительное положительное познание, приобретаемое разумом только благодаря тому, что он простирается до этой границы, не пытаясь, однако, зайти за нее, так как он найдет там лишь пустое пространство, в котором он может, правда, мыслить формы для вещей, но не может мыслить самые вещи. Однако ограничение сферы опыта чем-то в ином отношении неизвестным разуму есть все же познание, остающееся еще разуму в этом положении,- познание, посредством которого разум, не замыкаясь в чувственно воспринимаемом мире, но и не фантазируя за его пределами, ограничен так, как это свойственно представлению о границе, а

именно ограничен отношением того, что лежит вне границы, к тому, что содержится внутри нее.

Естественная теология есть именно такое понятие на границе человеческого разума, где он вынужден обратиться к идее высшей сущности (а в практическом отношении также к идее умопостигаемого мира) не для того, чтобы определить что-то в отношении этой чисто умопостигаемой сущности, стало быть вне чувственно воспринимаемого мира, а для того только, чтобы направлять свое собственное применение внутри этого мира сообразно принципам наибольшего (и теоретического, и практического) единства и для этой цели использовать отношение этого мира к некоему самостоятельному разуму как причине всех подобных связей, однако не то чтобы тем самым выдумывать некое существо, а только таким именно образом определять его, хотя по аналогии, так как вне чувственно воспринимаемого мира необходимо должно существовать нечто мыслимое лишь чистым рассудком.

Таким образом, остается вышеуказанное положение, составляющее результат всей критики: "Что всеми своими априорными принципами разум дает нам лишь знание предметов возможного опыта и в них лишь знание того, что может быть познано в опыте"; но это ограничение не мешает разуму доводить нас до объективной границы опыта, а именно до отношения к тому, что само не может быть предметом опыта, но должно быть высшей основой всякого опыта, причем разум дает нам знание не о нем самом по себе, а лишь в его отношении к полному и направленному к высшим целям применению разума в сфере возможного опыта. Но это и есть вся польза, которой можно здесь разумно желать и которой можно с полным правом быть довольным.

60

Итак, мы обстоятельно изложили метафизику-с точки зрения ее субъективной возможности - как она дана действительно в природной склонности человеческого разума, а именно в том, что составляет главную цель ее исследования. Между тем мы нашли, что это чисто естественное применение подобной способности нашего разума при отсутствии обуздывающей и ставящей его в рамки

дисциплины, возможной лишь благодаря научной критике, запутывает нас в выходящие за пределы дозволенного отчасти лишь иллюзорные, а отчасти даже оспаривающие друг друга диалектические выводы и, кроме того, такая умствующая метафизика не только, не способствует познанию природы, но даже вредит ему. Вот почему еще остается достойная исследования задача обнаружить те цели природы, к которым может быть направлена эта заложенная в нашей природе склонность к трансцендентным понятиям, так как все, что находится в природе, должно быть первоначально назначено для какой-нибудь полезной цели.

Такое исследование действительно трудно; и, признаться, то, что я могу сказать по этому поводу, будут только предположения, как и все, что касается первичных целей природы; впрочем, в этом случае предположения позволительны, так как речь идет не об объективной значимости метафизических суждений, а о природной склонности к ним, и, следовательно, вопрос не к системе метафизики, а к антропологии.

Рассматривая вместе все трансцендентальные идеи, совокупность которых составляет истинную задачу естественного чистого разума, заставляющую разум оставить исследование одной лишь природы, выйти за пределы возможного опыта и в этом стремлении создать так называемую метафизику (будь она знанием или умствованием),-я прихожу к тому мнению, что эта природная склонность направлена на то, чтобы освободить наше понимание от оков опыта и от рамок исследования одной лишь природы настолько, чтобы оно могло по крайней мере видеть перед собой открытой сферу, содержащую лишь предметы для чистого рассудка, не достижимые ни для какой чувственности; и это не ради спекулятивного исследования их (для чего у нас нет твердой почвы под ногами), а ради того, чтобы практические принципы, которые, не находя такой сферы для своего необходимо возникающего упования и надежды, не могли расширяться до той всеобщности, в которой непременно нуждается разум для моральной цели [...].

И вот я нахожу, что психологическая идея если и не позволяет мне проникнуть в чистую и возвышающуюся над эмпирическими понятиями природу человеческой души, то по крайней мере

довольно ясно показывает неудовлетворительность этих понятий и тем самым отвращает меня от материализма как психологического понятия, которое не годится ни для какого объяснения природы и, кроме того, ограничивает разум в практическом отношении. Точно так же и космологические идеи, показывая, что всякое возможное познание природы явно недостаточно для удовлетворения законных запросов разума, удерживают нас от натурализма, стремящегося выдавать природу за нечто самодовлеющее. Наконец, так как всякая естественная необходимость в чувственно воспринимаемом мире всегда обусловлена, предполагая зависимость одних вещей от других, и так как безусловную необходимость следует искать только в единстве причины, которая отлична от чувственно воспринимаемого мира и каузальность которой опять-таки, если бы она была только природой, никак не объясняла бы существование случайного как своего следствия,- то разум посредством теологической идеи избавляется и от фатализма слепой естественной необходимости в контексте самой природы без первого начала, и от фатализма в причинности самого этого начала и ведет к понятию свободной причины, стало быть высшего умопостижения. Таким образом, трансцендентальные идеи хотя и не дают нам положительного знания, однако служат для того, чтобы отвергнуть дерзкие и суживающие сферу разума утверждения, натурализма и фатализма и тем самым дать простор нравственным идеям вне сферы спекуляции; это, мне кажется, в некоторой степени объясняет упомянутую природную склонность.

Практическая польза, какую может иметь чисто спекулятивная наука, лежит вне границ этой науки, следовательно, может рассматриваться лишь как схолия и подобно всем схолиям не принадлежит к самой науке в качестве ее части. Все же это отношение находится по крайней мере внутри границ философии, особенно той, которая черпает из чистых источников разума. где спекулятивное применение разума в метафизике необходимо должно обладать единством с практическим применением в морали. Поэтому неизбежная диалектика чистого разума, рассматриваемая в метафизике как природная склонность, заслуживает объяснения не только как видимость, которую нужно раскрыть, но так же, если

возможно, и как некоторое устройство природы по своей цели, хотя этого дела как сверхдолжного нельзя по праву требовать от метафизики в собственном смысле слова.

За другую схолию, но уже более сродную с содержанием метафизики следует считать решение вопросов, разбираемых в "Критике", стр. 647-668. В самом деле, там излагаются некоторые принципы разума, а priori определяющие порядок природы или, вернее, рассудок, который должен искать ее законы посредством опыта. Эти принципы кажутся конститутивными и законодательными в отношении опыта, вытекая, однако, из одного лишь разума, который в отличие от рассудка не должен рассматриваться как принцип возможного опыта. Основано ли это соответствие на том, что, подобно тому как природа присуща явлениям или их источнику - чувственности - не сама по себе, а лишь в отношении чувственности к рассудку, точно так же и этому рассудку может быть присуще полное единство его применения для той или иной совокупности возможного опыта (в системе) лишь в отношении к разуму, стало быть, и опыт опосредствованно подчинен законодательству разума,- этот вопрос пусть в дальнейшем рассматривают те, кто хочет исследовать природу разума также и вне его применения в метафизике, даже во всеобщих принципах, дабы создать в систематической форме естественную историю вообще, ведь я в своем сочинении хотя и представил эту задачу как важную, но не пытался, ее разрешить .

Этим я заканчиваю аналитическое решение поставленного мною главного вопроса - как возможна метафизика вообще, осуществив восхождение оттуда, где ее применение действительно дано, по крайней мере в следствиях, к основаниям ее возможности.

РЕШЕНИЕ ОБЩЕГО ВОПРОСА ПРОЛЕГОМЕНОВ:

КАК ВОЗМОЖНА МЕТАФИЗИКА КАК НАУКА?

Метафизика как природная склонность разума действительна, но, кроме того, она сама по себе диалектична и обманчива (как это было доказано аналитическим решением третьего главного вопроса). Поэтому намерение заимствовать из нее основоположения и в применении их следовать хотя и естественной, но ложной видимости может породить не науку, а только пустое диалектическое искусство,

в котором одна школа может превосходить другую, но ни одна не может добиться законного и продолжительного признания.

Итак, чтобы метафизика могла как наука претендовать не только на обманчивую уверенность, но и на действительное понимание и убеждение, для этого критика самого разума должна представить весь состав априорных понятий, разделение их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе. Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна. Следовательно, здесь вопрос не столько в том, как возможно это дело, сколько в том, как его исполнить, как отвратить серьезные умы от практиковавшегося до сих пор извращенного и бесплодного изучения, побуждая их к верной разработке, и как наилучшим образом направить такие объединенные усилия к [осуществлению] общей цели.

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума. Критика относится к обычной школьной метафизике точно так, как химия к алхимии или астрономия к прорицающей будущее астрологии. Я ручаюсь, что всякий, кто продумал и понял основоположения критики, хотя бы только по этим пролегоменам, уже никогда больше не вернется к старой и софистической лженауке; скорее, он с радостью будет смотреть на такую метафизику, которая отныне ему доступна, не нуждается ни в каких подготовительных открытиях и первая может доставить разуму постоянное удовлетворение. В самом деле, метафизика имеет перед всеми возможными науками то преимущество, что она может быть завершена и приведена в неизменное состояние, так как ей не надо дальше изменяться и она не способна к какому-либо расширению

посредством новых открытий; дело в том, что разум имеет здесь источник своего познания не в предметах и их созерцании (отсюда он не может извлечь больше знания), а в себе самом; и после того как разум полностью и ясно изложил против всякого ложного толкования основные законы своей способности, не остается ничего, что чистый разум мог бы познавать а priori или даже о чем бы он мог спрашивать, имея на то основание. Уверенность в таком определенном и законченном знании особенно привлекательна, если даже оставить в стороне вопрос о пользе (о которой еще будет речь впереди).

Всякое ложное искусство, всякое суемудрие длится положенное ему время, так как в конце концов оно разрушает само себя и высшая точка его развития есть вместе с тем время его крушения. Для метафизики это время настало теперь. Это доказывается тем состоянием, в которое она пришла у всех образованных народов при том рвении, с каким изучаются всевозможные другие науки. Старый порядок университетских занятий еще сохраняет тень метафизики, какая-нибудь академия наук своими время от времени объявляемыми премиями еще побуждает к тому или другому опыту в ней, но к основательным наукам она уже не причисляется, и если бы кто вздумал назвать какого-нибудь проницательного человека великим метафизиком, то легко судить, как принял бы тот такую доброжелательную, но вряд ли возбуждающую зависть похвалу.

Но хотя время упадка всякой догматической метафизики несомненно настало, все же еще нельзя сказать, что уже наступило время ее возрождения посредством основательной и законченной критики разума. Все переходы от одной склонности к противоположной ей совершаются через состояние равнодушия, и этот момент самый опасный для автора, но, как мне кажется, самый благоприятный для науки. Действительно, когда из за полного разрыва прежних связей дух партий угасает, тогда умы наилучшим образом настроены постепенно внимать призывам к объединению по другому плану.

Когда я говорю, что надеюсь на эти пролегомены, что они, быть может, вызовут [новые] исследования в области критики и доставят новый и многообещающий предмет занятия общему духу

философии, которому, по-видимому, не хватает питания в спекулятивной части, то я уже могу заранее себе представить, что всякий, кто неохотно и со скукой прошел тернистые пути, которыми я вел его в "Критике", спросит меня: на чем я основываю эту надежду? Я отвечаю: на неодолимом законе необходимости.

Но чтобы дух человека когда-нибудь совершенно отказался от метафизических исследований - это так же невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совсем перестали дышать из опасения вдыхать нечистый воздух. Всегда, более того, у каждого человека, в особенности у мыслящего, будет метафизика, и при отсутствии общего мерил у каждого на свой лад. То, что до сих пор считалось метафизикой, не может удовлетворить никакой пылкий ум, а совсем отказаться от метафизики невозможно, поэтому должен быть наконец сделан опыт критики чистого разума, а если такая критика уже имеется, то она должна быть исследована и подвергнута всеобщей проверке, так как нет других средств удовлетворить эту настоятельную потребность, которая есть нечто большее, чем простая любознательность.

С тех пор как я постиг критику, я, дочитывая какое-нибудь сочинение метафизического содержания, занимавшее и просвещавшее меня определенностью своих понятий, разнообразием, последовательностью и легкостью изложения, никак не могу удержаться от вопроса: продвинул ли этот автор метафизику хотя бы на один шаг? Прошу прощения у ученых мужей, коих писания были мне полезны в другом отношении и всегда способствовали развитию душевных сил, но я признаюсь, что ни в их, ни в своих менее значительных опытах (в пользу которых, однако, говорит самолюбие) не мог обнаружить, что благодаря им наука продвинулась хоть сколько-нибудь, и это по той естественной причине, что наука еще не существовала и не могла быть сложена даже по частям, зародыш ее должен быть полностью дан заранее (*praformiert*) в критике. Но во избежание всякого недоразумения нужно вспомнить из сказанного ранее, что аналитическая трактовка наших понятий хотя очень полезна для рассудка, однако несколько не может способствовать развитию науки (метафизики), так как указанные расчленения понятий суть только материалы, из которых

еще должна быть построена наука. Как бы, например, ни расчленили и ни определяли понятия субстанции и акциденции, это будет лишь хорошим приготовлением для будущего применения. Но если я не могу доказать, что во всем существующем субстанция постоянна и только акциденции сменяются, то весь мой анализ ни на шаг не подвинул науку. А между тем метафизика до сих пор не могла надлежащим образом доказать a priori ни это положение, ни закон достаточного основания, а еще в меньшей степени какое-нибудь более сложное положение, например из психологии или космологии, и вообще не могла доказать никакого синтетического положения; таким образом, весь анализ ничего не добился, ничего не создал, ничему не способствовал и наука после всего этого шума все еще находится там, где была во времена Аристотеля, хотя подготовка к ней, если бы только была найдена путеводная нить к синтетическим познаниям, бесспорно, была лучше прежней.

Если кто-нибудь этим обижен, то ему легко отвергнуть мое обвинение: пусть он приведет хотя бы одно-единственное синтетическое, принадлежащее к метафизике положение, которое он взялся бы доказать a priori догматическим способом. Если он это сделает, то я соглашусь с ним, что он действительно двинул науку вперед, даже если бы это положение в достаточной мере подтверждалось еще и обыденным опытом. Нет требования более умеренного и более естественного, чем это, а в (неизбежном) случае его неисполнения нет более справедливого приговора, чем тот, что метафизика как наука доселе еще вовсе не существовала.

Но если мой вызов принимается, нужно отказаться от двух вещей: во-первых, от игры в правдоподобие и предположения, которая так же мало подобает метафизике, как и геометрии; во-вторых, от решения [вопроса] посредством волшебного жезла так называемого здравого человеческого смысла, с помощью которого не каждый что-то находит и с которым каждый обращается по-своему.

Что касается первого [условия], то не может быть ничего нелепее, как основывать свои суждения в метафизике - философии из чистого разума - на правдоподобии и предположениях. Все познаваемое a priori тем самым выдается за достоверное аподиктически и должно быть, следовательно, доказано также аподиктически. С одинаковым

правом можно было бы основывать геометрию или арифметику на предположениях; в самом деле, что касается *calculus probabiliū* последней, то оно содержит не правдоподобные, а совершенно достоверные суждения о степени возможности тех или иных случаев при данных однородных условиях, каковые в сумме всех возможных случаев должны дать совершенно верный результат согласно правилу, хотя это правило и недостаточно определено для каждого отдельного случая. Только в эмпирическом естествознании допустимы предположения (посредством индукции и аналогии), но так, чтобы по крайней мере возможность того, что я предполагаю, была вполне достоверна.

Еще хуже ссылаться на здравый человеческий смысл, когда дело идет о понятиях и основоположениях не в применении к опыту, а поскольку их считают приложимыми и вне условий опыта. Действительно, что такое здравый смысл? Это обыденный рассудок, поскольку он судит правильно. А что такое обыденный рассудок? Это способность познания и применения правил *in concrete* в отличие от спекулятивного рассудка, который есть способность познания правил *in abstracto*. Так, например, обыденный рассудок вряд ли будет в состоянии понять то правило, что все, что происходит, определяется своей причиной, и уж, конечно, никогда не постигнет этого правила в его всеобщности; он требует поэтому примера из опыта, и если слышит, что это означает то же, что он всегда думал, когда у него разбивали окно или дома пропадала какая-нибудь вещь, то он понимает закон [причинности] и признает его. Таким образом, обыденный рассудок имеет свое применение лишь постольку, поскольку он видит свои правила (хотя они присущи ему действительно *a priori*) подтвержденными в опыте; стало быть, усматривать их *a priori* и независимо от опыта - это дело спекулятивного рассудка и находится оно целиком вне кругозора обыденного рассудка. Но ведь метафизика имеет дело только с последним способом познания; а ссылаться на авторитет, который вовсе не имеет здесь своего мнения и на который вообще-то смотрят лишь свысока, за исключением тех случаев, когда испытывают затруднения и со своими спекуляциями находятся в совершенно беспомощном положении,- это плохой признак здравого смысла.

Эти фальшивые друзья обыденного человеческого рассудка (которые при случае его восхваляют, обычно же презирают) прибегают, как правило, к такой уловке: должны же наконец, говорят они, быть какие-то непосредственно достоверные положения, которые не только не могут быть доказаны, но которые вообще не нуждаются ни в каком оправдании, ибо иначе никогда не будет конца основаниям наших суждений. Однако те, кто так утверждает, могут в доказательство этого привести (кроме закона противоречия, который недостаточен для доказательства синтетических суждений) только такие математические положения, как дважды два - четыре, между двумя точками возможна только одна прямая линия и т. д., - единственно несомненное, что они могут непосредственно приписывать обыденному человеческому рассудку. Но эти суждения так же отличаются от суждений метафизики, как небо от земли. В самом деле, в математике я могу самым моим мышлением создавать (конструировать) все то, что представляю себе возможным посредством понятия; я последовательно прибавляю к двум другие два и составляю сам число четыре или провожу мысленно от одной точки к другой всякие линии и могу провести только одну, которая подобна себе во всех своих частях (как равных, так и неравных). Но, даже употребляя всю силу своего мышления, я не могу вывести из понятия одной вещи понятие другой, существование которой необходимо с ней связано; для этого я должен обратиться к опыту; и хотя мой рассудок дает мне а priori (но все же всегда лишь по отношению к возможному опыту) понятие о такой связи (понятие причинности), однако я его в отличие от математических понятий не могу представить а priori в созерцании и, следовательно, а priori показать его возможность; для того чтобы иметь априорную значимость, как это и требуется в метафизике, понятие [причинности] и основоположения его применения нуждаются в обосновании и дедукции своей возможности, ибо иначе остается неизвестным, как далеко простирается сфера применения этого понятия, приложимо ли оно только в опыте или также вне его. Таким образом, в метафизике как спекулятивной науке чистого разума никогда нельзя ссылаться на обыденный человеческий рассудок; это уместно лишь тогда, когда мы вынуждены ее покинуть и отказаться (при некоторых

обстоятельствах) от всякого чистого спекулятивного познания, которое всегда должно быть знанием, стало быть, отказаться и от самой метафизики и ее учений; тогда для нас возможна только основанная на разуме вера, которая и окажется достаточной для наших потребностей (а может быть, и более благотворной, чем само знание). Ведь в таком случае совершенно меняется все положение дела. Метафизика не только в целом, но и во всех своих частях должна быть наукой, иначе она ничто, ибо как спекуляция чистого разума она вообще-то имеет только одну опору всеобщие воззрения. Однако вне метафизики правдоподобие и здравый человеческий смысл могут, конечно, иметь свое полезное и правомерное применение, но по совершенно особым основоположениям, значение которых всегда зависит от отношения к практическому.

Вот то, что я считаю себя вправе требовать для возможности метафизики как науки.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О ТОМ, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ СДЕЛАНО, ЧТОБЫ ПРЕВРАТИТЬ В ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ МЕТАФИЗИКУ КАК НАУКУ

Так как все пути, по которым до сих пор шли, не достигли этой цели, да она никогда и не будет достигнута без предваряющей критики чистого разума, то нет ничего несправедливого в требовании подвергнуть точной и тщательной проверке предлагаемый здесь опыт, если не считают еще более желательным вовсе отказаться от всяких притязаний на метафизику, против чего возразить нельзя, если только остаются верными своему намерению. Если принимать ход вещей так, как он действительно совершается, а не так, как он должен был бы совершаться, то бывают двоякого вида суждения: суждение, предшествующее исследованию, и таково в нашем случае суждение, в котором читатель на основании своей метафизики судит о критике чистого разума (которая должна еще только исследовать возможность метафизики), а затем другое суждение, которое идет за исследованием, когда читатель может на некоторое время оставить в стороне выводы из критических исследований, сильно расходящихся с принятой им метафизикой, и сначала рассматривает основания, из которых делаются эти выводы.

Если бы то, что излагает обыденная метафизика, было совершенно достоверно (как, например, в геометрии), то первый способ суждения имел бы силу; действительно, если выводы из тех или иных основоположений противоречат общепризнанным истинам, то эти основоположения ложны и должны быть отвергнуты без всякого дальнейшего исследования. Если же метафизика не располагает запасом бесспорно достоверных (синтетических) положений, а дело может обстоять даже так, что имеется множество положений, которые, будучи столь же правдоподобными, как и лучшие среди них, тем не менее не согласуются между собой в своих выводах, и что вообще не оказывается никакого верного критерия истинности собственно метафизических (синтетических) положений в ней,- то первый способ суждения не может иметь место, а исследование основоположений критики должно предварять всякое суждение о ее ценности или негодности.

ОБРАЗЧИК СУЖДЕНИЯ О КРИТИКЕ, ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО ИССЛЕДОВАНИЮ

Такое суждение можно найти в "Gottingische gelehrte Anzeigen", в третьей статье приложения от 19 января 1782 г., стр. 40 и сл.

Когда автор, хорошо знакомый с предметом своего сочинения и старавшийся внести в его разработку собственные мысли, попадает в руки рецензента, который с своей стороны достаточно проницателен, чтобы выведать те моменты, от коих, собственно, зависит достоинство или негодность сочинения, и который не столько обращает внимание на слова, сколько следит за самой сутью дела и выискивает и исследует не одни только принципы, из которых исходит автор,- то, хотя бы этому автору и не нравилась строгость приговора, публике это безразлично, 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 вовремя камень преткновения, который мог бы быть впоследствии невыгоден для его сочинения.

Я с своим рецензентом нахожусь совсем в другом положении. Он, кажется, вообще не понимает, о чем, собственно, идет речь в том исследовании, которым я (удачно или неудачно) занимался; виной ли

тому отсутствие терпения, которое необходимо, чтобы продумать обширное сочинение, или досада на грозящую реформу в такой науке, где он давно уже все считает для себя выясненным, или же (что я неохотно предполагаю) действительная ограниченность понимания, не позволяющая ему никогда выйти мыслью за пределы своей школьной метафизики,- одним словом, он поспешно пробегает длинный ряд положений, не вызывающих, если не знать их предпосылок, никаких мыслей, то тут, то там высказывает свое порицание, основания для которого так же мало понятны читателю, как и те положения, против которых оно направлено, и, таким образом, он не может ни принести публике полезные сведения, ни сколько-нибудь повредить мне во мнении знатоков; поэтому я совсем бы оставил без внимания этот отзыв, если бы он не давал мне повода к некоторым объяснениям, могущим в некоторых случаях предохранить читателя этих пролегоменов от неправильного толкования.

Но чтобы все же стать на такую точку зрения, с которой легче всего можно было бы показать все сочинение в невыгодном для автора свете, не затрудняясь никаким особым исследованием, рецензент начинает и кончает следующим утверждением: "Это сочинение есть система трансцендентального или, как он это переводит, высшего идеализма".

Взглянув на эти строки, я сразу понял, какая отсюда выйдет рецензия, вроде того как если бы кто-нибудь, никогда не слыхавший о геометрии и до того ни разу не заглянувший в нее, нашел бы ["Начала"] Евклида и, наткнувшись при перелистывании книги на множество фигур, сказал бы, если бы спросили его мнение: "Эта книга есть систематическое наставление к рисованию; автор пользуется особым языком, чтобы давать неясные, непонятные предписания, которые в конце концов могут привести лишь к тому, что всякий может сделать с помощью хорошего естественного 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 из чувств и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка и разума".

Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: "Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте".

Но ведь это прямая противоположность настоящему идеализму; как же случилось, что я употребляю этот термин для совершенно противоположной цели, а рецензент видит его всюду?

Преодоление этой трудности зависит от чего-то такого, что очень легко можно было бы усмотреть из всего контекста сочинения, была бы только охота. Пространство и время со всем, что они в себе содержат,- это не вещи или их свойства сами по себе, а принадлежат только к их явлениям; до этого пункта я одного убеждения с теми идеалистами. Но они, и среди них особенно Беркли, рассматривали пространство как чисто эмпирическое представление, которое, так же как и явления в нем, становится нам известным - вместе со всеми своими определениями - лишь посредством опыта или восприятия; я же, напротив, показываю прежде всего, что пространство (а равно и время, на которое Беркли не обратил внимания) со всеми своими определениями может быть познано нами *a priori*, ибо оно, так же как и время, присуще нам до всякого восприятия или опыта как чистая форма нашей чувственности и делает возможным всякое чувственное созерцание и, стало быть, все 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 в основу явлений опыта не положено им ничего априорного, а отсюда следовало, что они суть одна лишь видимость; у нас же, напротив, пространство и время (в связи с чистыми рассудочными понятиями) предписывают *a priori* всякому возможному опыту его закон, который вместе с тем дает верный критерий для различения здесь истины и видимости.

Мой так называемый (собственно говоря, критический) идеализм есть, таким образом, идеализм совсем особого рода: он опровергает обычный идеализм и благодаря ему всякое априорное познание, даже геометрическое, впервые получает объективную реальность,

которая без этой мною обоснованной идеальности пространства и времени не могла быть доказана даже самыми ревностными реалистами. При таком положении дела я желал бы во избежание всякого ложного толкования назвать иначе это мое понятие, но полностью изменить его не оказывается возможным. Итак, да будет мне позволено называть его впредь, как выше уже указано, формальным или - еще лучше-критическим идеализмом в отличие от догматического идеализма Беркли и скептического - Картезия.

Далее в рецензии на эту книгу я не нахожу ничего достопримечательного. 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 detail, если бы оно, как и следует, касалось главного вопроса, раскрыло бы, может быть, мое заблуждение, а, может быть, также и степень понимания рецензентом такого рода исследований. Недурно придумана и следующая уловка, чтобы заранее отбить охоту к чтению самой книги у читателей, привыкших составлять себе понятие о книгах только по сообщениям газет: одним духом пересказать одно за другим множество положений, которые вне связи с их доводами и объяснениями (особенно такие совершенно противоположные всякой школьной метафизике положения, как наши) необходимо должны казаться бессмысленными; переполнить таким образом чашу терпения читателей и затем, познакомив меня с глубокомысленным положением, что постоянная видимость есть истина, закончить таким жестким, но отеческим наставлением: к чему эта борьба против общепринятого языка, к чему и откуда идеалистическое различие? Суждение, которое под конец сводит всю суть моей книги (заранее обвиняемой в метафизической ереси) к одному лишь введению новых терминов и которое ясно показывает, что мой некомпетентный судья нисколько меня не понял, да и самого себя как следует не понял .

Между тем рецензент говорит как человек, убежденный в том, что у него важные и превосходные взгляды, но он их еще скрывает; ведь по части метафизики мне за последнее время не известно ничего такого, что могло бы оправдывать подобный тон. Однако он

поступает весьма несправедливо, лишая мир своих открытий; ведь нет никакого сомнения, что со многими дело обстоит так же, как и со мной: при всем прекрасном, что уже с давних пор написано в этой области, они никак, однако, не могли обнаружить, что наука этим продвинулась хоть немного. Оттачивать дефиниции, снабжать хромые доказательства новыми костылями, накладывать на метафизический кафтан новые заплатки или изменять его покрой, - это еще часто случается, но этого никто не требует. Метафизические утверждения всем наскучили; люди хотят знать возможность этой науки, источники, из которых можно было бы выводить достоверность в ней, и верные критерии, чтобы различать диалектическую видимость чистого разума от истины. Рецензент, должно быть, обладает ключом ко всему этому, иначе он не стал бы говорить так высокопарно.

Но я подозреваю, что такая научная потребность, быть может, никогда не приходила ему на ум, иначе он направил бы свое суждение в эту сторону и даже неудачная попытка в столь важном деле внушила бы ему уважение. Если так, то мы опять добрые друзья. Пусть он углубляется сколько угодно в свою метафизику, никто в этом не должен ему мешать; только о том, что лежит вне метафизики, - о ее источнике в разуме - он уже судить не может. А что мое подозрение не лишено основания, я доказываю тем, что он ни единым словом не упоминает о возможности априорного синтетического познания, что составляло подлинную задачу, от решения которой целиком зависит судьба метафизики и к которой всецело сводилась моя "Критика" (так же как и мои "Пролегомены" здесь). Идеализм, на который он наткнулся и на котором он повис, был принят в учение лишь как единственное средство разрешить эту задачу (хотя он находил подтверждение и на других основаниях), и здесь рецензент должен был бы показать одно из двух: либо задача не имеет того значения, какое я ей придаю [в "Критике"] (как, и теперь в "Пролегоменах"), либо ее вообще нельзя разрешить с помощью моего понятия о явлениях, или же она может быть лучше разрешена другим способом; но об этом я не нахожу в рецензии ни слова. Итак, рецензент ничего не понял в моем сочинении, а, может быть, также и в духе и сущности самой метафизики, если только не допустить - что я предпочел бы, -

что рецензентская торопливость, раздраженная трудностью преодоления столь многих препятствий, бросила невыгодную тень на рассматриваемое им сочинение и заслонила от него основное содержание этого сочинения.

Нужно еще очень много для того, чтобы ученая газета, как бы тщательно и удачно ни отбирались ее сотрудники, могла в области метафизики поддерживать свою вообще-то заслуженную репутацию так же, как в других областях. Имеют же другие науки и познания свое мерило. Математика имеет его в самой себе, история и теология - в светских или священных книгах, естествознание и медицина - в математике и опыте, юриспруденция - в сводах законов и даже предметы вкуса - в образцовых произведениях древних. Но для того, что называется метафизикой, нужно еще найти мерило (я попытался определить его и его применение). Что же делать, пока оно еще не найдено, если все же нужно судить о подобного рода сочинениях? Если они догматические, то с ними можно поступать как угодно: здесь никто не будет долго самовластно распоряжаться другим, сейчас же найдется кто-нибудь, кто оплатит ему тем же. Если же они критические, и притом не по отношению к другим сочинениям, а к самому разуму, так что здесь нет уже принятого мерила суждения, его только еще ищут, то, как бы ни были допустимы возражения и порицания, основой здесь должна быть терпимость, так как потребность общая и отсутствие нужного понимания делает неуместным безапелляционное решение судьи.

Но чтобы связать эту свою защиту с интересом философствующей публики, я предлагаю некоторый опыт, имеющий решающее значение для способа, каким все метафизические исследования должны быть обращены на их общую цель. Это то же самое, что делали математики, чтобы в спорах решить вопрос о преимуществе их методов; а именно я призываю моего рецензента доказать по его способу, но, как и подобает, априорными доводами какое-нибудь одно из утверждаемых им истинно метафизических положений, т. б. Синтетических и a priori познаваемых на основе понятий, во всяком случае одно из самых нужных, например основоположение о постоянности субстанции или о необходимом определении событий в мире их причиной. Если он этого не может (молчание же - знак

согласия), то он должен признать, что так как метафизика без аподиктической достоверности таких положений есть ничто, то прежде всего должен быть в критике чистого разума решен вопрос, возможны ли они или невозможны; тем самым он обязан или признать, что основоположения моей "Критики" правильны, или доказать их несостоятельность. Но так как я уже заранее вижу, что при всей беззаботности, с какой он до сих пор полагался на достоверность своих основоположений, он все же, поскольку дело идет о строгой проверке, во всей метафизике не найдет ни одного основоположения, с которым он мог бы смело выступить, то я согласен на самое выгодное для него условие, какое только возможно в спорах: я избавляю его от *onus probandi* и возлагаю оное на себя.

А именно он найдет в этих "Пролегоменах" и в моей "Критике", на стр. 426-461, восемь положений, находящихся попарно в противоречии друг с другом, но каждое из них необходимо относится к метафизике, которая должна или принять его, или опровергнуть (хотя нет среди них ни одного, которое бы в свое время не было принято каким-нибудь философом). Итак, рецензент волен выбрать по желанию одно из этих восьми положений и принять его без доказательства, от которого я его избавляю, но только одно (ибо пустая трата времени для рецензента так же мало полезна как и для меня), и затем пусть он нападет на мое доказательство противного. Если я все же в состоянии отстоять это положение и таким образом показать, что по основоположениям, обязательным для всякой догматической метафизики, можно с одинаковой ясностью доказать обратное тому, что принято им, то не подлежит сомнению, что в метафизике есть какой-то наследственный порок, которого нельзя объяснить, а тем более устранить, если не добраться до места его рождения, т. е. до самого чистого разума; так что моя критика или должна быть принята, или заменена другой, лучшей; следовательно, по меньшей мере ее должно изучить, в чем и заключается теперь единственное мое требование. Если же я не могу отстоять свое доказательство, то на стороне моего противника остается незыблемым одно априорное синтетическое положение, выведенное из догматических основоположений; значит, обвинение,

предъявленное мною обыденной метафизике, было несправедливо, и я прошу признать правильным порицание им моей критики (хотя это далеко еще не обязательное следствие). Но для этого, думается мне, ему нужно было бы оставить свое инкогнито, так как иначе я не вижу, как избежать того, чтобы вместо одной задачи меня не удостаивали или обременяли множеством таковых со стороны анонимных и тем не менее некомпетентных противников.

ПРЕДЛОЖЕНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ КРИТИКИ, МОГУЩЕГО ПРЕДШЕСТВОВАТЬ СУЖДЕНИЮ

Я признателен ученой публике и за то довольно продолжительное молчание, которым она почтила мою "Критику"; ведь это показывает, что оценка откладывается и, следовательно, можно предположить, что в сочинении, отклоняющемся от всех обычных путей и прокладывающем новый путь, в котором не сразу можно разобраться, все же, быть может, заключается нечто такое, что в состоянии вдохнуть новую жизнь в важную, но ныне омертвевшую отрасль человеческих познаний и сделать ее плодотворной; отсюда и осторожность как бы не сломить и не разрушить опрометчивым суждением нежный еще черенок. Только теперь я увидел в "Gothaischegelehrte Zeitung" образчик такого запоздалого, по указанным соображениям, суждения, основательность которого всякий читатель (оставляя без внимания мою подозрительную в этом случае похвалу) сам усмотрит из понятного и верного изложения одного отрывка, касающегося первых принципов моего сочинения.

Итак, ввиду невозможности сразу судить об обширном здании в целом по одному бегло составленному расчету я предлагаю рассмотреть его по частям, начиная с фундамента, пользуясь при этом настоящими пролегоменами как общим наброском, с которым можно по мере надобности сравнивать само сочинение. Если бы это требование было основано только на той воображаемой важности, какую тщеславие обычно придает всякому собственному произведению, оно было бы нескромно и его следовало бы с негодованием отклонить. Но дело в том, что вся спекулятивная философия дошла до такого положения, что вот-вот совсем исчезнет, хотя разум человеческий держится за нее с неистребимой склонностью, которая лишь потому, что беспрестанно бывает

обманутой, старается теперь, хотя и тщетно, превратиться в равнодушие.

В наш мыслящий век нельзя предположить, что не найдется много заслуженных мужей, готовых воспользоваться всяким хорошим поводом потрудиться вместе ради все более просвещающегося разума, если только появится надежда благодаря этому достигнуть цели. Математика, естествознание, законы, искусства, даже мораль и т. д. не заполняют душу целиком; все еще остается в ней место, которое намечено для чистого и спекулятивного разума и незаполненность которого заставляет нас искать в причудливом, или в пустяках, или же в мечтательстве видимость занятия, а в сущности лишь развлечение, чтобы заглушить обременяющий зов разума, требующего в соответствии со своим назначением чего-то такого, что удовлетворяло бы его для него самого, а не занимало бы его ради других целей или в пользу склонностей. Поэтому я не без основания предполагаю, что рассуждение, занимающееся только этой сферой разума, существующего для самого себя, имеет поскольку именно в ней должны сойтись и соединиться в одно целое все другие знания и даже цели, большую привлекательность для всякого, кто только пытался расширить таким образом свои понятия, и, я должен сказать, имеет большую привлекательность, чем всякое другое теоретическое знание, которое вряд ли променяли бы на это.

Но я предлагаю в качестве плана и путеводной нити исследования эти пролегомены, а не самое сочинение потому, что хотя сочинением я еще и теперь вполне доволен, что касается содержания, порядка, метода и той тщательности, с какой я взвешивал и проверял каждое положение, прежде чем привести его (не говоря уже о всем сочинении, мне требовались иногда целые годы, чтобы вполне удовлетвориться каким-нибудь одним положением в отношении его источников), но изложением своим в некоторых разделах учения о началах, например в разделе о дедукции рассудочных понятий или в разделе о паралогизмах чистого разума, я не совсем доволен, так как некоторая пространность мешает здесь ясности; вместо этих разделов можно принять в основу рассмотрения то, что говорится о них здесь в пролегоменах.

Немцы славятся тем, что превосходят другие народы во всем, что требует постоянства и беспрестанного прилежания. Если это мнение основательно, то вот подходящий случай подтвердить его, доводя до конца дело, в успешном исходе которого вряд ли можно сомневаться и в котором одинаково заинтересованы все мыслящие люди, но которое до сих пор не удавалось; и это тем более важно, что наука, о которой идет речь, столь особого рода, что она сразу может быть доведена до полной своей завершенности и до такого устойчивого состояния, что ее уже нельзя будет ни насколько двигать дальше, расширять или даже изменять позднейшими открытиями (если не считать украшение ее кое-где большей ясностью или же дополнительную пользу в разных отношениях),-преимущество, которого никакая другая наука не имеет и иметь не может, так как ни одна не связана с такой совершенно изолированной, от других не зависящей и с ними не смешанной познавательной способностью. Этому моему требованию, кажется мне, как раз благоприятствует настоящий момент, так как теперь в Германии почти не знают, чем бы кроме так называемых полезных наук заняться, чтобы это было не просто игрой, но и делом, благодаря которому достигается постоянная цель.

Придумать способы, какими можно было бы объединить усилия ученых для такой цели, я должен предоставить другим. Но я не намерен требовать от кого бы то ни было, чтобы он следовал лишь моим положениям, и не думаю льстить себя такой надеждой; пусть будут нападки, повторения, ограничения или же подтверждение, дополнение и расширение - лишь бы дело было основательно исследовано, тогда оно неминуемо приведет к созданию научной системы, хотя бы и не моей, как завещания потомкам, за которое они будут иметь основание быть благодарными.

Было бы слишком долго рассказывать, какого рода метафизики можно было бы ожидать вслед за критикой (если основоположения этой критики правильны), так как оттого, что с метафизики снимут фальшивые перья, она вовсе не станет скудной и малой фигурой, а покажет себя в другом отношении богатой и в приличном убранстве; но другого рода значительная польза, вытекающая из такой реформы, сразу бросается в глаза. Уже и обыденная метафизика была

полезна тем, что отыскивала первоначальные понятия рассудка, дабы уяснить их с помощью расчленения и сделать их определенными с помощью дефиниций. Благодаря этому она становилась культурой для разума, куда бы он потом ни обращался; но это и было все то хорошее, что она делала. Ведь эту свою заслугу она снова свела на нет тем, что благоприиятствовала самомнению посредством рискованных утверждений, лжемудрствованию - посредством тонких уловок и благовидных предлогов, поверхностности - легкостью, с какой отделялись небольшим запасом школьной мудрости от труднейших задач,- и эта поверхностность тем соблазнительнее, чем больше она может по выбору пользоваться и научным языком, и популярным изложением, становясь благодаря этому всем для всех, а на деле ничем. Критика же, напротив, наделяет наше суждение мерилom, которым можно с достоверностью различать знание от мнимого знания, а полное применение критики в метафизике создает такой образ мыслей, который распространяет затем свое благотворное влияние и на всякое другое применение разума и первый вселяет истинный философский дух. Но никак нельзя недооценивать и услугу, которую критика оказывает теологии, делая ее независимой от суждения догматической спекуляции и тем самым совершенно ограждая ее от всех нападков со стороны таких противников. В самом деле, обыденная метафизика, хотя и обещала теологии большую помощь, не могла, однако, впоследствии выполнить это обещание и, кроме того, призвав себе в союзники спекулятивную догматику, сделала лишь одно вооружила врагов против себя самой. Мечтательство, которое в просвещенный век может выступить, лишь прячась за какой-нибудь школьной метафизикой, под защитой которой оно осмеливается, так сказать, разумно неистовствовать, изгоняется критической философией из этого своего последнего убежища, и 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.