

В. Е. Семенов

ВТОРОЕ ПРИМЕНЕНИЕ
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ
ЛОГИКИ¹

Рассматриваются структура, функции и действия трансцендентальной логики в «Аналитике основоположений» кантовской «Критики чистого разума». Автор эксплицирует специфику, правила, законы и метод трансцендентальной логики в этой сфере аналитики.

This article considers the functions, structure and actions of transcendental logic in "The Analytic of Principles" of Kant's "Critique of pure reason". The author explicates the specificity, rules, laws and the method of transcendental logic in this sphere of analytic.

Ключевые слова: правила и законы трансцендентальной логики, схема, аксиомы созерцания, антиципации восприятия, аналогии опыта, постулаты эмпирического мышления.

Key words: rules and laws of transcendental logic, schema, the axioms of intuition, anticipations of perception, analogies of experience, postulates of empirical thought.

Размышления о процедуре употребления категорий в отношении предметов чувств вообще приводят И. Канта к выводу о том, что действие фигурного и интеллектуального синтезов есть не что иное, как «первое применение» (*erste Anwendung*) рассудка к предметам возможного для нас созерцания [1, с. 227; В152]. Иначе говоря, вся деятельность мышления на этом этапе, рассмотренная Кантом в «Аналитике понятий», представляет собой первое применение трансцендентальной логики. Следующим этапом активности этой трансцендентальной дисциплины является ее *второе применение* — на этот раз уже к способности суждения. «Аналитику основоположений» — так же, как и «Аналитику понятий», — Кант начинает с определения различий в действиях общей и трансцендентальной логики.

¹ Данная публикация — продолжение статей автора «Что такое трансцендентальная логика» и «Трансцендентальная логика и аналитика понятий» — см.: *Кантовский сборник*. 2010. № 3 (33). С. 7—23; *Кантовский сборник*. 2011. № 1 (35). С. 7—23.

Функции общей и трансцендентальной логики

Поскольку общая логика построена в соответствии с делением высших познавательных способностей (рассудок, способность суждения и разум), постольку она рассматривает в своей аналитике понятия, суждения и умозаключения. Но формальная логика видит в них лишь *формы мышления*, не принимая во внимание ни содержательную сторону знания, ни природу употребляемого в этом случае познания. Исполнение данной функции делает общую логику каноном для разума, «форма которого содержит твердые предписания, и эти предписания можно изучить, только расчлняя действия разума на их моменты» [1, с. 247; A131 / B170]. Этим Кант «не только хочет сказать, что одними формально-логическими средствами нельзя распознать, истинно ли суждение в смысле предметного определения. <...> Кант, скорее, хочет подчеркнуть: формальной логики недостаточно даже для того, чтобы выяснить, является ли суждение "объективным" в том смысле, что есть ли соответствие с каким-нибудь предметом возможного познания, идет ли речь о приемлемом и, соответственно, "трансцендентально истинном" суждении» [12, S. 49–50].

Трансцендентальная логика, в отличие от общей, уделяет значительное внимание содержанию познания, однако не всей его совокупности, а только чистому познанию *a priori*. Аналитика основоположений — как раздел трансцендентальной логики, взятой в качестве логической науки нового типа, — канон для способности суждения и, стало быть, учит последнюю применять к явлениям понятия *a priori*, которые, в свою очередь, содержат условия для правила. Что же это за правила? Какова их трансцендентальная функция и значимость?

Рассудок как таковой устанавливает для многообразного, данного в созерцании, правила синтезирования и, таким образом, создает условия для конституирования предмета познания. Однако эти правила нужно уметь применять. Для этого требуется уже другая познавательная способность — безусловно, родственная рассудку, но обладающая собственными, отличными от рассудка, специфическими функциями. Это и есть *определяющая* способность суждения. В третьей «Критике» специально разъясняется, что определяющая способность суждения «есть способность мыслить особенное как подчиненное всеобщему». Иначе говоря, «если дано всеобщее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное (и в том случае, если она в качестве трансцендентальной способности суждения *a priori* указывает условия, сообразно которым только и можно подводить под это общее), есть *определяющая* способность». В качестве таковой она «под всеобщими трансцендентальными законами, которые дает рассудок, только подводит одно под другое; закон предначертан ей *a priori*, и следовательно, для того чтобы иметь возможность особенное в природе подчинить всеобщему, ей не нужно придумывать закон» [3, с. 99; Введение IV].

Общая логика, подчеркивает философ, в принципе не может содержать никаких предписаний для способности суждения, поскольку отвлекается от *всякого содержания* познания. Она занимается своим делом: аналитически разъясняет исключительно *форму познания* в понятиях, суждениях и умозаключениях. И хотя у формальной логики тоже есть свои правила (законы), которым можно научиться, тем не менее применение даже этих за-

конов нуждается опять же в способности суждения — особом таланте, который требует упражнения, но которому научиться нельзя.

Совершенно по-другому обстоит дело в сфере трансцендентальной логики. Ее «настоящее дело» заключается в том, чтобы «в употреблении чистого рассудка исправлять и предохранять способность суждения при помощи определенных правил» [1, с. 253; A135 / B174]. Трансцендентальная философия (здесь Кант вновь отождествляет ее с логикой нового типа!) в своей критической функции должна осуществить проверку всех суждений и умозаключений, склонных к спекулятивному расширению понятий, и указать на опасность нарушения границ опыта.

Однако это не единственная функция трансцендентальной логики в сфере действия способности суждения. Помимо использования правил, данных в чистых понятиях рассудка, она «может также *a priori* указать на случаи, к которым эти правила должны применяться». В этой — уже не критической, а конститутивной функции — трансцендентальная философия (= трансцендентальная логика) «должна с помощью общих, но достаточных признаков указать также условия, при которых предметы могут быть даны в соответствии с этими понятиями, так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания, т. е. были бы только логическими формами, а не чистыми понятиями рассудка» [1, с. 253; A135–136 / B174–175].

Трансцендентальная функция схематизма

Трансцендентальная логика в домене способности суждения предстает в ипостасях многосторонней синтетической деятельности рассудка и способности суждения, конституирующих предмет, и в виде совокупности правил и принципов, по которым создается опыт.

Поскольку между двумя «стволами» нашего познания существует определенный разрыв, Канту приходится объяснять, каким же, собственно, образом соединяются чувственные созерцания и чистые априорные понятия, столь различные по своей природе. Такое объяснение философ выстраивает при помощи демонстрации особой процедуры трансцендентальной логики рассудка и способности суждения. Это ментальное действие называется трансцендентальной схемой.

Схема представляет собой нечто *третье*, *medium*, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями. Она одновременно и чувственна, поскольку содержится во всяком эмпирическом представлении и является не чем иным, как трансцендентальным временным определением, связывающим многообразное в созерцании, и интеллектуальна, так как порождается способностью воображения, носит всеобщий, а не единичный характер и опирается на правило *a priori*. Кант сетует в конце 1797 г., что понятие это достаточно сложно, ибо само трансцендентальное временное определение «есть уже продукт апперцепции в отношении к форме созерцания и, таким образом, само также вызывает вопрос о том, как возможно применение категории к форме созерцания, когда категории и форма созерцания гетерогенны». И добавляет: «Вообще схематизм один из труднейших пунктов. <...> Я считаю эту главу одной из самых важных» [6, с. 316; R 6359].

В письме И.Г. Тиффрунку от 11 декабря 1797 г. Кант пробует разъяснить сущность и механизм действия схемы, используя для этих целей понятие «*соединённое*». Это понятие не является какой-то особой категорией, но «содержится во всех категориях (в качестве синтетического единства апперцепции)».

Чтобы мыслить какой-нибудь предмет как нечто соединенное, необходимо уже иметь понятие или сознание соединения как функции, лежащей в основе всех категорий. Это достигается «с помощью схематизма способности суждения, в силу которой, с одной стороны, *соединение* сознательно связывается с внутренним чувством в соответствии с представлением о времени, но вместе с тем, с другой стороны, и с многообразным содержанием, данным в созерцании» [5, с. 576–577]. Таким образом, в трансцендентальном подведении происходит следующее: эмпирическое понятие подводится под категорию посредством промежуточного понятия, т.е. понятия, соединенного из представлений внутреннего чувства субъекта, поскольку эти представления в соответствии с условиями времени *a priori* по общему правилу представляют нечто соединенное. Это соединенное, «будучи гомогенным с понятием соединенного вообще (а такова каждая категория), тем самым под названием *схемы* делает возможным подведение явлений под рассудочные понятия в соответствии с их синтетическим единством (соединением)» [5, с. 579].

Трансцендентальная схема есть «модификация нашей чувственности», рассудочное действие по объединению сугубо эмпирического и даже сенсуалистического с интеллектуальным, «формальное и чистое условие чувственности» — и в этом отношении напоминает нам пространство и время как формы и условия чувственности. Однако, как справедливо указывает Генри Эллисон, «в качестве условий эмпирического определения времени они [схемы], конечно, суть условия в другом смысле, нежели пространство и время. Последние представляют собою общие формы, или условия, чувственности, то есть условия, через которые и относительно которых данные эмпирического созерцания даются сознанию, в то время как трансцендентальные определения времени — специфические временные условия действительных эмпирических созерцаний» [8, р. 185].

Схема не является образом предмета, но выступает в виде особого рода мышления. Кант говорит, что такое мышление есть скорее «представление о методе, каким представляют в одном образе множество (например, тысячу) сообразно некоторому понятию», или «представление о всеобщем способе, каким способность воображения доставляет понятию его образ»² [1, с. 259; A140 / B179–180]. Сказав это, Кант сразу же удрученно замечает, что «этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [1, с. 259; A141 / B180–181].

В стремлении хоть как-то прояснить сущность загадочного феномена Кант демонстрирует схемы категорий. Так, схемой *величины* (в качестве понятия рассудка) является *число* как представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице. Кант утверждает в набросках 1790–1798 гг., что «число мы можем представить только при помощи последовательного перечисления во времени и последующего объединения этого множества в единстве числа». При этом такое множество может только «схватываться», а не просто мыслиться [6, с. 288; R 6314]. В процессе этого синтеза многообразного сознание производит само время в аппрегензии созерцания.

² В конце 1797 г. Кант все еще продолжает размышлять о схематизме и приводит пример его действия: «N. В. То, что время выражается прямой (которая, однако, пространство), а пространство — временем (в часе ходьбы), есть схематизм рассудочных понятий. *Сочетание*». — См. [6, с. 317; R 6359].

К этой кантовской дескрипции синтеза предикабилии «величина» хотелось бы добавить, что время производится как *постепенно нарастающее время* — вплоть до определенной величины. — Поскольку сознание обладает степенью, то при синтезировании *величины* мы движемся от первоначального и смутного ощущения неопределенного времени, от «темных представлений» (*die dunklen Vorstellungen*) до ясного сознания определенной величины (количества) времени. Такое время конституируется в соответствии с аксиомами созерцания, согласно которым все созерцания (в том числе и время) — экстенсивные (*постепенно нарастающие*) величины.

Становится ясно, что все схемы «суть не что иное, как *определения времени a priori*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду, к содержанию времени, к порядку времени и, наконец, к совокупности времени*» [1, с. 265; A145 / B184—185]. Стало быть, «схематизм рассудка через трансцендентальный синтез способности воображения сводится лишь к единству во внутреннем чувстве всего многообразного, [имеющегося] в созерцании, и, таким образом, он косвенно сводится к единству апперцепции как функции, соответствующей внутреннему чувству (восприимчивости)». В таком случае «схема есть, собственно, лишь феномен, или чувственное понятие (*sinnliche Begriff*) предмета, находящееся в соответствии с категорией» [1, с. 265; A145—146 / B185—186]. Необходимо также учитывать, что схемы категорий и понятий используются лишь в эмпирическом применении рассудка, т.е. в отношении к опыту.

Трансцендентальная логика всех основоположений

Трансцендентальные принципы употребления рассудка, или основоположения *a priori* (= принципы трансцендентальной логики), подчеркивает Кант, называются так не только потому, что содержат в себе основания для всех других суждений опыта, но еще и потому, что сами они не имеют своего основания в высших и более общих процессах познания. Доказательство основоположений нельзя вести *объективным* путем, ибо оно лежит скорее в основе всякого познания своего объекта, но вполне возможно опереться на субъективные источники познания предмета вообще [1, с. 269; A148—149 / B188]. Иначе говоря, доказательная сила основоположений находится не в предметах вообще, а в головах — в структуре познавательных способностей трансцендентального субъекта.

Возможность синтетических суждений *a priori* не может дедуцироваться *общей* логикой, ибо она занимается только аналитическими суждениями. Но задача обоснования возможности синтетических суждений *a priori*, а также демонстрация условий и объема их значимости находится на первом месте у *трансцендентальной* логики и даже составляет «*единственный ее предмет*», ибо, выполнив эту задачу, трансцендентальная логика «*может полностью достигнуть своей цели, а именно определить объем и границы чистого рассудка*» (курсив мой. — В.С.) [1, с. 275; A154 / B193]. Итак, предмет трансцендентальной логики определен ясно и недвусмысленно. Следует, правда, отметить, что таковым предмет оказывается только в «Трансцендентальной аналитике». В «Трансцендентальной диалектике» же к названному предмету добавляется еще задача вскрывать *естественную* и неизбежную *видимость (иллюзию)* трансцендентных суждений.

Совокупность времени, способности воображения и единства апперцепции как трех оснований *a priori*, а также заданности предмета в пространстве

составляют условия возможности опыта. Именно *возможность опыта* дает объективную реальность познанию *a priori* и, таким образом, является тем самым *третьим*, без которого невозможны синтетические суждения *a priori*. Исходя из этого трансцендентальная логика (в качестве трансцендентального исследования, или метода) формулирует «высший принцип всех синтетических суждений»: всякий предмет детерминирован необходимыми условиями синтетического единства в возможном опыте многообразного в созерцании. Отсюда следует трансцендентально-логический закон: синтетические суждения *a priori* возможны, «если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*» [1, с. 279; A158 / B197].

Установив общий закон для всех синтетических суждений, трансцендентальная логика продвигается в дальнейшем по пути *спецификации* этого важнейшего принципа: следует выявить и те основоположения, в соответствии с которыми всё, что только может являться нам как предмет, необходимо подчинялось правилам, потому что без правил никогда не могло бы осуществиться познание. В такой ситуации основоположения нужно понимать как «всеобщие законы природы, которые могут быть познаны *a priori*», поскольку в своей совокупности в качестве «физиологической системы», или «системы природы», они предшествуют «всякому эмпирическому познанию природы» и, стало быть, дают ответ на вопрос «Как возможно чистое естествознание?» [4, с. 64; § 23].

Таблица основоположений строится Кантом на основе таблицы категорий, поскольку сами основоположения суть не что иное, как «правила объективного употребления категорий». Аксиомы *созерцания* и *антиципации восприятия* соответствуют категориям *количества* и *качества*, относятся только к созерцаниям и поэтому обладают *созерцательной* достоверностью. Они являются *математическими*, т.е. носят безусловно необходимый (аподиктический) и *конститутивный* характер. Вторая пара — аналогии *опыта* и постулаты *эмпирического мышления* вообще — находят основание в категориях *отношения* и *модальности*, относится к *бытию* явлений вообще и в силу этого имеет только *дискурсивную* достоверность. Аналогии и постулаты суть *динамические* принципы, т.е. им также присущ характер необходимости *a priori*, но лишь при условии эмпирического мышления в опыте, а следовательно, только опосредствованно и косвенно. Это означает, что они выступают *регулятивными* основоположениями. Все четыре высших принципа опыта «вполне достоверны» и представляют собой *правила* трансцендентальной логики рассудка в отношении эмпирического употребления категорий.

Трансцендентально-логическая сущность аксиом созерцания

Согласно этому принципу все созерцания суть экстенсивные величины. Какой заложен здесь смысл, и в чем состоит его трансцендентальный характер?

Все явления предстают только в созерцании и только в априорной форме пространства и времени. Поэтому они улавливаются аппергензией (входят в эмпирическое сознание) не иначе как посредством синтеза многообразного, который создает представление об определенном пространстве или

времени, т.е. путем сложения однородного и осознания синтетического единства этого многообразного (однородного). Но осознание в синтезе многообразного однородного как явления возможно только посредством синтетического единства, которое как раз и выражает *единство сложения* этого многообразного однородного в понятии *величины*. Иначе говоря, все явления суть *экстенсивные величины*, поскольку наше представление об этих явлениях как *целом* становится возможным только благодаря представлению об их *частях*. Явления в синтезе (сознании) *как бы* постепенно нарастают, ибо мы не можем мыслить в пространстве линию, не проводя ее мысленно, т.е. не производя *последовательно* все ее *части*. Точно так же конституируется время: мы непременно мыслим *последовательный* переход от одного мгновения к другому до тех пор, пока из этих *частей* не сложится определенная величина времени. Стало быть, явления в аппрегензии созерцаются как *агрегаты*.

Такое конституирование предметов в опыте становится возможным лишь потому, что в нашем рассудке есть чистое априорное понятие *величины*. Вовсе не предметам присуща величина, которая возникает *в синтезе*, а самому рассудку, который конструирует опыт, в том числе с помощью собственной предикабилии *величина*. Именно понятие *экстенсивная величина*, принадлежащее трансцендентальной логике рассудка, конституирует в созерцании и опыте самые разнообразные величины. Поэтому, утверждает Эрнст Кассирер, «величина не есть основное онтологическое определение, которое мы можем рецептивно отделить от предметов посредством сравнения и абстракции, не есть она и простое ощущение, которое нам дано, как ощущение цвета или краски» [7, с. 160]. Тогда совершенно очевидно, что «величина есть орудие самого мышления: чистое средство познания, посредством которого мы строим для себя "природу" как общий закономерный порядок явлений» [7, с. 160–161]. Иначе говоря, *величина* есть не что иное, как понятие, или правило, трансцендентальной логики, с помощью которого конституируются предметы в одном из своих аспектов путем рассудочного подведения неопределенных представлений под трансцендентальные условия геометрической и арифметической величины.

Трансцендентальный смысл антиципаций восприятия

В первом издании «Критики» Кант формулирует принцип антиципации восприятия: «Во всех явлениях ощущения и то реальное, что в предмете соответствует ощущению (*realitas phenomenum*), имеет *интенсивную величину*, т.е. степень» (2, с. 229; A166).

Это основоположение — один из важнейших принципов трансцендентальной логики, причем не только в отношении подведения многообразного под чистое понятие рассудка и применения априорных понятий к опыту, но и для понимания сущности и природы сознания в трансцендентальной философии, а также для прояснения «взаимоотношений» между конститутивным сознанием и бытием самим по себе.

Восприятие, утверждает Кант, есть эмпирическое сознание, т.е. такое сознание, в котором одновременно присутствует ощущение. Следовательно, явления как предметы восприятия не есть чистые (по форме) созерцания — подобно пространству и времени. Отсюда ясно, что помимо созерцания явления содержат в себе материал какого-то объекта вообще. Этот материал как раз и представляет собой *реальное* в ощущении, то реальное (как чисто субъективное

представление), которое дает нам лишь сознание того, что трансцендентальный субъект подвергается аффицированию. Однако на пути от эмпирического сознания к чистому возможно постепенное изменение, поскольку относящееся к эмпирическому субъекту *реальное* совершенно исчезает и остается чисто формальное сознание *a priori* многообразного в пространстве и времени. Следовательно, возможен синтез конституирования *величины ощущения* — от его начала (чистого созерцания = 0) и вплоть до любой определенной величины.

Далее Кант описывает, по существу, процесс возникновения мышления. — Поскольку ощущение само по себе вовсе не является объективным представлением и не содержит в себе созерцания пространства и времени, то оно не обладает экстенсивной величиной. Тем не менее ощущение включает в себя некоторую величину, возникающую благодаря аппрегензии, в которой эмпирическое сознание может возрасти от нуля до данной меры аппрегензии. Такую величину следует назвать *интенсивной* [1, с. 291 — 293; В207 — 208]. Стало быть, мышление начинается с бесконечно малой интенсивной величины ощущения и развивается далее до любых пределов (если мышление, конечно, имеет пределы). Но это вовсе не означает, что сознание зависит или порождается ощущением. Сознание еще до аффицирования *уже готово* к трансцендентальному действию, ибо обладает собственной априорной познавательной структурой.

Вполне естественно, что нечто познаваемое *a priori* в ощущениях не может быть материей опыта и, значит, не может зависеть от аффицирующего чувственность трансцендентального объекта, но должно принадлежать исключительно самой способности ощущать, данной человеку до всякого конкретного опыта. Как нам уже известно, то содержание в эмпирическом созерцании, что соответствует ощущению, есть реальность. Отсутствие какого-либо ощущения есть его отрицание = 0. Всякое ощущение способно ослабевать и убывать до полного *ничто*, но также может и возрастать. Значит, между реальностью в явлении и ее отрицанием существует множество степеней. Отсюда следует, что всякая реальность в явлении имеет интенсивную величину, или степень, которая может быть уменьшена или увеличена. Всякий цвет, например, может иметь различные степени; и то же самое можно сказать о теплоте, яркости, моменте тяжести, звуке и далее до бесконечности. Это свойство величин, благодаря которому ни одна их часть не является наименьшей (наибольшей), именуется *непрерывностью*. Тогда подобные величины можно также назвать *текущими*, ибо конституирующий их синтез продуктивной способности воображения есть не что иное, как движение вперед по времени.

Стало быть, утверждает Петер Рос, «в трансцендентальной философии мы можем предвосхищать, что каждое данное восприятие может улучшаться, и эта способность улучшаться (*Verbesserbarkeit*) уходит в бесконечность. Но мы, однако, не можем распространять эту антиципацию на предвосхищение свойств реального мира, на предвосхищение всей непрерывной градации интенсивности. И поэтому данные антиципации сами по себе ничего не говорят о возможных природных свойствах (вовсе ничего не утверждается об организации деятельности чувств как возможных природных свойствах), но они могут иметь значение в качестве априорных утверждений. Это больше не был бы трансцендентальный идеализм (а, пожалуй, эмпирический), если бы объясняли непрерывность "момента тяжести" и т. п. из свойств нашей чувственной организации» [11, S. 204].

Таким образом, мы видим, что ощущение в определенном смысле «руководится» собственной трансцендентальной логикой рассудка. Ибо толь-

ко от рассудка (в данном случае) получает ощущение свою «легитимацию», так как он обладает способностью сравнения представлений и включает в себя априорное понятие *степень* (интенсивная величина), а следовательно, может уловить в аппрегензии нечто такое, что обладает какой угодно степенью, даже бесконечно малой.

Функциональные и синтетические требования аналогий опыта

Аналогии опыта как динамические регулятивные принципы рассудка и способности суждения имеют характер необходимости *a priori* и требуют установления в эмпирическом опыте тотальных *функциональных* отношений между всеми элементами синтеза восприятия и объединения их в синтетическое единство. Пожалуй, именно здесь кантовские трансцендентальные принципы *функционализма* и *синтетического единства* раскрываются с наибольшей полнотой. Рассматривая аналогии опыта, Э. Кассирер вполне справедливо отмечает, что «если единственный предмет берется только в своей обособленности, то этим он еще не выражает подлинное понятие «природы», ибо система природы стремится быть системой *законов* и направляет поэтому свое внимание не на изолированный объект как таковой, а на всю связь явлений и на форму их взаимозависимости, в которой они пребывают по отношению друг к другу» [7, с. 165].

Совокупное основоположение всех трех аналогий гласит: «*опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий*» [1, с. 305; B218]. В самом деле, опыт есть эмпирическое познание, определяющее трансцендентальный объект посредством восприятий. Только в опыте — посредством сознания — многообразное восприятие приобретает синтетическое единство. Аппрегензия не включает в себя необходимость связанного бытия собираемых ею разрозненных явлений и, стало быть, не дает объективного определения времени. В таком случае определение существования объектов во времени — дело трансцендентальной синтетической логики рассудка. Последний с помощью априорных понятий устанавливает связь многообразного. Поскольку же понятия всегда заключают в себе необходимость (ибо без их участия и правил мышление невозможно), то и опыт становится возможным только через посредство представления о необходимой связи восприятий во времени.

Коль скоро существуют три модуса нашей внутренней интуиции (времени) — *постоянность, последовательность и одновременность*, — то всякому опыту должны предшествовать и делать его возможным три правила всех временных отношений явлений, согласно которым можно определить бытие каждого явления относительно единства всего времени и отношения всех явлений друг к другу. При этом специфика основоположений состоит в том, что они рассматривают не явления и не их синтез, а только *бытие* явлений и *отношение* их друг к другу.

Первая аналогия исходит из *постоянности* как модуса времени и гласит: «*при всякой смене явлений субстанция пребывает постоянной, и количественное единство ее в природе не увеличивается и не уменьшается*» [1, с. 311; B224]. Данное правило трансцендентальной логики рассудка позволяет воспринимать изменения или одновременность в явлениях, ибо чтобы установить факты такого изменения или следования предметов, необходимо иметь в опыте основание в чем-то устойчивом и неизменном.

Поскольку все явления пребывают во времени, то исключительно в нем как субстрате могут быть представлены и бытие одновременности, и последовательность явлений. Однако время (как форма созерцания) не меня-

ется и не может быть воспринято само по себе, вне отношения с явлениями. Значит, в предметах восприятия должен быть субстрат, представляющий время вообще. Таким субстратом реального выступает *субстанция*, в которой все, что относится к бытию, можно мыслить только как определение. Отсюда следует, что субстанция (постоянное) есть субстрат эмпирического представления самого времени, и в этом случае только субстанция делает возможным всякое определение времени. Таким образом, «постоянность вообще» (*Beharrlichkeit überhaupt*) выражает время как устойчивый коррелят всякого бытия явлений, всякого изменения и всякого следования одного за другим. Это означает, что во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т.е. *субстанция*, а все, что меняется, относится лишь к определенной форме существования этой субстанции и поэтому называется *акциденцией*³.

Априорные категории трансцендентальной логики рассудка *субстанции* и *акциденции* позволяют правильно осмыслить и понятие *изменения*. Тогда можно сделать «парадоксальное», как выражается Кант, заключение: «только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только смене, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают» [1, с. 319; A187 / B230–231]. Такого вывода нельзя достичь эмпирическим путем, и он недоступен одному только опытному мышлению; его может сделать лишь трансцендентальная логика, выступающая в данном случае в ипостаси трансцендентального исследования опыта.

Вторая аналогия представляет собой основоположение о временной *последовательности* по закону каузальности. Предметом этого регулятивного принципа становится тот самый эпистемологический вопрос, который когда-то поставил Д. Юм, чем, собственно, и «разбудил» Канта от «догматического сна». Кант не мог согласиться с тем, что понятие причинности является эмпирическим и получаемым из опыта. Юмовская инспирация (в том числе и она) побудила Канта обратиться к «трансцендентальному исследованию» источников, происхождения, объема, случаев и области применения чистых априорных понятий и возможности синтетических суждений *a priori*, ибо такое исследование, в конечном счете, пролиvalo свет на условия существования человеческой *свободы*.

В первом издании формулировка второй аналогии имеет более «наглядный» характер и называется «основоположением о возникновении»: «Все, что *происходит* (*начинает быть*), имеет своей предпосылкой нечто, за чем оно следует *согласно правилу*» [2, с. 255; A189]. Соответственно это же правило в В-издании приобретает более «классический» и теоретический вид: «*Все изменения происходят по закону связи причины и действия*» [1, с. 321; B232].

В восприятии явления следуют друг за другом. Значит, мы связываем восприятие во времени; и это дело — не одних только чувств, но, главным образом, синтетической способности воображения, определяющей внутреннее чувство согласно временным отношениям. Стало быть, в сознании связывается то, что воображение полагает одно явление раньше, другое — позднее. Тем не менее такое полагание не включает в себя определение *объективного отношения* следующих друг за другом явлений. Очевидно, полагает Г. Эллсон, что если бы мы в сознании «имели неопределенную субъективную последовательность, мы были бы не в состоянии представить любую временную последовательность вообще (и "объективную", и "субъективную"). Проблема, следовательно, состоит в том, чтобы объяснить, как

³ Лат. *accidentia* — случай, случайность.

сознание времени, и с ним сознание объективной последовательности, является возможным. Это, в терминах Канта, должно обеспечить "формальные условия эмпирической истины"» [8, р. 218–219].

Для того чтобы это отношение мыслилось как определенное, в мышление должна быть привнесена *необходимость*: одно явление с *необходимостью* вызывает другое. Однако понятие, содержащее в себе необходимость синтетического единства, может быть только чистым априорным понятием трансцендентальной логики рассудка, которое никак не заключено в восприятии. В данном случае это — понятие *отношения причины и действия*, из которых первое явление определяет во времени второе как *следствие*, а не как произвольный результат действия воображения. Отсюда ясно, что эмпирическое познание явлений (опыт) «возможно только благодаря тому, что мы подчиняем последовательность явлений, стало быть всякое изменение, закону каузальности; таким образом, сами явления как предметы опыта возможны только согласно этому же закону» [1, с. 323; B234].

Норман Кемп Смит указывает, что Кант не пытается «объяснить природу и возможность причинной связи, т.е. показать, как одно событие, причина, способна породить нечто другое и отличное от себя — действие». Кроме того, принцип причинности, «включенный во всякое сознание времени, является всецело общим принципом того, что каждое событие должно иметь *некоторую* причину в том, что непосредственно предшествует ему. Какой может быть причина в каждом конкретном случае — это устанавливается опытным путем» [9, р. 364].

Кант, таким образом, продемонстрировал трансцендентальное понимание проблемы, актуализированной Юмом, и доказал, что «не регулярность в следовании наших ощущений и представлений друг за другом создает понятие причинности, а что, наоборот, это понятие, что идея и требование правила, которое мы применяем к восприятиям, только и позволяет нам вычленив из их всегда одинаково текущего ряда определенные "образования", определенные фактически необходимые связи и давать таким образом "предмет" нашему представлению» [7, с. 168]. Отсюда Кант делает вывод, относящийся ко всей второй аналогии: «Следовательно, как время содержит в себе чувственное условие *a priori*, делающее возможным непрерывное продвижение от существующего к последующему, точно так же и рассудок посредством единства апперцепции есть условие *a priori* для возможности непрерывного определения всех мест для явлений во времени через ряд причин и действий, причем первые неизбежно влекут за собой существование вторых и тем самым делают эмпирическое познание временных отношений применимым ко всякому времени (вообще), стало быть, объективно значимым» [1, с. 347; A210–211 / B256].

Третья аналогия опыта является основоположением о бытии *одновременности* согласно закону взаимодействия, или общения. Ее формулировка гласит: «Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременные, находятся во всепроникающем взаимодействии» [1, с. 349; B256].

Вещи для нас одновременны, если восприятие одной из них может чередоваться с восприятием другой: например, мы можем поочередно воспринимать то луну, то землю. Но синтез способности воображения при аппергензии может только показать, что каждое из восприятий существует в субъекте в то время, когда другое отсутствует. Иначе говоря, синтез не способен представить эти объекты одновременно. Значит, для того чтобы утверждать, что чередование восприятий имеет свою основу в объекте, и тем

самым представлять одновременное существование вещей как объективное, необходимо чистое априорное понятие рассудка о чередовании определений этих одновременно существующих вне друг друга объектов. В таком случае «отношение между субстанциями, когда одна из них заключает в себе определения, основание которых содержится в другой, есть отношение влияния; а если это отношение таково, что основание определений одного находится в другом и наоборот, то это есть отношение общения (*Gemeinschaft*), или взаимодействия (*Wechselwirkung*). Следовательно, бытие одновременности [применительно к] субстанциям в пространстве можно познать в опыте не иначе как принимая в качестве предпосылки взаимодействие между ними; значит, взаимодействие есть также условие возможности самих вещей как предметов опыта» [1, с. 349; B257 – 258].

В *сипонисе* всех трех аналогий опыта Кант акцентирует наше внимание на том, что они суть не что иное, как принципы определения бытия явлений во времени согласно всем трем модусам. Первая аналогия определяет бытие по отношению к самому времени как величине (продолжительности); вторая – ко времени как ряду (последовательности); третья – ко времени как совокупности всякого бытия (одновременности). Таким образом, место всякого явления во времени определяется правилом трансцендентальной логики рассудка; и лишь благодаря этому чистому априорному понятию бытие явлений может обрести функциональное и синтетическое единство сообразно с временными отношениями. Стало быть, место явлений определяется *a priori* и имеет силу для всего и для любого времени.

Напоследок Кант делает несколько замечаний относительно того способа доказательства, который использовался им для установления этих «трансцендентальных законов природы» (анalogий). Обосновать данные законы было бы невозможно средствами формальной логики, т.е. «исходя из понятий», «догматически», ибо с помощью одних только понятий нельзя перейти от предмета и его бытия к бытию другого предмета. Здесь необходим совершенно иной метод (Канту нужно было бы сказать: «трансцендентальный»). Этот новый – трансцендентальный – метод (или трансцендентальная логика в ипостаси трансцендентального исследования) должен изучить априорные формы рассудка, а также содержание и форму опыта и тем самым убедительно показать, что все наши представления о предметах получают объективную реальность только в процессе актуализации всех рассудочных *условий* возможности опыта.

Модальная ориентация постулатов эмпирического мышления

Постулаты эмпирического мышления, базирующиеся на категориях модальности, лишь указывают на модус предметов опыта в познании, не расширяя при этом понятий, к которым они прилагаются как предикаты. Иначе говоря, основоположения о модальности содержат разъяснение предикаментов *возможность, действительность, необходимость* в их эмпирическом употреблении.

Постулат возможности вещей утверждает: «То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцания и понятия), *возможно*» [1, с. 359; A218 / B265]. В связи с этим основоположением Э. Кассирер указывает на различие в понимании категории «возможность» формальной логикой и трансцендентальной: «"Возможным" в смысле "общей логики" называлось бы каждое содержание, в котором не заключались бы контрдикторно противоположные признаки, а следовательно, отсутство-

вало бы внутреннее противоречие. Однако по имеющемуся у нас здесь критерию уверенного отрицания этого еще далеко не достаточно. Ибо и не обладая таким формальным недостатком, определенное содержание может быть для нас совершенно пустым, так что посредством него не будет однозначно определен ни один объект познания» [7, с. 172].

Трансцендентально-логический постулат возможности требует, чтобы понятие вещей согласовывалось не только с формально-логическим запретом противоречия в определении предмета, но и с формальными (трансцендентальными) условиями опыта вообще. Поскольку же объективная форма опыта как такового содержит в себе *весь* синтез, необходимый для познания объектов, постольку *возможность* вещей, основанная на априорных понятиях, никогда не вытекает из одних только понятий *a priori* самих по себе, взятых обособленно и в догматическом употреблении, но всегда фундируется *всеми* условиями объектов опыта. Это условие полностью выполняется в том случае, если мы осознаем, что *чистый* синтез пространства как формальное условие *a priori* внешнего опыта и как формирующий синтез, посредством которого мы строим в воображении, допустим, треугольник, *полностью совпадает* с тем *эмпирическим* синтезом, который мы осуществляем в аппрегензии явления, чтобы получить отсюда эмпирическое понятие такой же трехсторонней фигуры [1, с. 365; A224 / B271].

Постулат действительности гласит: «То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*» [1, с. 359; A218 / B266]. Это означает, что суждение о действительности вещей требует *восприятия*, т.е. *осознанного ощущения* — либо непосредственного, либо опосредованного аналогиями опыта, которые объясняют все реальные связи в опыте вообще. В одном лишь понятии нельзя найти признаков наличного бытия вещи. Даже самое полное и всестороннее понятие, дающее возможность *мыслить* вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее не имеет никакого отношения к *реальному бытию*. Таким образом, «наше познание бытия вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат согласно эмпирическим законам. Если мы не начинаем с опыта или не продвигаемся вперед по законам эмпирической связи явлений, то напрасным оказывается наше желание угадать или исследовать бытие какой бы то ни было вещи» [1, с. 367; A226 / B273—274]. Постулат действительности как регулятивное правило трансцендентальной логики ясно и однозначно устанавливает всеобщее условие, при котором вещи как предметы опыта только и обретают свою действительность.

Постулат необходимости констатирует: «То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*» [1, с. 359; A218 / B266]. Речь здесь идет о *материальной*, а не одной только формальной и логической необходимости связи понятий. Поэтому данная тема недоступна для общей логики и может разрабатываться лишь средствами и методом трансцендентальной.

Существование предметов чувств нельзя познать совершенно *a priori*, но можно познать лишь *сравнительно априорно*, т.е. релятивистски, в отношении к уже данному бытию. В этом случае мы познаем только то существование, которое включено в контекст опыта, к которому — как часть — принадлежит данное восприятие. Таким образом, *необходимость* существования невозможно познать из одних лишь понятий, ибо она постигается только из связи с тем, что воспринимается, по общим законам опыта. Такой вывод обусловлен тем, что не существует никакого другого бытия, которое

могло бы быть познано как необходимое при условии других данных явлений, кроме бытия действий, вытекающих из данных причин по законам каузальности. Отсюда ясно, что мы можем познать не необходимость бытия самих вещей (субстанций), а только необходимость бытия *состояний* вещей, и то на основании других состояний, данных в восприятии, по эмпирическим законам *каузальности*. Стало быть, мы познаем не абсолютную, а *гипотетическую* необходимость. Тогда ее критерий заключается только в законе возможного опыта: все происходящее *a priori* определено своей причиной в явлении [1, с. 375; A227 / B279–280]. И этот закон, как и предыдущие основоположения, относится к трансцендентальной логике рассудка.

Следовательно, делает вывод Кант, необходимость касается только отношений между явлениями по динамическим законам каузальности и вытекающей отсюда возможности заключать *a priori* от какого-нибудь данного бытия (причины) к другому бытию (действию). Все, что происходит, гипотетически необходимо — таково основоположение, подчиняющее изменения в мире закону необходимого бытия, т.е. правилу, без которого природа вовсе не могла бы наличествовать в опыте [1, с. 375; A228 / B280]. В связи с новым кантовским обоснованием каузальности Артур Мельник полагает, что оно детерминировано тем, что «нематериальная гипотетическая форма самого суждения не является той формой, которая неразрывно связана с идеей существа, которое судит». Именно этот факт «должен быть приписан Канту в качестве мотива того, чтобы предложить в Аналогиях новый принцип для доказательства причинности (в терминах определения времени). Субъект, который судит о том, что дано во времени, должен быть в состоянии определить временное местоположение того, о чем он судит. Поэтому он должен использовать понятие причинности, и *следовательно, одна из его форм суждения должна быть нематериально-гипотетической* (так как только суждение в этой форме может иметь и применять понятие причинности)» [10, р. 53].

Закончив доказательство постулатов эмпирического мышления, Кант делает общее замечание ко всей системе основоположений, которое отсутствует в А-издании. Во всей совокупности основоположений он выделяет две принципиальные характеристики, относящиеся и к системе правил, и к трансцендентальной логике, которой эти правила принадлежат.

Во-первых, «в высшей степени примечательно, что соответственно одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможности какой-нибудь вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием, чтобы по нему выяснить объективную реальность чистого понятия рассудка» [1, с. 383; B288]. Эта кантовская ремарка, помимо своего прямого смысла, важна еще и тем, что здесь Кант отчетливо и недвусмысленно указывает на то, что дедукция чистых понятий рассудка *a priori* (каким образом субъективные формы рассудка получают объективную значимость?) не ограничивается одной лишь аналитикой понятий, но в полной мере распространяется и на аналитику основоположений.

Вместе с тем это замечание Канта как нельзя лучше подчеркивает отличие трансцендентальной логики от формальной и тем самым указывает на специфическую особенность первой. — Новая логика Канта не довольствуется одной лишь формой понятий и суждений, но смело погружается в опыт и исследует там не только формы рассудка, но и содержательный аспект эмпирического познания, а именно функциональные отношения всех формальных и материальных элементов опыта и те условия, которые приводят эти составные части к синтетическому единству.

Во-вторых, «еще более примечательно то, что мы, дабы понять возможность вещи согласно категориям и, следовательно, доказать *объективную реальность* категорий, нуждаемся не просто в созерцаниях, а именно во *внешних созерцаниях*» [1, с. 387; В291]. Если мы возьмем одни только понятия *отношения*, то обнаружим следующее: для того чтобы понятию *субстанции* придать нечто *постоянное* в созерцании, понятию *каузальности* — *изменение*, а понятию *общение* — *взаимодействие субстанций*, — везде требуется созерцание *в пространстве*. Более того, чтобы мы могли представлять время как форму внутреннего созерцания, необходимо образно (т.е. фигурно) *выстраивать* время как некоторую *линию в пространстве*.

Второе замечание однозначно отдает приоритет пространству перед временем: внутреннее чувство зависит от внешнего и возможно само по себе благодаря только внешнему. Отсюда следует, что наше сознание, трансцендентальный субъект и трансцендентальная субъективность сама по себе не могут быть актуализированы и никак себя не проявляют в отсутствие внешнего чувства, или пространства.

Оба замечания Канта, появившиеся только во втором издании, направлены, прежде всего, против неправомерных отождествлений некомпетентными «рецензентами» кантовской трансцендентальной философии с «догматическим идеализмом» Дж. Беркли. Однако и помимо этой цели ремарки обладают самостоятельной трансцендентальной значимостью.

Список литературы

1. *Кант И.* Критика чистого разума (В, 1787 г.) // *И. Кант. Сочинения на русском и немецком языках.* Т. 2 (1). М., 2006.
2. *Кант И.* Критика чистого разума (А, 1781 г.) // Там же. Т. 2 (2).
3. *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. Т. 4. М., 2001.
4. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // *И. Кант. Сочинения: в 8 т.* Т. 4. М., 1994.
5. *Кант И.* Письмо И.Г. Тифтунку [11 декабря 1797 г.] // Там же. Т. 8.
6. *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М., 2000.
7. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
8. *Allison H.E.* Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence. New Haven; L., 1983.
9. *Kemp Smith N.* A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason". 2nd ed. N.Y., 1962.
10. *Melnick A.* Kant's Analogies of Experience. Chicago; L., 1973.
11. *Rohs P.* Transzendente Logik. Meisenheim am Glan, 1976.
12. *Stuhlmann-Laeisz R.* Kants Logik. В.; N.Y., 1976.

Об авторе

Семенов Валерий Евгеньевич — канд. филос. наук, доц., докторант кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (Москва), vesemenov7@mail.ru.

About author

Dr. Valery Ye. Semyonov — Associate Professor, postdoctoral student at the Department of the History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, vesemenov7@mail.ru.