

1. ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ В «КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»

Проблема системы¹ трансцендентального идеализма в «Критике способности суждения»*

Буркхард Тушинг
(Филиппсовский университет, Марбург, ФРГ)

На первый взгляд,— а также по мнению, широко распространенному среди интерпретаторов Канта,— хотя «Критика способности суждения» и имеет дело с интересными и достаточно широкими по содержанию проблемами, связанными в особенности с эстетикой или теорией органического, все же она не занимается основной проблематикой трансцендентального идеализма, а затрагивает преимущественно те вопросы, которые связаны с теоретической философией Канта лишь поверхностным образом. Во всяком случае «Критика способности суждения» в той мере затрагивает основания трансцендентального идеализма, в какой в ней объясняется, каким образом создается «сфера» философии и каким образом связаны друг с другом теоретическая и практическая философия. Относительно этого пункта нет ничего неожиданного: уже после того, как было продемонстрировано разрешение третьей антиномии, касающейся понятия о мире в «Критике чистого разума», а именно то, что природная причинность и причинность на основе свободы связаны друг с другом в системе трансцендентального идеализма, разъясняются основания для согласования взаимосвязи теоретической и практической философии. И поскольку основания трансцендентального идеализма, исходя из такого прочтения, трактуются на базе «Критики чистого разума», здесь не ждут ничего необычного.

Но некоторые из младших современников Канта — и среди них прежде всего были Фихте, Шеллинг и Гегель, впоследствии названные немецкими идеалистами, — думали иначе. По их убеждению, «Критика способности суждения» — как для самого Канта, так и для всех них, поскольку они придерживаются главных результатов и основной линии концепции трансцендентального идеализма,— явилась тем стимулом для постановки вопроса о том, каковы теоретические предпосылки важнейших достижений кантовской философии. Не в последнюю очередь это касается вопроса о том, какая обосновывающая функция и какой обосновывающий результат могут быть приписаны мышлению Я (мыслительной деятельности Я) и в какой степени

* Здесь и далее ссылки на сочинения И. Канта по изданию: Кант И. Сочинения: В 6-ти т. М., 1963—1966 — даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает том, после запятой — страницу).

гарантируется закон природы и свобода (закон свободы). Для Фихте, Шеллинга и Гегеля, таким образом, «Критика способности суждения» стала тем решающим толчком, который позволил развить новую концепцию — как теоретической или практической философии, так и философии вообще, — концепцию конститутивной субъективности. Центр их размышлений перемещается, следовательно, к вопросу о том, каким образом может и должна быть понята субъективность, чтобы иметь возможность функционировать в качестве основы и основания закономерности и системного характера природы и — шире — всякой объективности вообще.

Для кантовской ортодоксии и кантовской интерпретации, которые исходят из того, что основания критицизма, безусловно, заложены «Критикой чистого разума», «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения» и что всякая метафизика благодаря Канту окончательно преодолена, подобные рассуждения являются лишь указанием на идеалистическую тенденцию возврата к докантовской метафизике, с тем, чтобы оставить на произвол судьбы или вовсе отбросить разъясненный и критический результат кантовской философии. Также и в гегелеведении, которое с прошлого года обратилось к постановке вопроса о связи между «Критикой способности суждения» и возникновением спекулятивной философии Гегеля², не замечается никакой тенденции, следуя побуждениям, исходящим от Фихте, Шеллинга или Гегеля, воспринять или признать мысль о том, что Кант в «Критике способности суждения» смог поставить вопрос о переоценке или о более глубоком обосновании предпосылок своей теоретической философии в целом, и даже сам дал новый стимул к поиску ответа на него. В этом же духе следует оценить вклад в данную дискуссию двух ведущих исследователей Гегеля — Хорстмана и Дюзинга: согласно пониманию Хорстмана, трудности, воспринятые Фихте из кантовской философии (что касается «Критики способности суждения»), являются лишь «ошибочно имманентными»³; и даже Шеллинг, по Хорстману, воспринял «Критику способности суждения» таким образом, который сам предполагал достаточно много «некантианского» и обуславливался тем явным способом философствования, который развивался исторически задолго до Канта, а именно — Спинозой и Лейбницем»⁴. Согласно Дюзингу, под влиянием прежде всего докантовской, восходящей в конечном счете к Платону и Аристотелю, телеологической традиции Гегель вынужден был поставить под сомнение понятие созерцающего рассудка с тем, чтобы обосновать всякую логику и философию. Дюзинг определенно подчеркнул то, что Гегель здесь рассматривает в качестве своего предмета проблему, затрагивающую любую попытку рационально понять и изучить органическую жизнь, однако он не видит никакой связи между кантовским и гегелевским подходом.

С точки зрения этих двух хорошо информированных и высококвалифицированных интерпретаторов, следует трактовать путь, которым пошли Фихте, Шеллинг и Гегель, как окольный, потому, что они окончательно отошли от критической позиции и оснований критицизма, вместо того, чтобы отыскать для него заложенную в самой объективной ситуации необходимую основу.

Подчеркнутая прежде всего самим Гегелем, а также и такими его интерпретаторами, как Кронер, мысль о необходимости развития «от Канта к Гегелю» или во всяком случае от Канта через Канта, может поэтому и согласно этим рассуждениям быть мотивирована только на основе метафизического или религиозно-теологического, что означает, таким образом, прежде всего, исходя из некритического, предрассудка, и необходима для оживления и усиления этого предрассудка, хотя в действительности она является легендой, фикцией, выдумкой.

К моему сожалению, оба упомянутых выдающихся вклада в дискуссию также способствуют лишь обновлению все вновь выдвигаемого, возрождаемого и усиливаемого заинтересованными сторонами еще со времен жизни Канта заблуждения относительно того, что философия Фихте, Шеллинга и Гегеля не имеет ничего общего с кантовской философией, которое объясняется невозможностью понять, исходя только из религиозных или метафизических предубеждений, критические принципы трансцендентального идеализма и выведенные отсюда Кантом неопровержимые результаты.

Этим предубеждениям противостоят два основных момента кантовской философии: во-первых, текст самой «Критики способности суждения»; во-вторых, определенные тексты так называемого *Opus postumum* * (прежде всего в его поздних частях).

Обратимся к тексту «Критики способности суждения». Кант в первую очередь говорит там о трех проблемах, которые, по его мнению, должны быть решены при условии, что принципы его философии — причем не только практической, но также и теоретической — действуют.

Эти три проблемы таковы:

1. Если всеобщие трансцендентальные законы (5, 178), делающие возможной форму природы в общем и целом, и «частные эмпирические законы» (5, 179)⁵, вообще не вытекающие из «предписанных рассудком природе» законов природы⁶, должны быть правилами, создающими единственную систему движения, постигаемую человеком, а также — предмет, который должен стать предметом единственно связанного опыта⁷, — то в той мере, в какой теоретическая философия Канта стремится удовлетворить свои притязания, эти условия должны быть наполнены содержанием, следовательно, нужно обосновать систему изучения природы и естествознания и объяснить

* Посмертные сочинения (лат.) — Прим. ред.

условия возможности всякого опыта и всякой объективности предметов опыта; тогда, согласно Канту, должно быть⁸ принято категорическое утверждение «сверхчувственной основы», в которой единство многообразного⁹ (обосновываемое с помощью всеобщих трансцендентальных законов, а также частных эмпирических законов) мыслится как связанное и вследствие этого может мыслиться также и причинно.

2. Это же самое единство должно быть также основой объединения природы и свободы (ср. 5, 174), природной причинности из свободы, если признать, что формы природы и свободы должны быть не законами, принадлежащими к двум совершенно различным мирам, но что свобода человека, или разумность его целей (или его конечной цели), должна осуществляться в мире.

3. Наконец, эта сверхчувственная основа должна служить предпосылкой для понимания организмов в качестве целей природы, и закон произведения и воспроизведения таких природных целей может быть воспринят в целостной системе природы¹⁰.

Все три круга проблем предполагают, таким образом, единое «сверхчувственное основание» единства многообразного и интеграции единичного многообразия в единую универсальную систему законов природы и результатов природы. И для того, чтобы это «основание» обосновать, Кант ставит под сомнение идею созерцающего рассудка¹¹.

Для обсуждения такого положения вещей в «Критике способности суждения» следует принять во внимание следующее:

Как легко согласится доверяющий «Критике чистого разума» или по меньшей мере хотя бы поверхностно знакомый с «Критикой способности суждения» читатель, Кант не может и не хочет категорически утверждать существование такого созерцающего рассудка в качестве основания единства¹², поскольку это, естественно, сводится к утверждению существования божественного рассудка или самого Бога (что сам Кант вплоть до 1770 года считал возможным, но что он категорически исключил в «Критике чистого разума»). Иначе говоря, дело выглядит так, как если бы Кант временно предоставил права такому божественному рассудку для того, чтобы естественным образом выбить почву из-под ног у концепции первоначального синтетического единства апперцепции, которая была развита в «Критике чистого разума» как конститутивная основа всякого природного единства.

Читатель — сразу или же после устранения первоначальных трудностей — быстро поймет поэтому, что хотя Кант и обозначает это понятие созерцающего рассудка как сверхчувственную основу единства, с одной стороны, всеобщих и трансцендентальных, а с другой стороны, частных и эмпирических законов природы, соответственно природы в свободе, а именно —

как необходимую идею, однако эта идея, или это понятие, обозначается как необходимое только для человеческой рефлексии, так что соответствующий этому (разуму) или рефлексивному понятию объект нельзя обосновывать ни согласно принципам «Критики чистого разума», ни в «Критике способности суждения»¹³.

Но все же, с другой стороны, совершенно ясно, что Кант оказывается в опасной близости к подобным утверждениям, когда он, например, говорит: «Таким образом, все же должно существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы...» (5, 174); или же когда он говорит о том, что «понятие природы» требуется потому, что «частные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным со стороны указанных законов, должны рассматриваться в таком единстве, как если бы их также дал рассудок...», но что их, «раз они должны называться законами (как этого и требует понятие природы), все же следует рассматривать как необходимые...» (5, 178—179), а именно — «исходя из некоторого, хотя нам и неизвестного, принципа единства многообразного» (5, 178).

В таком случае становится очевидной систематическая последовательность этой «идеи» основы единства, или «созерцающего рассудка», вытекающей из одной лишь гипотезы рефлексии относительно природы и единства природы; если же природа является систематическим единством законов, результатов и разнообразных объектов, то очевидно, что первоначально-синтетическое единство апперцепции, система категорий и принципы чистого рассудка не представляют достаточных оснований для этого¹⁴.

Если же должен существовать закон свободы, категорический императив, определенное основание для действий и целей в мире, то должно предполагаться¹⁵ и высшее основание, делающее в то же время возможным совпадение законов природы и последовательной свободы.

И если организмы следует понимать как продукты той же самой природы, которая конституирует механизмы материи и управляет ими, то и здесь предпосылкой является то же самое высшее основание.

Без ущерба для критических оговорок относительно признания существования такой, данной с помощью созерцающего рассудка сущности, как высшего основания единства природы, Кант все же утверждает, что, исходя из систематических оснований единства опыта (и, следовательно, познания), а также свойств объекта опыта, необходимо принять такое, сверхчувственное основание единства¹⁶.

Уже это простое рассуждение указывает, таким образом, на дефицит и одновременно потребность в проблеме предмет-

ности самого трансцендентального идеализма, а именно они обосновывают такие вопросы и поиск ответов в сфере универсального, пронизывающего все процессы природы и свободы и единого в себе мышления,— причем совсем не как какой-то метафизический или телеологический предрассудок недостаточного просвещения и отсталого немецкого интеллектуала. К этому надо добавить то, что Кант вышел за рамки текста «Критики способности суждения» в развитых им в *Opus postumum* концепциях и присоединил сюда тексты, которые проясняют подобную постановку проблемы, обусловленную одними лишь его объективными и систематическими предпосылками и вместе с тем документально убеждающими в том, что сам Кант преодолел ограниченность классической трансцендентально-философской точки зрения и указал на необходимость определенного спекулятивного расширения и модификации своей системы.

В этой связи я хотел бы еще раз подчеркнуть то, на что я уже неоднократно указывал: *Opus postumum* не следует понимать как нечто, обусловленное «Критикой способности суждения», возникшее в процессе ее создания или же, как полагает Герхард Леманн, как «переход» в духе концепции «Критики способности суждения». Исходный пункт и в течение длительного времени решающий мотив кантовской работы над *Opus postumum* — это, скорее, проблемы теории материи, мысль о развитии универсальной системы динамических движущих сил, идея дедукции эфира в качестве единой универсальной материи и единого предмета всякого созерцания и опыта. Коротче, *Opus postumum* были вызваны к жизни и сформировались под влиянием тех же проблем, согласно самокритике Канта, местами очень острой, которые обусловили появление на свет «Метафизических начал естествознания».

Однако¹⁷ завершающая часть *Opus postumum* в своих систематических главных моментах и основных проблемах обнаруживает отчетливую конвергенцию с представленной выше постановкой проблем в «Критике способности суждения» и, таким образом, с проблемами систематического единства природы, всеобщих и частных законов природы, природной причинности, а также — совершенно неожиданно — прежде всего с понятиями спекулятивной философии, в первую очередь, как я это подробно рассматривал в другом месте¹⁸, — с понятиями философии Шеллинга. Кант заходит здесь так далеко, что развивает учение о самополагании, которое соприкасается с учением Фихте не только вербально, но прежде всего содержательно сводится к идее абсолютного полагания всякой объективности благодаря первоначальной деятельности Я, к идее бесконечного единства мышления и созерцания и связи человеческого познания с Универсумом. Во многих местах Кант заходит также так далеко, что обозначает трансцендентальный

идеализм как спинозизм; а в двух местах называет даже Шеллинга наряду со Спинозой и Лихтенбергом, бесспорно, представителями трансцендентального идеализма.

Самым важным для меня оказывается следующее заключительное утверждение: в кантоведении по меньшей мере следует окончательно отказаться от мысли, согласно которой то, что обычно именуется спекулятивным поворотом, объясняется исключительно регрессом и декадансом Фихте, Шеллинга или Гегеля, выразившимся в деформации критических принципов и в возврате к докантовской метафизике. Этот поворот, который был принятием и требованием идеи субъективности у Фихте, Шеллинга и Гегеля, фактически уже был основополагающе закреплен в кантовской системе. Идея единства многообразного — всякого многообразия, которое в «Критике чистого разума» приписывается мысленным действиям апперцепции, Я, обнаруживается по крайней мере во Введении к «Критике способности суждения» и в «Критике телеологической способности суждения» в виде идеи универсального, всохватывающего основания единства всякого многообразия, всех (в том числе «случайных», «эмпирических») законов всякой объективности.

Отсюда всего один шаг до признания того, что, не отрицая случайного характера всякого человеческого познания и науки, непрерывность законов и процессов природы и тем самым всякой объективности, которые для нас всегда эмпиричны, — эта непрерывность обосновывается в том же самом единстве разума, которое одновременно является рефлексией и созерцанием объединяющей деятельности универсальной, все время расширяющейся, существующей и осуществляющейся субъективности.

Старый Кант отважился на этот шаг в поздних частях *Opus postumum*. Его более молодые ученики попытались логически понять эту мысль как структуру всякой реальности и обосновать ее для отдельных областей явлений.

¹ «В системе чистой философии» (5, 165); «...такой системе когда-нибудь суждено осуществиться под общим названием метафизики» (5, 165); «Критика чистого разума, т. е. нашей способности судить по априорным принципам, была бы неполной, если бы критика способности суждения, которая как познавательная способность сама также претендует на это, не была изложена как особая часть критики чистого разума, хотя ее принципы в системе чистой философии не должны составлять особой части между теоретической и практической философией, а в случае необходимости могут примыкать то к той, то к другой из них. В самом деле, если такой системе когда-нибудь суждено осуществиться под общим названием метафизики (создать ее во всей ее полноте возможно и во всех отношениях исключительно важно для применения разума), то критика заранее должна исследовать почву для этого здания до той глубины, на которой находится первое основание способности (давать) принципы, независимые от опыта, дабы не осела какая-нибудь часть здания, что неизбежно повлекло бы за собой обвал всего здания» (5, 165); «Этим я заканчиваю всю свою критическую работу» (5, 167).

² Ср. сборник, содержащий материалы симпозиума Международного Гегелевского общества: «Hegel und die Kritik der Urteilskraft». Hrsg. von Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Hostmann, Stuttgart, 1990.

³ Там же. С. 50.

⁴ Там же. С. 65.

⁵ Ср.: «Чтобы убедиться в правильности этой дедукции принадлежашего понятия и в необходимости допустить его как трансцендентальный принцип познания, нужно представить себе только серьезность задачи: из данных восприятий природы, содержащей в себе во всяком случае бесконечное многообразие эмпирических законов, надо осуществить связный опыт; эта задача а priori заложена в нашем рассудке. Правда, рассудок располагает всеобщими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта, но, кроме того, он все же нуждается еще в определенном порядке природы, частных правилах ее, которые могут стать известными ему только эмпирически, и которые в отношении его случайны. Эти правила, без которых не могло бы быть перехода от общей аналогии возможного опыта вообще к частному, рассудок должен мыслить себе как законы, (т. е. как необходимые) — иначе они не составляли бы никакого порядка природы, — несмотря на то, что он не познает их необходимости или никогда не мог бы постигнуть ее. Следовательно, хотя рассудок в отношении их (объектов) а priori ничего определить не может, он все же, чтобы следовать этим так называемым эмпирическим законам, должен положить в основу всякой рефлексии о них некий априорный принцип, гласящий, что познаваемый по этим законам порядок природы возможен...» (5, 183—184).

⁶ «А этим принципом может быть только следующий: так как всеобщие законы природы имеют свою основу в нашем рассудке, который предписывает их природе (хотя лишь согласно всеобщему понятию о ней как природе), то частные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным со стороны указанных законов, должны рассматривать в таком единстве, как если бы их также дал рассудок...» (5, 179).

⁷ «...чтобы сделать возможной систему опыта согласно частным законам природы» (там же).

⁸ «Таким образом, все же должно существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы...» (5, 174).

⁹ «...то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще есть целесообразность природы в ее многообразии. Т. е. природа посредством этого понятия представляется, как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного (содержания) ее эмпирических законов» (5, 179); «... нужно представить себе только серьезность задачи: из данных восприятий природы, содержащей в себе во всяком случае бесконечное многообразие эмпирических законов, надо осуществить связный опыт; эта задача а priori заложена в нашем рассудке. Правда, рассудок а priori располагает всеобщими законами природы, без которых она вообще не могла бы быть предметом опыта; но кроме того, он все же нуждается еще в определенном порядке природы, в частных правилах ее... Эти правила, без которых не могло бы быть перехода от общей аналогии возможного опыта вообще к частному, рассудок должен мыслить себе как законы (т. е. как необходимые), иначе они не составляли бы никакого порядка природы...» (5, 183—184); ср. также продолжение в другом контексте: «...Следовательно, хотя рассудок в отношении их (объектов) а priori ничего определить не может, он все же, чтобы следовать этим так называемым эмпирическим законам, должен положить в основу всякой рефлексии о них некий априорный принцип. Такое соответствие природы с нашей познавательной способностью а priori предполагается способностью суждения для ее рефлексии о природе по ее эмпирическим законам, тогда как рассудок объективно признает это соответствие как нечто случайное; и только способность суж-

дения приписывает это соответствие природе как трансцендентальную целесообразность (по отношению к познавательной способности субъекта); дело в том, что, не предполагая этого соответствия, мы не имели бы порядка природы по эмпирическим законам, стало быть, и путеводной нити для опыта, осуществляемого согласно всему ее многообразию, и для исследования его» (5, 184).

¹⁰ «А так как понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта, называется целью, а соответствие вещи с тем характером вещей, который возможен только согласно целям,—целесообразностью ее формы, то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще, есть целесообразность природы в ее многообразии. Т. е. природа посредством этого понятия представляется как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного (содержания) ее эмпирических законов» (5, 179); ср. также § 61—65, 67 «Критики способности суждения».

¹¹ См. текст в примечании 6, а также его продолжение: «...как если бы их также дал рассудок (хотя и не наш) для наших познавательных способностей, чтобы сделать возможной систему опыта, согласно частным законам природы. Дело обстоит не так, будто таким образом действительно надо допустить такой рассудок, ...а так, что таким путем эта способность дает закон только самой себе, а не природе» (5, 179).

¹² Ср. текст в предыдущем примечании.

¹³ Ср. фрагмент из текста Предисловия: «...что никакая другая познавательная способность, кроме рассудка, не может дать априорные конститутивные принципы познания. Следовательно, критике, разбирающей все эти способности сообразно той доле, в несомненном итоге познания, которую каждая из них могла бы дать из собственного источника, остается лишь одно — то, что рассудок а priori предписывает в качестве закона природе как совокупности явлений (форма которых также дана а priori); а все остальные чистые понятия критика относит к идеям, за пределами для нашей теоретической познавательной способности, хотя они не совсем бесполезны или излишни, а служат регулятивными принципами...» (5, 163—164); «Имеет ли также и способность суждения... свои априорные принципы, конститутивны ли эти принципы или только регулятивны (и, следовательно, обнаруживают, что у них нет собственной области) и дают они а priori правило чувства удовольствия и неудовольствия... — вот чем занимается подлежащая критика способности суждения» (5, 164); ср. также 5, 165).

¹⁴ «Что же касается логического рассмотрения природы, где опыт вывеляет такую закономерность в вещах, для понимания и объяснения которой уже недостаточно общего понятия рассудка о чувственно воспринимаемом, и где способность суждения может из себя самой почерпнуть принцип отношения природной вещи непознаваемому сверхчувственному и должна применять его только в собственных целях для познания природы,— то такой априорный принцип можно и должно, правда, применять к познанию предметов в мире — и он в то же время открывает виды, полезные для практического разума...» (5, 166).

¹⁵ «...Хотя между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым и областью понятия свободы как сверхчувственным лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько различные миры, что первый (мир) не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществляться в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы» (с. 173—174).

¹⁶ Ср. текст в примечании 14.

¹⁷ См. также мою статью: Tushling B. Apperception and Ether. On the Idea of a Transcendental Deduction of Matter in Kants Opus postumum Kants Transcendental Deduction. The Tree Cviti ceucs and the Opus postumum./Ed. by Eckart Förster — Stanford/Eal., 1989.

¹⁸ Tuschling B. Die Idee des transcendentalen Idealismus in späten «Opus postumum»//Kants «Opus postumum»/Hrsg. von S. Blasche.— Frankfurt/M., 1990.

Перевод с нем. Т. Б. Длугач.

Развитие понятия философии в кантовской «Критике способности суждения»

Т. И. Ойзерман

(Институт философии АН СССР)

Философская система каждого выдающегося мыслителя включает в себя и свое особенное понятие философии, свою, если можно так выразиться, философию философии, ибо плюрализм философских учений, как специфическая характеристика историко-философского процесса, предполагает и плюрализацию дефиниций философии.

Анализ развития понятия философии в системе И. Канта позволяет выделить три этапа этого процесса, соответственно трем «Критикам», каждая из которых представляет собой не только продолжение предыдущей, но и поворотный пункт, качественное изменение в развитии понятия философии.

Следует, правда, отметить, что уже в «докритических» работах Канта наметились такие подходы к пониманию предмета и задач философии, которые нашли свое обоснование лишь в «Критике способности суждения», т. е. на завершающей стадии развития его системы. Я имею в виду его небулярную теорию, в которой по существу признается неизбежность экстремальных познавательных ситуаций, когда естественнонаучное (механистическое, по тогдашним научным представлениям) объяснение явлений оказывается принципиально недостаточным, вследствие чего приходится применять совершенно иной, не имеющий основания в самих явлениях, объяснительный принцип. Однако этот тезис, высказанный в связи с признанием невозможности объяснить возникновение живого организма, руководствуясь принципами механики, не получил развития ни в первой, ни во второй кантовской «Критике».

Итак, начинаем с первой «Критики» — «Критики чистого разума». Это произведение — не только введение в систему и ее общий очерк, но и изложение теоретической философии Канта, образующий основу системы трансцендентального идеализма. В этой «Критике» Кант отрицает философию в традиционном смысле слова, объявляя, что она была в лучшем случае лишь филодоксией, особого рода интеллектуальным упражне-