

*Сергей Секундант*

## **ИСТОКИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО КРИТИЦИЗМА И. КАНТА**

Вопрос об истоках кантовского критицизма возник почти сразу после выхода в свет «Критики чистого разума», которая была воспринята современниками более чем равнодушно. Одни философы не увидели в этой работе никаких новых идей, другие же обнаружили массу противоречий. Причину такого неприятия Кант видел в непонимании истинного смысла его идей и приложил немало сил для того, чтобы разъяснить его. Вполне естественно, что он не мог обойти стороной и вопрос об источниках своей философии. Сформулированная им уже в «Пролегоменах» версия происхождения критической философии, согласно которой трансцендентальный критицизм возник как попытка разрешения «проблемы Юма», становится руководящей как для его ближайших сторонников (Х. Гарве, И. Шульце, М. Герц и др.), так и для его противников. Интерес к вопросу об истоках кантовского критицизма вспыхнул с новой силой вскоре после того, как О. Либманн в 1865 г. выдвинул лозунг «Назад к Канту!». Неокантианцы Г. Коген и П. Наторп были, пожалуй, первыми, кто обратился к этому вопросу. Истоки критики познания, считали они, нужно искать у Платона. Согласно Г. Когену, Платона следует считать основателем критики познания потому, что «он поставил на правильный путь вопрос об отношении чувственности и мышления», а именно, он указал, что «различие чувственности и мышления нужно определять в соответствии с различием того вклада, который они вносят в науку и познание истины, а не в соответствии с их психологическим происхождением в душе человека» [5, s. 13]. К философам, которые внесли существенный вклад в формировании критической традиции, помимо Платона Г. Коген относит также Аристотеля, Р. Декарта, Лейбница, Дж. Локка и Д. Юма. Доминирующей в историко-философской литературе стала все же точка зрения «критического реалиста» А. Рилья, который специфическую черту кантовского критицизма видел в особой постановке вопроса и указывал на совпадение тех задач, которые ставили перед собой Дж. Локк и И. Кант [10]. А. Рилья, кроме того, признает, что это влияние не было непосредственным, и в качестве более близких источников кантовского критицизма называет Д. Юма, а также немцев И. Г. Ламберта и И. Н. Тетенса. О влиянии английской философии на Канта говорят и другие авторы. Б.А. Боймлер, например, выводит смысл и задачи критики из английской традиции вкуса [3, s. 96]. Ссылаясь на «Эстетику» А. Баумгартена, он указывает на то, что Кант заимствует у последнего вполне определенное понятие критики. Критика в этом смысле означает умение

применять правила [3, s. 98]. О влиянии Шефтсбери и особенно Г. Хоума на становление кантовского понятия критики говорит также К. Рётгерс, оговаривая при этом, что это влияние шло через А. Баумгартена. Согласно К. Рётгерсу, понятие критики впервые входит в рассуждения Канта в 1763/64 гг. и его применение указывает на эстетический контекст его происхождения [11, s. 25].

Однако подобный взгляд фактически опроверг сам Кант, который в своих заметках утверждал, что «великий свет» открылся ему лишь в 1769 г. [8, Bd. XVIII, s. 69]. Большинство исследователей творчества Канта признают, что именно этот год стал поворотным пунктом в эволюции философских взглядов Канта. Г. Тонелли, который попытался разобраться в том, что имел в виду Кант, утверждая это, считает, что «кризис отношений между чувственностью и рассудком является первоисточником эпохального преобразования кантовского учения» [15, s. 375]. Однако стремление к разграничению чувственности и мышления характерно было и для раннего Декарта, и особенно для Спинозы и Лейбница, оно было характерно и для Х. Вольфа и для его противников – Х. Крузия и И. Г. Ламберта. Сам Кант в письме к Гарве от 21 сентября 1798 г. по этому поводу пишет: «Не исследование бытия божьего, бессмертия и т. п. было моей отправной точкой, но антиномии чистого разума. “Мир имеет начало – он не имеет начала” и т. д. до четвертой: “человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость”. Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике чистого разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой» [2, с. 617]. На решающее значение антиномий в становлении кантовского критицизма указывали Б. Эрдманн, Г. Файхингер, А. Риль, а из современных исследователей творчества Канта – Х. Янсон, Г. Леманн, М. Баум и многие другие. Подтверждение этому мы находим и в многочисленных заметках Канта, посвященных метафизике [8, №№ 3936, 3937, 4000, 4210, 4454]. Да и в «Критике чистого разума» Кант рассматривает антиномии как объективное средство для пробуждения разума от догматического сна [8, Bd. III, s. 282]. Не ставя под сомнение важность учения об антиномиях разума для формирования критического метода Канта, все же можно усомниться в том, что с этой проблемой Кант столкнулся только в 1769 г. Проблему антиномий разума в немецкой философии впервые сформулировал Х. Крузий, с которым Кант было хорошо знаком и влияние которого на Канта в ранний период его творчества было преобладающим. В «Грезах духовидца...» Кант говорит о «скептическом методе», который, очевидно, уже тогда был направлен на обнаружение антиномичности разума. С другой стороны, в докторской диссертации мы встречаем только те

антиномии, которые связаны с понятием о мире. Можно согласиться с Г. Леманном, что благодаря антиномиям, которые И. Кант впоследствии назвал математическими, Кант пришел к выводу о субъективности пространства и времени и что учение об антиномиях непосредственно привело Канта к его трансцендентальной эстетике [9, s. 132]. Однако идея критического метода, которая была представлена в диссертации, радикально отличается от идеи трансцендентального метода, изложенной в «Критике чистого разума». В диссертации Кант пытается дать нормативное обоснование метода метафизики, которое у него сводится к требованию «всячески остерегаться того, чтобы принципы чувственного познания выходили за свои пределы и касались рассудочных (познаний)» [1, т. 2, с. 415]. Вслед за разграничением сфер чувственности и рассудка, он отвергает наличие у человека интеллектуальной интуиции и тем самым делает важный шаг на пути, ведущем от рационалистической метафизики к «Критике чистого разума». Для него наше созерцание всегда пассивно и возможно лишь постольку, поскольку что-нибудь воздействует на нас. Другой шаг на пути к трансцендентальной критике состоит в более последовательном, чем у И. Г. Ламберта, разграничении формы и содержания знания. Согласно Ламберту, рассудок дает форму, а чувственность – содержание познания. Рассудочное познание он считал формальным и, на этом основании, априорным. Кант идет дальше и пытается выявить форму и содержание как в чувственном, так и рассудочном познании. К формам чувственного познания он относит здесь пространство и время. Его учение о пространстве и времени как субъективных условиях чувственного познания – это попытка усовершенствовать метод И. Г. Ламберта. По мнению Канта, И. Г. Ламберт допускал непоследовательность, когда утверждал, что форму знания дает рассудок, а содержание – чувственность и одновременно признавал объективный характер пространства и времени. Согласно Канту, допустить это – значит признать, что форма должна быть дана ощущениям и, следовательно, составлять содержание нашего знания. Но тогда теряет свой критический смысл идея разграничения знаний согласно их источнику (рассудок и чувственность) и их достоинству (необходимое и случайное). Избежать этого, по его мнению, можно лишь признав, что пространство и время не могут быть получены путем отвлечения от чувственных объектов, а, будучи «чистыми созерцаниями», суть формальные принципы мира феноменов, «абсолютно первые, всеобъемлющие и составляющие как бы схемы и условия всего чувственного в человеческом познании» [1, т. 2, с. 398]. Что же касается рассудка, то вместо привычного деления на форму и содержание, которое, казалось бы, следовало ожидать, Кант говорит о двух способах его применения – реальном, когда даются понятия самих вещей и их

отношения, и логическом, когда понятия только подчиняются друг другу. Уже в этой работе он отвергает феноменистическое понятие опыта, утверждая, что «от явления к опыту нет иного пути, как только через рефлексию согласно логическому применению рассудка» [1, т. 2, с. 398]. С помощью учения о двух способах применения рассудка Кант пытается отграничить чисто рассудочные понятия, с которыми только и должна, по его мнению, иметь дело метафизика, от эмпирических. Он отвергает как учение о врожденности рассудочных понятий, так и эмпиристскую теорию абстракции. Согласно Канту, метафизические понятия следует искать «не в чувствах, а в самой природе чистого рассудка, но не как врожденные понятия, а как отвлеченные от присущих уму законов (обращая внимание на действие его в опыте) и, стало быть, как приобретенные» [1, т. 2, с. 394]. Рассудочные понятия, которые он трактует как чистые формы, характеризующие способ действия нашего ума, у Канта выполняют двоякую функцию: «первая цель – критическая, которая приносит негативную пользу, а именно когда чувственно постигнутое ограждает от ноуменов, и хотя этим нисколько не двигают науку вперед, однако предохраняют ее от заблуждений. Вторая цель – догматическая; благодаря ей общие принципы чистого рассудка, как их излагает онтология или рациональная психология, сводятся к некоторому образцу, доступному только чистому рассудку и составляющему общую меру всех остальных вещей, поскольку они реальности, – это понятие умопостигаемого совершенства [1, т. 2, с. 394]. Функцию парадигмы, согласно Канту, способны выполнять лишь некоторые рассудочные понятия, такие, например, как понятие Бога и нравственного совершенства. Специфику метафизики Кант видит в том, что в ней применение рассудка реально, т. е. «первичные понятия вещей и отношений и сами аксиомы даются изначально самим чистым рассудком и, не будучи чистыми созерцаниями, не свободны от заблуждений» [1, т. 2, с. 414], тогда как в других науках, где первичные понятия и аксиомы даются чувственным созерцанием, применение рассудка является только логическим, и поэтому опасность заблуждений здесь не возникает. Чтобы избежать заблуждений в метафизике, необходимо, считает Кант, разработать учение о методе, которое устанавливало бы правила пользования рассудком. Эти правила, формулирующие законы чистого рассудка, должны, согласно Канту, рассматриваться в качестве критерия истины. Хотя учение о методе выступает у Канта как пропедевтика к метафизике и наделяется критическими функциями, мы в диссертации не встречаем и намека на трансцендентальный метод. Кант здесь не указывает, каким образом следует выявлять истинные законы деятельности рассудка, которые служили бы гарантом того, что наши рассудочные понятия правильно применяются к своим объектам. В письме

к М. Герцу от 21 февраля 1772 г. Кант признается, что он обошел его молчанием. «В диссертации,— пишет он,— я ограничился тем, что выразил природу интеллектуальных представлений лишь негативно, а именно, что они не могут быть видоизменениями души, обусловливаемыми предметом. Но как еще возможно относящееся к предмету представление без воздействия этого предмета,— это я обошел молчанием. Я тогда сказал: чувственные представления воспроизводят вещи так, как они являются, интеллектуальные — так, как они есть. Но посредством чего даются нам вещи, если не через тот способ, каким они на нас воздействуют; и если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда происходит соответствие, которое они должны иметь с предметами, не порождениями ведь этой деятельности; и откуда аксиомы чистого разума об этих предметах, откуда проистекает их соответствие с этими предметами, раз это соответствие не может получить никакой помощи со стороны опыта» [2, с. 431]. Кант отвергает два традиционных решения этой проблемы, основывающихся для неприемлемых для него теориях сверхфизического влияния и предустановленной гармонии, но своего позитивного решения этой проблемы он так и не дает. Правда, его утверждение, что божественное созерцание, которое он считает интеллектуальным, выступает в качестве первообраза и принципа объектов, указывает на то, что Кант склонялся больше к точке зрения Лейбница и Х. Вольфа. Это утверждение, а также утверждение о том, что рассудочные представления характеризуют вещи так, как они существуют, многие исследователи справедливо рассматривали как шаг назад по сравнению с его более ранними работами, в частности, с «Грезами духовидца, поясненными грезами метафизики» (1766), которую Г. Файхингер назвал «прелюдией критической точки зрения» [16, s. 59]. Никакого намека на «проблему Юма» ни в диссертации, ни тем более в его ранних произведениях мы не встречаем, хотя с учением Д. Юма Кант познакомился еще в конце 50-х гг. Можно согласиться с К. Розенкранцем, который указывал на то, что в период до 1770 г. Кант «еще не достиг совершенно нового, простого определения всей своей проблематики, подходит к выбору предметов исследования с самых разных сторон и удовлетворяется небольшими улучшениями» [12, s. 123]. Действительно, Кант, как, впрочем, и многие другие немецкие философы, испытывал сильное влияние новых оригинальных идей. Эволюция философских взглядов Канта свидетельствует о том, что Кант был весьма чувствительным к новым веяниям своей эпохи. Если в начале его творческого пути чувствуется сильное влияние А. Баумгартена и Х. Крузия, то после 1764 г. начинает все сильнее сказываться на нем влияние И. Г. Ламберта. Правда, Кант всегда стремился к улучшению существующих точек зрения, а стремление реформировать метафизику

можно считать лейтмотивом всех его «докритических» работ. Однако ни из диссертации, ни тем более из его более ранних работ вывести идею трансцендентального критицизма нельзя. Трудности, с которыми он столкнулся в диссертации, И. Кант считал временными и, как следует из упомянутого письма к М. Герцу, обещал уже через несколько месяцев представить новый, улучшенный вариант своего учения о методе, а именно, в применении к решению этических проблем. Но ни через два месяца, ни через два года он его не представил. Работа по улучшению метода отняла у него практически десять долгих лет и дала совершенно неожиданный результат. Относительно того, чем занимался Кант в последующие годы, завесу приоткрывает И. Г. Гаманн, часто навещавший Канта в конце 70-х гг. В своем письме к И. Г. Гердеру от 17 мая 1779 г. он пишет: «Кант интенсивно работает над своей моралью чистого разума, и книга Тетенса постоянно лежит перед ним» [7, s. 83]. После выхода в свет «Критики чистого разума», которая, как указывалось, была встречена непониманием, И. Кант неоднократно называет И. Н. Тетенса в числе тех, кто смог бы оценить его труд. Но именно И. Н. Тетенса имеет в виду Б. Эрдманн, когда говорит, что некоторые философы не нашли в «Критике чистого разума» никаких новых идей, особенно по сравнению со своими собственными. Что дало И. Н. Тетенсу повод к такого рода высказываниям?

Уже в своей программной работе «О всеобщей спекулятивной философии», вышедшей в 1775 г., Иоганн Николаус Тетенс формулирует основные задачи и принципы реформы философии, которые впоследствии были реализованы в его фундаментальном труде «Философские опыты о природе человека и его развитии». Свою философию Тетенс рассматривает как синтез британской наблюдающей, французской рассудочной философии и «геометрического гения Лейбница и Вольфа». Заслугу «наблюдающей философии» он видит в том, что она выступила против «естественного стремления к отождествлению идей и вещей» и показала, что о предметах вне нашего рассудка мы знаем только благодаря представлениям и что поэтому «всякое исследование свойств внешних объектов есть не что иное, как определенная обработка имеющихся в нас идей, которые к ним относятся» [13, s. 5]. Недостаток Дж. Локка, Д. Юма, шотландской школы «здорового смысла» и других представителей наблюдающей философии И. Н. Тетенс, профессиональный математик, видит в том, что они плохо знали математику и не смогли по достоинству оценить ее значение для прогресса познания. Другую серьезную ошибку «наблюдающей философии», которая в конечном счете и привела ее к скептицизму, он видит в том, что она рассматривала чувства как единственный гарант объективности наших знаний и пыталась все наши знания редуцировать к ним, не замечая, что «грезы так же имеют свой

материал в ощущениях, как и наши самые истинные мысли» [13, s. 50]. Основным же недостатком рационалистической философии и прежде всего Х. Вольфа заключается, по его мнению, в непонимании того, что недостаточно точно определить основные понятия, но нужно также доказать их реальность. Своих предшественников, пыгавшихся построить метафизику столь же очевидную, как геометрия (Х. Крузий, И. Г. Ламберт, ранний И. Кант), он обвиняет в недостаточно критическом подходе к данной проблеме. По его мнению, они не поставили наиболее важный для решения данной проблемы вопрос: «Является ли такая очевидная метафизика, которая относится к философии обыденного рассудка так же, как знание и убеждения к мнению и уговорам, наукой, соответствующей возможностям человека? Действительно ли она лежит в пределах человеческого рассудка?» [13, s. 22]. Тетенс считает, что «необходимо обратиться к «исследованию рассудка, его способов действия и его всеобщих понятий, если хотят отыскать тот признак, благодаря которому можно отличить реальные представления, соответствующие объектам, от тех, которые суть только явления и, следовательно, являются односторонними представлениями» [13, s. 36]. Это именно та проблема, над которой безуспешно бился Кант.

У Тетенса мы встречаем также идею такой фундаментальной науки, которая служила бы критической пропедевтикой к метафизике. Согласно Тетенсу, эта фундаментальная наука, которую он называет «трансцендентной философией», «должна рассматриваться преимущественно как часть наблюдающей философии о человеческом рассудке и способах его мышления, его понятиях и способах их возникновения, прежде чем она сможет превратиться во всеобщую рациональную науку о предметах вне рассудка» [13, s. 72]. Дж. Локк и другие представители «наблюдающей философии», которые попытались это сделать, по его мнению, потерпели неудачу потому, что «не расчистили и не укрепили почву для спекулятивной философии надежными понятиями» [13, s. 76]. Вместо дедукции чистых рассудочных понятий из функций рассудка они занялись их редукцией к чувствам и решение вопроса об объективности наших понятий они искали в отношении этих понятий к ощущениям. Именно в редукционизме он видит основной недостаток британской эмпирической философии, который и привел ее в конечном счете к субъективизму и скептицизму. Для традиционного эмпиризма, как и для традиционного рационализма, по мнению Тетенса, характерен один и тот же недостаток: руководствуясь «тягой к системе» оба направления фактически прибегали к «методу гипотез». Предшествующая наблюдающая философия (Дж. Локк, Д. Юм, И. Х. Лоссий), исходя из гипотезы, что чувства являются единственным источником наших знаний, построили не менее спекулятивные системы,

чем их противники. Свой «наблюдающий метод» Тетенс основывает на ньютоновском принципе «*hypotheses non fingo*» и противопоставляет не спекулятивному методу, а «методу гипотез», т. е. как рационалистическому, так и эмпирическому. Вместо того чтобы пытаться редуцировать наши понятия и суждения к ощущениям, как это делал Локк и его последователи, Тетенс предлагает исследовать вопрос, какой вклад каждая из способностей вносит в познание. В качестве главных своих оппонентов он выбирает наиболее радикальных представителей британской «наблюдающей философии» – Д. Юма и шотландскую школу здравого смысла. Основной недостаток теории Юма он видит в том, что она не в состоянии объяснить изменения наших знаний при условии неизменности лежащих в их основе чувственных данных. Революция, совершенная Коперником в астрономии, по его мнению, свидетельствует о том, что связь между мыслью об отношениях и самими представлениями не является настолько необходимой, чтобы на ее месте не могла появиться другая мысль. Хотя теория Коперника, замечает он, строилась вопреки тем «фактам» обыденного сознания, которые закреплялись в сознании в течение многих веков в виде ассоциаций, тем не менее она оказалась истинной. Ассоциации идей в воображении Коперник, по мнению Тетенса, противопоставил «научную рефлексию», которая, подчинив себе эту связь, упразднила выработанную на основании ассоциаций привычку. И это стало возможным, согласно Тетенсу, потому, что основание, на которое опиралась эта рефлексия, оказалось более сильным, чем ассоциация идей в воображении. Отсюда он делает вывод, что необходимость и случайность следует искать в форме, а не в содержании суждения: где мы судим на основе такой ассоциации, там форма суждения является случайной, если же такие временные ассоциации не оказывают влияния на акт мышления, то он уже по своей форме происходит необходимо [14, s. 474]. К субъективно необходимым суждениям он относит и суждения причинности. Исследование субъективной необходимости суждений о причинной связи он начинает с анализа понятия причинности. Характерной чертой метода Тетенса является то, что он всегда стремится исследовать тот смысл, который мы вкладываем в то или иное понятие, и выявить предпосылки, на которых базируется наше понимание. Тетенс, в частности, обвиняет Юма в том, что тот указывает не все признаки понятия причинности и тем самым ограничивается рассмотрением только таких понятий о причинных связях, которые являются лишь условно необходимыми. Он упускает, по мнению Тетенса, из вида один очень важный признак, благодаря которому такого рода суждения становятся безусловно необходимыми, а именно «концептуальная выводимость следствия из его причины» (*Begrifflichkeit der Wirkung aus ihre Ursache*). Тетенс вводит различие между



формальными субъективно-необходимыми суждениями, необходимость которых базируется на законах мышления, и материальными субъективно-необходимыми суждениями, в которых необходимость зависит от связываемых в суждении идей и их свойств. К последним он относит и аксиомы геометрии, но их он также считает безусловно необходимыми. Для решения вопроса об объективной необходимости суждений, который так волновал Канта, он требует пересмотреть традиционную концепцию истины. «Если истина, – утверждает он, – объявляется соответствием наших мыслей с вещами, то это соответствие не может быть ничем иным, кроме как аналогией, в соответствии с которой одна идея должна относиться к другой, как одна вещь к другой» [14, s. 533]. Мышление, согласно Тетенсу, состоит в восприятии отношений идей и только в этих отношениях следует искать заблуждение и истину. Коперник в астрономии, а Галилей и Ньютон в естествознании смогли совершить революцию, по мнению Тетенса, именно потому, что они пересмотрели традиционный взгляд на отношение наших понятий к ощущениям. «В этом отношении наших понятий к ощущениям не может заключаться причина того, почему некоторые понятия соответствуют предметам, а другие являются пустыми образами. Это различие возникает из того способа, каким сила мышления перерабатывает ощущения в представления об объектах» [13, s. 50]. Основную свою задачу Тетенс видит в том, чтобы отыскать закон, в соответствии с которым отношение идей можно рассматривать как отношение вещей друг к другу. Это, по его мнению, поможет опровергнуть субъективизм английских философов, которые из субъективности идей делали вывод о субъективности их отношений. Стремясь обосновать объективный характер подобного рода отношений, он ставит вопрос о том, какой смысл мы вкладываем в выражение «объективный», когда говорим об объективности отношений. Если отношения не зависят от природы впечатлений и являются такими, которые любое другое мыслящее существо должно воспринимать таким же в своих впечатлениях, то такие отношения, считает он, являются абсолютно необходимыми [14, s. 538]. Отношения, полученные на основании сравнения, являются, согласно Тетенсу, только субъективно необходимыми, но что касается отношений, выражающих сосуществование и причинную связь, то это не так. Эти отношения, считает он, нельзя объяснить путем абстракции. Они имеют иной источник, чем опыт, а именно, их основание следует искать в неизменных законах рассудка. В связи с этим он ставит вопрос: «Являются ли необходимые законы мышления нашего рассудка только субъективными законами нашей способности мышления или они являются законами всякой способности мышления вообще, а также, являются ли всеобщие истины разума только истинами для нас или всеобщими положениями

для всякого разума?» [14, s. 540]. Невозможно, подчеркивает он, представить себе существо, которое признавало бы возможным существование четырехугольного круга, т. е. отвергало бы закон противоречия. Следовательно, заключает он, этот закон является объективным принципом для всякого сознания. Если мы заменим понятия «объективный» и «субъективный» на «неизменчиво субъективный» и «изменчиво субъективный», то тогда, считает он, у нас отпадет необходимость ссылаться на другие существа. Речь при этом идет не о «постоянной видимости», а об объективной истине, не зависящей ни от человеческого рассудка, ни от божественного разума [14, s. 520]. «Объективное», понимаемое как «неизменчиво субъективное», согласно Тетенсу, нигде не распространяется далее, чем на отношения между впечатлениями [14, s. 561]. Таким образом, попытка Тетенса обосновать объективность фундаментальных законов мышления и рассудочных понятий на основании критических принципов приводит его фактически к идее трансцендентального субъекта. Тетенс смог не только во многом преодолеть характерный для прежней наблюдающей философии психологизм, но и показать несостоятельность его основных предпосылок. Убеждение, что человек является «эгоистом», что все вещи сначала являются для него содержанием его сознания и он только позднее заключает о существовании внешних объектов, согласно Тетенсу, является ложным: осознание того, что все вещи – «во мне», предполагает понятие «Я», субъекта и субъективного существования, но понятие Я, считает он, возникает не до, а одновременно с понятием объективного существования. Мы не можем осознавать наше «Я», не осознавая одновременно предмет. Согласно Тетенсу, «Я» – это не «пучок впечатлений», как полагал Д. Юм, а тождественное себе и сопровождающее все восприятия их основание. Для нашего восприятия внешнего мира, утверждает он, характерны три момента: мы воспринимаем реальную вещь, во-первых, как то, что относится к данному содержанию ощущения так, как субъект относится к предикату, или субстанция – к акциденции; во-вторых, как саму по себе существующую вещь, которая противостоит содержанию ощущения как представлению о ней, и, в-третьих, мы видим в наших вещах причину наших ощущений. Наше представление о внешнем мире конституирует, таким образом, три пары понятий: субстанция – акциденция, вещь – представление и причина – следствие. В противоположность Х. Вольфу И. Н. Тетенс не сводит все отношения к логическим, а все принципы – к принципу тождества или противоречия. Суждения естествознания для него не есть аналитические суждения, но они и не получены путем индукции из опыта. Связь, лежащая в основании суждений естествознания, считает он, иная, чем та, которая лежит в основании суждений логики. Тетенс выделяет три вида отношений и, соответственно,

три способа мышления или суждения: 1) отношения сравнения в узком смысле (тождество, различие, сходство); 2) отношения сосуществования (пространственные отношения, отношение части и целого, субъекта и предиката; 3) отношения зависимости (основание-следствие, причина-действие). Хотя основания общезначимости наших суждений лежат в субъекте, но это не то, считает Тетенс, что в сознании является изменчивым, а неизменные, присущие всякому сознанию способы действия. Они объективны и служат гарантом объективности наших суждений. Спекулятивная философия как наука об объективной реальности возможна, по мнению И. Н. Тетенса, лишь постольку, поскольку она опирается на фундаментальные понятия об отношениях. Вышеизложенного, как нам кажется, достаточно для того, чтобы сделать вывод: основные проблемы, понятия и принципы трансцендентального критицизма, особенно те, которые касаются трансцендентальной аналитики, были первоначально сформулированы И. Н. Тетенсом. Он же дал первое нормативное обоснование идеи трансцендентального метода. Правда, подобная «феноменологическая» дедукция рассудочных понятий, которую И. Н. Тетенс задумал как альтернативу эмпирической редукции их к ощущениям, не удовлетворила И. Канта. В одной из заметок он подчеркивает принципиальное отличие своего метода от метода И. Н. Тетенса: «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я – объективно. Его анализ – эмпирический, мой – трансцендентальный» [6, Refl. №230]. В другой заметке он пишет: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс, (все действия, посредством которых создаются понятия) не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» [6, Refl. №231]. Из этих заметок видно, что основные улучшения коснулись главным образом метода и, в частности, трансцендентальной дедукции рассудочных понятий. Это не означает, что «Критику чистого разума» следует выводить из работ И. Н. Тетенса, но нельзя и отрицать значение работ Тетенса для становления трансцендентального критицизма. Не следует также видеть в нем только предшественника И. Канта. И. Н. Тетенс – ученый огромной эрудиции и чрезвычайно проницательного ума, в своих работах он осуществил настолько оригинальный и глубокий синтез эмпирической и рационалистической традиций, какого не смог осуществить ни один из современных ему философов. Его влияние не ограничивалось Кантом, своим корифеем признавали представители антропологического (Э. Платнер) и психологического направлений (Я. Ф. Фриз) в немецкой философии. По-видимому, через Я. Ф. Фриза его влияние распространилось и на Ф. Brentano. На наш взгляд, Э. Кассирер не преувеличивал, когда утверждал, что у И. Н. Тетенса мы впервые сталкиваемся с идеей трансцендентально-феноменологического метода [4].

1. Кант И. Сочинение в 6-ти томах.– М.: Мысль, 1962–1966.
2. Кант И. Трактаты и письма.– М.: Наука, 1980.
3. Baumeier B.A. Kants Kritik der Urteilskraft und ihre Geschichte und Systematik. Bd.1. Halle, 1923.
4. Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Bd. Berlin, 1907.
5. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin, 1885 (1. Aufl. 1871).
6. Erdmann B. (hrsg.) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. 2.Bd. Leipzig, 1884.
7. Hamann J.G. Hamanns Schriften. Hrsg. von Fr. Roth. 6. Bd. Berlin, 1824.
8. Kant I. Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von d. Königlich Preuß. Akad. der Wissenschaften. Berlin, 1900ff.
9. Lehmann G. Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969.
10. Riehl A. Der philosophische Kritizismus Geschichte und System. 1.Bd. Leipzig, 1876.
11. Rötgers K. Kritik und Praxis. Zur Geschichte der Kritiksbegriff von Kant bis Marx. B.-N.Y.; 1975.
12. Rosenkranz K. Geschichte der Kantischen Philosophie. Leipzig, 1840.
13. Tetens J. N. Über die allgemeine spekulativische Philosophie. Bützow u. Wismar, 1775.
14. Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 1.Bd. Leipzig, 1777.
15. Tonelli G. Die Umwälzung von 1769 bei Kant, in: Kantstudien, Bd. 54 (1963).
16. Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1.Bd. Stuttgart, 1881.