Санкт-Петербургский Государственный Университет.

ДИПЛОМНАЯ РАБОТА

Тема: Проблема сознания в философии Декарта и Канта

Студента 5 курса

Философского факультета

Отделения философии

Кафедры истории философии

Шарапова А.Ю.

Санкт-Петербург

2000.

Традиционный вопрос что есть сущее? превращяется в начале новоевропейской метафизике в вопрос о методе, о пути на котором сами человеком идея человека открывается абсолютно достоверная и надежная опора и очерчивается существо истины. Вопрос: Что есть сущее ? превращается в вопрос об основании истины.

Человеческая мысль в историческом процессе познания сущего, по разному определяла себя в отношении этого сущего, и следовательно, по разному видела и осуществляла свою позицию.

В античности человек рассматривал Природу как дом всего сущего, как Космос, природа рассматривалась как правящее начало -αρχη всего сущего в мире. Природа рассматривалась в смысле бытия - ειναι .

В средневековье-- бытие как слово, божественное слово, которое требует изучения и трактовки и отсюда возникает понятие средневековой учености. И поэтому в условии знания как учености слово могло оказаться риторическим (Августин) , грамматическим (Ансельм Кентерберийскиий), логическим (Фома Аквинский), поэтическим (Данте), Бытие понимается как causa sui которое сохраняется актом непрерывного творения. Сущее оказывается ens creatum, то есть сотворенным.

В Новое время эта позиция слова как Бытия трансформировалась в понимание бытия как Сознания. Сознание оказывается правящим началом всего сущего. Акт мышления становится таким действием, которое преобразовывает вещи как таковые в познаваемые объекты. Декарта устанавливается субъект таких операций, посредством которых, какая-либо вещь устанавливается как объект. Благодаря декартовскому мир свершается во времени постоянно. Новоя бытие Дакартаотносится прежде всего к феномену человеческого существования, первореальность обнаруживается в акте ego cogito , человеческое Я оказывается наиболее достоверным началом всего сущего. Положения Декарта придают сущности характер actus purus , то есть действительность, в основании причин которой лежит чистое действие. Mente consipere Галилея трансформируется в ego cogito Декарта.

Основным содержанием ego cogito является прежде всего обнаружение саого себя как абсолютной достоверности. Я оказываюсь возможным благодаря непрерывному услию мышления.

Эта традиция была рассмотрена Кантом в аспекте удостоверения в реальности знания, знания в смысле схоластической филосифии. Которую Кант называет школьной. Он рассматриват знание как удостоверение вещей в плане объектов исследования.

Основным критерием познания является истина. В сущности познание можно определить как постижение и закрепление в нашем знании всего того, что является нам как истинное.

Истина как таковая есть цель познания, и следовательно условие, которое сохраняет нас в качестве человека космического.

“Если истина – в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов “ (3, 159). Это значит, что необходимо четко отделять наше “влияние” на предмет познания от непосредственно самого этого предмета, дающегося нам, и кроме того, необходимо осознавать как соотносятся и по каким принципам осуществляется сам процесс познания. Таким образом оказывается, чито вопрос о сущности опыта познания истины есть в то же время вопрос о его внутренней возможности.

Для экспликации философского поля нужны даже не отдельные понятия, а целая совокупность понятий , причем такая совокупность, , внутри которой существует особое напряжение, кое и задает особый настрой, вектор этого философского поля. Это понятия сознания, субъекта, понятие о категориях, понятие свободы и др. Эти философские понятия существуют независимо от экспликации философского поля, и их можно назвать способами осознания и выявления некоторой субъективной ситуации. Таким образом можно говорить, что нам интересна, нас увлекает не философия людей, которых мы называем Декарт, Кант, и др. а наша душа оказывается сопсобна срезонировать, откликнуться на те философские структуры, напряжения между понятиями, которые и порождают, то, что потом называется философия Декарта, мысль Канта. Только благодаря такому пониманию философской мысли Декарта, Канта, Гегеля и др. мы можем обрести в лице этих мыслителей собеседника, эти философы оказываются доступны для диалога. Если мы обратимся к Платону, голосом человека, способного открывать что-либо, но и при этом открываться самому, то в лице Платона мы получим собеседника, узрим другую точку пространства и времени, другое мгновение бытия, в котором твоя мысль может заново родиться. Как сама возможность мышления.

И когда мы выявим концентрацию ходов, мыслей, напряжений, то какие-то вещи в философии, которые кажутся совершенно смутными, абстрактными, неясными трансформируются для нас в какую-то полную связь, которая позволит нам о них мыслить в качестве

Философия до эпохи Нового времени осуществлялась с целью или с попыткой обоснования объективного знания, т.е. знания об объективном мире. Но Декарт начинает свою философию с “Я”, т.е. не с мира, а с субъекта. Декарт вводит акт “Я мыслю”, всех наших мысленных актов высказывания чего-то объективного о мире.Ego cogito ergo sum “Я мыслю, следовательно, я существую.” Для дальнейцшего прояснения понятия сознания, необходимо подробно лрассмотреть декартовское положение и это рассмотрение следует провести с позиции предшествующей философии , чтобы понять, почему у Декарта ключевым является субъективный акт “Я мыслю”

Одной из причин, почему философия нового времени начинает свои построения с субъективного акта ego cogito , является то. Что тем самым философия выражает некоторую скрытую предпосылку, некоторое скрытое основание самой науки нового времени, духа нового времени. Эпохе нового времени предшествовал период Ренесанса, Возрождения, период, когда на сцену истории поднимается новый человек, или “новый старый” человек. Человек действия. Человек авантюры, человек кипучей активности и предприимчивости. Эта кипучая активностть пронизывала все слои человеческого обитания и не могла не отразиться, тем самым изменив, поле философии. И выражением этого в культуре прежде всего являяется представление о некотором автономном субъекте, суверенном в своих актах мышления и суждения, основывающем свое поведение, жизнь и то, что он говорит о мире, на этих независимых актах, имеющих своим источником лишь его самого. Никаких авторитетов, никаких предвзятых оснований для этого нет, кроме тех оснований, которые проистекают из самих этих актов, из этой обосновывающей саму себя деятельности. Субъект оказался в центре культуры. Следовательно, теперь все начинается с выполнения независимого акта мышления. Поэтому можно сказать, что всякое высказывание о мире идут вместе с обоснованиями, создаваемыми мною, как субъектом.

Таким образом,Новое время – это тот период с которого любое высказывание о мире идет всегда вместе с обоснованием, создаваемым самим субъектом. Теперь оказывается, мы знаем истинно что-то о мире тогда, когда мы знаем и можем воспроизвести и повторить основание того, почему истинно то, что мы знаем в качестве истины. Декарт первый начинает рассмотрение мира как такого, о котором можно судить объективно научно, мира, содержащего в своих основаниях высказывание о том, каковы возможные акты сознания субъекта познающего мир, т.е. мир обретает в себе некую конструкцию субъекта. Условие, которое обосновывает наше право что-то утверждать о мире, право делать какие-то высказывания, оказывается некоторая обработка и конструкция свойств субъекта познающего этот мир.

При такой конструкции человеческого мировоззрения , я утверждаю, что понятие сознания становится наверное ключевым. Декарт говорит “ “ этой фразой охватывая сразу несколько операций, которые делают возможным наше восприятие мира как такового. Все наши утверждения и высказывания об окружающем нас мире, относятся к совокупности массовым образом воспроизводимых восприятий и ощущений. Но наше восприятие чего-либо в мире единично, а такое единичное восприятие никак не може быть использовано в познании. Поэтому существует необходимость в целом потоке , ряде восприятий, отождествляемых между собой, и операцию отждествления осуществляет сознание. Это значит, что у Декарта мышление имеет дело не со стихийным сознанием, на которое оказывает какое-то воздействие мир, а с сознанием, которое реконструируется актами рефлексии. Как пишет по этому поводу М.Мамардашвили “Формируется абстракция разрешимости, которая относится к рефлексивному сознанию. Иными словами, она предполагает перестроенное сознание, а не “живое”, “естественное” сознание.

В качестве данных мира, запечатленных в аппарате отражения, берутся их эквиваленты, то есть такие образования сознания, которые содержат эти данные, но которые можно повторятьвоспроизводить и передавать другим в каких-то оговоренных однозначных всеобщих универсальных условиях.

Согласно Декарту, объект познания задается через совокупность строго определенных операций. И если мы через самих себя охватываем всю совокупность этих операций, посредством которых нам дается объект, то это означает, что мы совершаем некий исключительный акт, в аспекте которого мы и объект познания полностью совпадаем. Другими словами, деятельность нашего мышления, работа нашего сознания, совпадает с возникновением объекта мышления. Т.е. с эпохи Нового времени становится очевидным то, чтобы осуществлялось познание истины должно иметь место соответствующее сознание, т.е. такой субъект, у которого акт мышления и знания совпадает. Постулируя мыслящее “Я” в качестве первореальности, Декарт тем самым указывает, что сознательное начало должно быть единственно организующей субстанцией, всего многообразия вещей. Итак, тем самым Декарт говорит, что весь корпус наших понятий, - это все, что мы знаем, и можем знать – может быть рассмотрен из одной точки и основан на этой точке, но уже не виде эмпирически не связанного многообразия каких-то разрозненных познаний, а виде некоторого целого, некоторой системы. И с этого момента начинаются сложности. Из вышеуказанного следует. Что философия отличается от культуры и науки лишь тем, что философия вырабатывает какой-то особый язык, который дает ей возможность некоторым теоретически обобщенным образом говорить об этих фактах, которые мы выявляем вне профессиональной философии. И когда мы переводим эти факты на уровень теории, то у нас возникает внутренняя необходимость самого теоретического размышления, которое порождает дополнительные мысленные ходы и представления и кроме того бывает достаточно трудно узнать эти истинные факты. А наши необходимые теоретические рассуждения из задач самой философии Задача философии не в том. Чтобы повторять какие-то причинные описания, а втом, чтобы обобщить, скажем саму причиность как те связи, то есть ввести категорию причинности. Философия не может просто описать или указать на факт, использования в актах познания некоторых представлений о познающем субъекте, или о сознании – философия должна выстроить теорию субъекта, теорию сознания. То есть задать субъекта не через перечисление массы эмпирически осуществленных актов познания, а через рассуждение о том, каково вообще место мыслящего субъекта в мироздании. И здесь философия выступает уже не в смысле житейской мудрости. И если мы осознавая это еще раз обратимся к мысли Декарта ego cogito ergo sum , то мы должны заметить, это есть просто теоретическая переформулировка факта зависимости некоторого утверждения о мире от некоторого утверждения о том., как этот мир может быть дан в деятельности сознания. То есть, когда мы начинаем анализировать познание, мы одновремено рассматриваем и работу с миром и работу с сознанием. В акте философской рефлексии мы рассматриваем не только и не просто данности сознания, а указываем на то. Что при познании преобразуются и перерабатываются свойства сознательной фиксации объектов.

Декарт в своем тезисе указывает, что истинное понятие объекта – это такое понятие, когда одновременно с понятием объекта охватывается та соскупность операций, посредством которых этот объект познается, то есть такая совокупность действий, посредством коих объект даетс я сознанию. Это очень важный момент в философии всего Нового времени. Мы имееем понятие объекта, понятие объекта в сознании, и то, “как”, мы оперируя сознанием имееем объект. Но из эттого постилирования возникает сразу несколько принципиальных философских затруднений. Во –первых мы имеем исккушение приравнивать данность сознания в качестве непосредственного знания. Т.е. мы полу4чаем к рассмотрению проблему сознательной достоверности. И во-вторых мы сталкиваемся с понятием “чистого сознания”. “Чистого сознания”, как такого сознания которое эмпирически и реально нигде не встречается, т.к. доведено нашими рефлексивными актами до какого-то вида, т.е. “чистое сознание” естьт такое аознание, которое не содержит в себе никаких конкретных состояний.

Все это имплицируется из одной “простой” мысли Декарта “Я мыслю, следовательно я существую”, но главное заключается в том. Что этой фразой он меняет картину мира, (если говорить языком Хайдеггера) мир переворачивается, т.к. это означает одно: чтобы осуществилось познание, должно иметься существующее сознание. То есть должен иметься некоторый субъект, который ухватывает что-то на самом себе в акте сознания, и это что-то будет тогда знанием.

Из этого вытекает следующее: Декарт задает связь меэжду ухватыванием понятия объекта субъектом с одной стороны, и ухватыванием этим субъектом на себе той совокупности операций, посредством которых задается объект. Вот “Я мыслю, следовательно существую” или короче мыслю – существую; совершается акт. В котором объект и субъект тождественны. Проблема тождества бытия и мышления – это бесконечное и вечное поле ристалищ философии. Понятие Cogito означает, что Декарт ввел в философию момент, в котором мыслительный акт совпадает и с порождением объекта этого акта. Другими словами, мыслительный акт направляется на такой объект, который задан этому акту не каким-то событием помимо от этого акта, а самим этим актом. Субъект направлен на самого себя, и является для самого себя объектом, - это тождество субъекта и объекта.

Теперь здесь и сейчас мы должны воспроизводить из себя и мир и себя в мире. Декарт называет это еще теорией непрерывного рожденичя, или непрерывного поддержания Богом мира, т.е. непрерывного участия.

Через эти моменты Декарт вводит понятие интелектуальной интуиции. Интеллектуальная интуиция, это сугубо декартовская проблема, у Канта этого нет, интеллектуальная интуиция – это такое мышление, которое порождает предметы своими же актами, и дает их созерцанию. Интеллектуальная интуиция порождается актом cogito , Само наше представление о “Я”, это представление о сознании. Существующее сознание - это минимум необходимый в философии Декарта.

Далее, Декарт полагает, что есть некоторая совокупность понятий и идей, которая прирождена этому осознающему “Я”, или осознающему субъекту, и благодаря этому, врожденному наличию идей и понятий, мы можем познавать мир объективно. Т.е, у Декарта, для существования познания необходимы врожденные идеи “Я”. В акте существования сознания проявляются и существуют врожденные идеи. В отношении этой идеи можно обратиться к М.Мамардашвили. Мамардашвили называет эти врожденные идеи, или, как он писал эти абстракции, - абстракциями континуума сознания. И он считал, что мысли об абстрактном континууме сознания есть содержание теории врожденных идей.

Эта теория врожденных идей в дальнейшем трансформируется в теорию трансцендентального сознания у Канта.

Что я здесь имею в виду. Вводится абстрактный континуум сознания. Он вводится, как шаг, диктуемый некоторой внутренней необходимостью, исходящей из других введенных конструкций и абстракций. Начинает вырабатываться определенный умозрительны или спекулятивный философский язык, который содержит в себе термины: врожденность, cogito у Декарта, или “Я мыслю”, Этот язык перестает подчиняться правилам обыденного языка, он подчиняется своим собственным необходимостям. Таким образом, идея врожденностии идей не может быть устранена указанием на то, что врожденных идей нельзя найти в реальности. Декарт замечал, что под врожденнными идеями он имел в виду, прежде всего какую-то заданнную форму когнитивной деятельности. Врожденность что это ? Как она осуществляется ? Есть врожденные в “Я” истины, пока рождается само “Я”

Все решается красиво.

“Я” есть понятие, относящееся и к эмпирическому субъекту, его способности вести самонаблюдение, или к представлению себя, своих собственных натуральных свойств, и относится к рефлексивному уровню. И поэтому понятие “Я”, должно браться вместе с теми абстракциями, которыми введен акт рефлексии, которыми введено представление о рефлексивно реконструированном сознании.

Декарт говоря о врожденности говорит, что есть нечто в мире и наших представлениях о нем, которое проявляется только вместе с проявлением “Я”. Это все обслуживает постулированную Декартом непрерывность сознания.

Представление о “Я” водится Декартом таким образом, что его мысль направлена на выявление какой-то причины или какой-то силы, которая отличается от эмпирического субъекта и не совпадает с ним. Но из этого можно видеть, что то, на что указывает акт cogito , есть нечто иное, чем эмпирический субъект. Наше представление об объекте есть не только сам этот объект в его непосредственной данности, но и субъект, познающий этот объект, и таким образом сознание чего либо можно отождествить с самосознанием. В этом смысле становится ясно, что имели в виду философы, говоря о том, что чтобы познать ми, достаточно познать самого себя. Представление об объекте, мышление объекта.

Декарт рассуждает о представлениях как о продуктах нашей восприимчивости, он сопоставляет представления с продуктами мышления. Кант постулирует то же. Но, в отличие от Канта, проблема представления у Декарта есть проблема “конечности человека”.Т.е. человек есть данное конкретным неслучайным образом устроенное существо, которое воспринимает мир, воздействует на него согласно тому, как оно устроено и не может за пределы этого устройства выйти.

Рассмотрение проблемы сознания невозможно без рассмотрения, того, что такое ясные и отчетливые идеи. Так вот ясные и отчетливые идеи – это термин поздних работ Декарта, в ранних работах Декарт называет это интуицией. Ясная и отчетливая идея есть основание познания. Иначе как понять, почему мы познавая что-либо делаем это последовательно, почему рассмотрев А, делаем из этого вывод о В и так далее, т.е. выстраиваем какой-то полиалогизм.

А ведь при познании чего-то у нас все получается весьма одинаковым образом. Помыслив что-то, мы оказываемся в таком пространстве, внутри которого уже существуют какие-то внутренние линии и связи и мы каким-то образом начинаем двигаться соответственно этим линиям, начинаем делать такие ходы, которые уже заранее нам известны. Почему ? Как это происходит ?

Декарт объясняет это тем, что мы попадаем в эти свзи, нити нашего мысленного движения, благодаря интуиции или ясным и отчетливым идеям.

Путем интуиции человек в качестве субъекта включается в некоторое постоянное сознание.

Получается, что вся тема ясности и отчетливости, т.е. тема интуиции как познавательный идеал вводится Декартом. Со ссылкой на акт сознания осуществлется “Я”. Ясность и отчетливость для Декарта это вообще основной критерий познавательности, а следовательно и сознательной реальности.

Термин “ясность и отчетливость в первую очередь указывает на акт акт осознания. Декарт указывал, что мы должны сначала довести до ясности осознание явления со всеми его предпосылками, чтобы понять природу и ссущность явления в мире. Он требовал доведения какого-либо явления до составных и наиболее простых элементов, содержание которых дается конечным образом сознанием, или таким осознанием, которое можно назвать очевидным знанием.

Мы воспринимаем ясно и отчетливо окружающий нас реальный мир лишь в той мере, в какой это мир протяженный а не мыслящий. Ясность и отчетливость есть как бы возможность нашего “Я”, через понятие ясности и отчетливости наше “Я” включается в мир и оказывается способно к познанию

Теперь я хотел бы рассмотреть акт cogito в аспекте теории Декарта о дискретности временных отрезков. Это важно рассмотреть в аспекте удостоверения сознания как существования.

Для Декарта cogito которое существует, это то cogito , которое существует в любой момент мышления. Иными словами, вывод, что из мышления следует существование, есть вывод Декарта , но это указывает не на существование объекта, а на существование носителя акта мышления в момент существования этого акта мышления. Но в этом смысле следует рассмотреть теорию дискретности сознания, т.е. если мы утверждаем, что cogito указывает на существование субъекта в момент акта мышления, то отсюда не следует никакого утверждения от том, что есть некоторая мыслящая субстанция, которая устойчиво существовала бы во времени, длилась и воспроизводилась в нем, продолжая данный момент сознания. Из данного момента не вытекает, что наступит следующий момент сознания, или что “Я” будет длиться.

Из этого можно предположить удивительную вещь. Наша деятельность, деятельность сознания должны быть постоянно задаваема неким усилием, усилием нашего “Я”.

“Я” – это то, что вообще, как таковое, не существует, его просто нет ! Даже из сознания существования в моменты мышления не вытекает никакой гарантии, что наступит следующий момент сознательного существования “Я мыслю, следовательно существую”есть указание Декарта на необходимость усилия со стороны субъекта, и это есть ни что иное, как обращение к субъекту и указание на то, что “Я” - может существовать лишь как результат усилия. Только в результате этой постоянно воспроизводимой работы и усилия можно говорить о существовании какого-то “Я” и длительности этого “Я”, следовательно, о “напряжении” сознания. Это своего рода особый вид существования, которое опосредуется деланием, то есть постоянным усилием. . По Декарту, чтобы познать мир, необходимо реализовать себя как познающего. Рассматривая проблему сознания у Декарта невозможно не указать на дуализм этой проблемы. Как мне кажется, об этом дуализме лучше всего писал в своих работах М.Мамардашвили: “ Декарт говорит, что если я уже допустил сознание в аппарате моего разума, в аппарате описания, то я не имею право, не могу этим же аппаратом вывести сознание. Если я применю такой аппарат описания последовательностей А и В, в которые которые я использовал в качестве первичного и независимого понятия сознания, то я не могу, как ни в чем ни бывало из этой связи, последовательности А и В вывести факт или явление сознания” (6, 119)

В этом дуализме Декартом указывается необходимость при познании веще стремление не приписывать сознания вещам, а лишь использовать сознание в своем аппарате анализа.

Итак, рассмотрение сознания у Декарта може продолжаться еще очень долго, т.к. Декарт, как и другие действительно великие философы, обладает одной особенностью. В поле философствования Декарта всегда можно имплицировать мысль свою собственную, т.е. Декарт всегда оставляет протранство для другой мысли. Но проблема сознания Декарта, как мне кажется подхватывалась Кантом, но берется эта проблема в несколько ином аспекте. Вопрос о Сознании у Канта – это вопрос о возможности познания как такового.

Вопрос о Сознании решается Кантом в терминах трансцедентного. Декарт в своей философии устранил сознание из поля объекта, из пространства мира, но устранив сознание из мира Декарт не отнес его и к субъекту. Кант очень четко представлял эту ситуацию и в своей философии отнес сознание в трансцендентальный аппарат анализа.

Для Канта теперь “Я” - трансцедентальное “Я мыслю”, не есть утверждение существования в какой-либо длящейся и воспроизводящейся во времени субстанции. Понятия “Я” у Канта теперь указывает лишь на условия сознания. Кант жестко разводит то. Что являлось у Декарта естественным, он разводит самосознание и самопознание. В актах самосознания субъект вовсе не открывается самому себе в смысле субъекта как предмета.

У Декарта мы могли наблюдать трансцедентирование при отсутствии трансцедентного. Я имею в виду, что субъект постоянно осознавал стремления “поверх” т.е. необходимость обнаружения точки вне мира и вне человека, став на которую субъект может охватить сознанием как объект так и самое себя. Так вот у Канта появляется трансцедентализм как способ говорить о трансцедентировании, не говоря ничего о трансцедентных предметах. У Канта трансцендентирование без трансцедентного есть трансцедентальное.

Кант все время называет трансцедентным то, что соотнесено , связано с условиями познания. Вообще у Канта вопрос о сознании , это также вопрос о познании.

Итак сознание Декарта как самосознание, как когитальный акт для Канта трансформировалось в трансцедентальное сознание. Трансцедентальное сознание есть отображение самого себя, получаемое посредством трансцедентального рассмотрения. Трансцедентальное сознание у Канта – это термин одновременно обозначающий и совпадающий с декартовской областью врожденных идией и с понятием (так же как у Декарта) континуум сознания. Только континуум сознания у Декарта обозначается через термины теории врожденных идей а у Канта через термины трансцедентального сознания.

Еще раз замечаю. Что для Канта понятие сознания напрямую увязывается с целым комплексом понятий, таких ключевых, как синтез, воображение, антитела, восприятие, рассудок, и таким образом поставив основной целью рассмотрение понятия сознания, я тем самым обязан проанализировать всю философию Канта.

В тексте своих критик Кант практически не использовал понятие сознание, и это не удивительно. Для Канта сознания как такового, в смысле Декартовской философии не существует. Для Канта сознание есть просто спсоб рассмотрения и возможность говорить о чем то. Поэтому можно говорить что момент осознанного наблюдения события в мире совпадает с моментом осуществления этого события.

“Я” у Канта не есть описание эмпирического сознания, т.е. сознания в человеке. Понятие трансцедентального сознания нам необходимо в нашей познавательной деятельности для того. чтобы сделать ясными и понятными части опыта которые разрешимы эмпирически.

Деятельность человеческого разума относится к такой области знаний, которые неизбежно выходят за пределы чувственно-воспринимаемого мира.

В первых предисловиях и в введении Кант указывает на недопустимость и лишенность оснований догматической философии предшественников. Догматической для Канта была любая философия , которая приступает к познанию вещей исходя из заранее принятых предпосылок, до исследования познавательной способности вообще, ее принципов и границ.

Наша познавательная деятельность начинается с нашей способности воспринимать то воздействие какое на нас оказывают предметы, и следовательно Кант делает вывод о том , что всякое наше познание начинается с опыта. Хотя оно и начинается с опыта , это ни в коей мере не означает , что оно происходит из опыта . И Кант задается вопросом о существовании такого познания , которое бы не зависело не только от опыта , но и от всех чувственных впечатлений. Такое познание Кант называет априорным.

Человек в своем стремлении к познанию , к расширению знаний, может себя чувствовать относительно надежно лишь в том случае , когда он пребывает в границах опыта , так как всегда может в случае необходимости обратиться к объективным данным этого опыта. Но совсем иная ситуация случается когда мы покидаем почву опыта , то тотчас же могут не безосновательно возникнуть вопросы об обоснованности тех или иных достижений человеческого разума в процессе познания.

Своей основной задачей Кант считал необходимость построения новой структуры понятия познания и по мере выстраивания этой новой конструкции , Кант исследовал нашу способность в осуществлении этого познания. Кант подвергает сомнению и критике то знание, которое существовало в предшествующие времена.

В своей первой критике Кант выстраивает систему основоположений мышления как суждения. “Все действия рассудка мы можем свести к суждениям , следовательно , рассудок можно вообще представить , как способность составлять суждения ...согласно выше сказанному рассудок есть способность мыслить” {3;167}. И тогда моментами понимания оказываются основные положения чистого рассудка . Кант указывает, что рассудок раскрывает свою способность только в суждениях и сам рассудок оказывается единством сознания в отношении понятий. Суждения как действия рассудка , как его форма, не только увязывается с созерцанием и объектом , но и определяется как объективное отношение к изучаемому предмету . И поэтому рассудок оказывается не просто способностью связывать те или иные представления , но и способность осуществлять знание, делать его действительным.

В 1791 году Кант пишет работу заявленную на премию Королевской Берлинской Академии наук по теме : “Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времен Лейбница и Вольфа?”.Содержание этой работы в целом можно охарактеризовать как рассмотрение принципов мышления вообще и оснований нашей возможности в познании, это исследование Кант осуществляет своим привычным методом decompositio. “Первый шаг в этом исследовании разума , состоит в различении аналитических и синтетических суждений вообще” {6;186}.

“Во всех суждениях в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям не трудно) , это отношение может стать двояким. Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связанно с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим , а во втором синтетическим ” {3;111}.

Это новое понимание сущности суждения Кантом меняет саму картину того , что называется логическим. Это различение суждений указывает на совершенно новую схему понимания ; суждение уже не ограничивается только отношением понятий. Постижение всей структуры суждения устанавливается уже не только из отношений к объекту, но и из отношения к познающему человеческому “Я”.

“Суждение есть не что иное , как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции. Связка “есть” имеет в суждении целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного” [3;198]. Аналитические суждения Кант называет поясняющими, поясняющими так как эти суждения через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия. Синтетические суждения, напротив, присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким разъяснением, и такие суждения Кант называет расширяющими.

Аналитическое означает разделение чего-либо на составляющие части, то есть артикуляцию. синтетическое означает соединение. Кант пишет – “все тела имеют тяжесть” [3,112], это синтетическое суждение так как предикат “тяжесть” нельзя получить в пределах понятия “тело”, и таким образом предикат выводится из понятия синтетически. “Все эмпирические суждения как таковые, синтетические” [3,112] и вся возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основываются у Канта на опыте, так как и понятие тела и понятие тяжести хотя и не содержатся друг в друге, но имеют возможность к соотнесению в результате того, что принадлежат как части целого к опыту, и опыт сам оказывается синтетическим связыванием созерцаний.

То есть в этом синтетическом суждении – все тела имеют тяжесть, мы должны выйти за пределы понятия в направленности к самому объекту. И речь оказывается здесь идет не просто о понятии, а о представлении самого объекта! Другими словами основанием суждения (в синтетических суждениях) является сам объект.

Но далее Кант пишет “априорные синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства (опыта). Если я должен выйти за пределы понятия А, чтобы познать как связано с ним другое понятие – В, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта?” [2,113]. В приводимом примере Кантом суждении “все что происходит, должно иметь свою причину”. Понятие причины целиком находится вне понятия того, что происходит, то есть абсолютно не содержится в этом представлении чего-то происходящего. И следовательно, должно быть что-то, что делает возможным синтез этих двух различных понятий и следовательно обеспечивает возможность самого этого суждения. “Что служит здесь тем неизвестным Х, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия А чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат В?”[3,207]

Возвращаясь к теме сознания еще раз говорю – трансцедентальное сознание - это отображение мира, находимого в виде действия в себе, т.е. такое трансцедентальное отображение себя. В какнтовской философии познавать мир и мыслить можно в зависимости от возможности этот мир представить. Термин представления также напрямую участвует в решении проблемы сознания. Кант расширяет термин “представлене”, так, чтобы учесть, что, собственно, говоря в какой области мы представляем, не зная, тем не менее. Что мы представляем. Есть особые представления, которые не подозревают или никогда не называют представлением, не знают, что это именно представления. Кант говорит, что это представления и образы, лежащие в области трансцедентного сознания. В этом смысле трансцедентное сознание становится таким сознанием, которое сосоит из образов и представлений нашей собственной активности. И трансцедентное сознание и состоит из таких образов и представлений нашей собственной активности, а не вещей.

И так как основную задачу “Критики чистого разума” можно обозначить как необходимость прояснения сущности и возможности человеческого познания, следует отметить, что это разделение типов суждений Кант считал первым шагом в этом процессе. “Первый шаг, сделанный в этом исследовании разума, состоит в различии аналитических и синтетических суждений вообще… Второй шаг заключается уже в самой постановке следующего вопроса: как возможны априорные синтетические суждения?… Третий шаг состоит в задаче: Как возможно априорное познание из синтетических суждений?” [6,186].

Вопрос о том, как возможны априорные синтетические суждения в целом указывает, что Канта интересует то, как мы можем получать определение объекта, до самого обращения к объекту. Или же вопрос о том на какой основе и по каким правилам, возможно взаимодействие чистой чувственности и чистого рассудка, и причем таким образом, чтобы в результате взаимодействия мы получали бы рост и увеличение знаний. Именно синтетические основопложения являются расширяющими наше знание элементами, тогда как аналитические суждения необходимы лишь для приобретения отчетливости понятий… “все теоретические науки, основанные на разуме, содержат синтетические суждения как принципы” [3,114]. Математика целиком основывается на синтетических суждениях, естествознание заключает априорные синтетические суждения как принципы и наконец метафизика, как пишет Кант должна хотя бы по своей цели заключать в себе априорные синтетические знания.

В трансцедентном сознании Канта содержится весьма своеобразная модель причинной связи. Итак сознание, это такое сознание, к которому можно прийти или обнаружить лишь осуществив акт рефлексии, т.е. Необходимо дублировать (как у Декарта) действие в себе спонтанности, а не просто находить сознание в виде какого-то эмпирического свойства человека. И здесь можно обнаружить некоторое сходство “ - ego cogito Декарта с трансцедентальным сознанием Канта. Cogito Декарта есть, как я указывал, обозначение того, что “Я” не существует, а есть Я - cogito за которым всегда стоит постоянное знание. Иными словами, термин “Я” у Декарта прилагается ни к чему-то, что в человеке есть, а к чему-то что запрашивает услилия и само по себе не существует; у Канта же мы видим то же самое. У Канта “Я” – это некоторое построение себя в поле трансцедентального сознания, т.е. такое “Я”, посредством которого, мы оказываемся способны извлекать информацию из объектов. Сознание “Я” там, где его предметы, оно само, в свою очеред предмет, но такой, который позволяет извлекать смыслы из других предметов. Кант продолжил этим движение Декарта в том понимании, что мы можем что-либо говорить о мире только разработав необходимую технику.

Двумя необходимыми элементами человеческого познания, являются созерцание и мышление. “Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае созерцание есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление.” [3,127]. То есть созерцание это способность получать представления, восприимчивость нашей души. Человеческая природа так устроена, что наши “созерцания могут быть только чувственными, то есть содержат в себе лишь способ, каким предмет воздействует на нас”. Созерцание следовательно это есть такая способность посредством которой предмет нам дается. Мыслится же данный нам предмет при помощи рассудка, то есть рассудок здесь может быть представлен способностью познания через подведение под понятия .

“Я мыслю” для Канта есть. Как и для Декарта опопсредующее звено в понимании основной проблемы метефизики вообще. Для Канта “Я мыслю” есть трансцедентальное единство апперцепции, т.е. “Я мыслю” себя в акте мышления, или форма сознания и только форма сознания. Cogito Декарта трансформируется в трансцедентальную апперцепцию у Канта. Эта тема рассматривается у Канта в разделе, посвящщенном “психологическому паралогизму разума”. Там Кант пишет о том, что наши “состояния чувствования даны нам через сознание. Эти состояния чувствования для нас являются “событиями в мире”, которые даются сознанием. Эти чувствующие состояния мы все время на себе замыкаем, но замыкаем мы их через акт сознания, и когда мы вводим сознание, и вместе с тем, все то, что через сознание замыкается, мы должны все время помнить, что так мы не можем познавать. И тем самым определения сознания пришли не в субъект, а пришли в аппарат трансцендентального анализа, посредством которого объект описывается

Известно, что чистым созерцанием у человека являются созерцания пространства и времени. Во введении Кант еще называет их априорными знаниями, без коих ни обходится ни какой рассудок. И он указывает на них как на то свойство, благодаря которому мы можем мыслить что-либо вообще. В Трансцендентальной Эстетике Кант дает два истолкования пространства и времени, а именно метафизическое и трансцендентальное.

Метафизическим истолкованием оказывается такое истолкование, которое содержит то, благодаря чему понятие рассматривается как данное a priori. А трансцендентальным истолкованием является объяснение понятия как принципа, из которого можно усмотреть возможность других априорных синтетических знаний.

Вообще интересно как нашей душе может быть присуще внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам? А возможно это оказывается только в том случае, если это внешнее созерцание находится только в субъекте, как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и именно таким способом получать непосредственные представления о них.

Пространство – это есть форма всех явлений внешних чувств, то есть субъективное условие чувственности. Пространство не есть наличная среди иного сущего вещь, не “эмпирическое представление”, то есть не есть представляемое в горизонте представление.

Формой же нашего внутреннего созерцания является время. Время в “Критике чистого разума” может рассматриваться как универсальное чистое созерцание.

Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний, время является формой внутреннего чувства, то есть созерцанием нашего внутреннего состояния. В вопросе об универсальности времени заключается вопрос о вообще возможности осуществления априорных синтетических суждений!

Пространство, как чистое созерцание, выстраивает лишь целое тех отношений, в которых упорядочиваются события воздействующие на внешние чувства. Пространство ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Время же есть априорное формальное условие всех явлений вообще. “Так как все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе как определения нашей души к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а именно времени, то время есть априорное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений” [3,138]. Ограничением времени данностями внутреннего чувства, Кант, тем самым придает времени значение универсальности, так как внутри своей возможности время будет действовать как предварительный способ созерцания. Все состояние представлений происходит во времени, и следовательно и представляемое в представлении принадлежит времени. Время, если так можно выразиться, раньше принадлежит субъекту, чем пространство. И поэтому само рассмотрение понятия времени в дальнейшем, будет означать более полное раскрытие сущности субъективности.

После рассмотрения чистых априорных созерцаний, мне кажется необходимым рассмотреть в качестве второго элемента чистого познания (после пространства и времени) логическое применение рассудка вообще и чистых рассудочных понятий в частности. но предварительно мне бы хотелось остановиться на рассмотрении Кантом дифференциации логики; и, хотелось бы представить это рассмотрение в качестве пропедевтического момента перед разбором непосредственно рассудочной деятельности в приложении к продуктам созерцания.

Логикой кант называет науку о правилах рассудка вообще. По основанию применения, Логика может быть различена на логику общего применения и частного применения. Логика общего применения содержит, безусловно, необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, логика же частного применения рассудка содержит правила правильного мышления о предметах определенного рода. Общая логика может быть или чистой или прикладной. В разделе общей чистой логики рассматривается применение рассудка в абсолютной отвлеченности от всех эмпирических условий, то есть эта логика имеет дело с исключительно априорными принципами и представляет собой Канон рассудка и разума, но только в формальном их применении. общая логика оказывается прикладной, когда она рассматривает правила применения при субъективных эмпирических условиях. Это подразделение логики в общем можно было бы обнаружить и у предшествующих исследователей, но Кант вносит новый смысл в понятие логики .

Кант выстраивает определение мышления как непосредственно соотносимое с чувственным созерцанием. Такое мышление необходимо должно учитывать способность разума получить синтетические суждения. И в этой связи изменяется сущность мышления понимаемого как суждение, и следовательно трансформируется сущность самой логики, логика у Канта теперь должна включать в себя еще отношение к объекту. И такая логика, логика включающая в себя отношение к объекту называется трансцендентальной. Эта логика тесно увязывается с возможностью трансцендентального познания, которое(трансцендентальное познание) в сущности есть то, что занимается видами нашего познания предметов. “В ожидании того, что возможны понятия, a priori, относящиеся к предметам не как чистые или чувственные созерцания, а только как действия чистого мышления, стало быть, понятия. пока эмпирического и нечувственного происхождения, мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях. благодаря которым мы мыслим предметы совершенно a priori… такая наука должна называться трансцендентальной логикой” [3,158-159]. Логика трансцендентальная – это логика синтетических суждений, тогда как общая логика – это логика аналитических суждений. Трансцендентальную логику можно рассмотривать как логику онтологического представления всего сущего в его предметности. Эта логика опирается на основоположения, из которых проистекает сущность вещей как объектов познания. Трансцендентальная логика как бы дополняет общую логику в процессе постижения истины. Общая логика рассматривает суждения в смысле связи представлений субъекта и предиката. Для общей логики рассудок есть лишь способность соединять представления. Но разрешение вопроса о синтезе, о возможности априорных синтетических суждений возможно лишь в границах трансцендентальной логики.

“Общая логика разлагает всю формальную деятельность рассудка и разума на элементы и показывает их как принципы всякой логической оценки нашего знания. Вот почему эту часть логики можно назвать аналитикой . Общая логика претендующая на значение органона, служащего для действительного создания… по крайней мере видимости объективных утверждений” является диалектикой.”[3,160]

Вообще, логика имеет своей задачей раскрытие внутренней структуры чистого рассудка.

Трансцендентальная логика так же в свою очередь делится на трансцендентальную аналитику и диалектику. Трансцендентальной аналитикой ,и ,вместе с тем, как пишет Кант, логикой истины, является та часть трансцендентальной логики, которая изучает начала чистого рассудочного знания, и принципы без которых нельзя мыслить ни один предмет. Такая трансцендентальная аналитика является каноном оценки эмпирического применения рассудка. Но в свою очередь применение этого мерила в качестве органона в неограниченном применении рассудка вообще, делает возможным возникновение диалектики. И другая часть трансцендентальной логики как раз занимается критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой. Диалектикой как критикой рассудка и разума в сверхфизическом применении разума.

После этого отступления, имеющего своей целью рассмотрение логики в своем основном значении , я постараюсь перейти к рассмотрению второго элемента чистого познания, а именно о логическом применении рассудка вообще и чистых рассудочных понятий в частности.

Как пишется в введении к идее трансцендентальной логики: “наше познание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представление (восприимчивость к впечатлениям), а второй – способность познавать чрез эти представления предмет ” [3,154]. И следовательно созерцание и понятия можно назвать началами всякого нашего познания.

Итак сознание для Канта есть соотнесенность с аппаратом трансцедентального анализа, т.е. сознание и есть наша способность применять термины, которое есть в аппарате описания его в качестве познающего субъекта. И когда Кант говорит о трансцедентальном единстве апперцепции, то тем самым Кант говорит только о форме сознания. Представление “Я мыслю” не содержит в себе никакого многообразия, никакого синтеза данностей многообразия в объекте в представлении “Я мыслю” не осуществляется. В представлениии “Я мыслю” содержится лишь указание на существование себя в момент мышления. “Я мыслю”, это указание Кантом на способ размышления , который мы должны осоуществить, чтобы мыслить трансцедентно, чтобы иметь образы трансцедентального сознания. Здесь скрывается определенная сложность. Образы Трансцедентального сознания есть лишь в том смысле, в каком есть подкрепляемая постоянным усилием конструкция "“"”и сознание моей собственной активности направляемое единством “Я”. Когда есть схема сознания своей собственной активности, есть и образы трансцедентального сознания.

Способностью мыслить предмет чувственного созерцания обладает рассудок. Рассудок следует прежде всего рассматривать как способность формулирования и установления правил связывания в единстве чувственного многообразия. Рассудок есть способность устанавливать правила и кроме этого рассудок есть сам источник этих правил как таковых. Чистый рассудок есть основание необходимости правил вообще. Негативная кантовская дефениция рассудка гласит, что рассудок есть нечувственная способность познания. Рассудочное познание есть познание через понятие. Понятия в рассудочном познании зависят от функций, где функцией Кант называет единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление. Посредством понятий рассудок судит. Все действия рассудка у Канта сводятся к суждениям, и поэтому рассудок можно представить как способность составлять суждения. “Мышление есть познание через понятия. Понятия же относятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете” [3,167].

Все отношения мышления в суждениях бывают трех видов:

- отношения предиката к субъекту

- отношение основания к следствию

- отношение разделенного знания и всех членов деления друг к другу.

Кант пишет, что всякая трансцендентальная видимость чистого разума основывается на диалектических выводах, и форму этих выводов дает логика в трех своих формальных видах умозаключений. И при применении разума к объективному синтезу явлений , разум сталкивается с совершенно новым явлением “... а именно с совершенно естественной антитетикой, сети которой вовсе не приходится преднамеренно расставлять на пути разума, т. к. он сам собой, и притом неизбежно, попадает в них” [3; стр. 390].

Если следовать методу М. Мамардашвили, а именно брать слова в аккорде “... мы должны брать слова, термины, выражения Канта только как они звучат в аккорде” [7; стр. 8], то мне кажется, необходимо обратить внимание на словосочетание “совершенно естественной антитетикой”.

Особенно на слово “естественной”. Для Канта яественная антитетика” это неизбежная особенность разума, один только Кант говорил о естественной антитетике. Антиномий разума может быть только четыре. С точки зрения количества, возможно, доказать, и что мир ограничен, и что он безграничен в пространстве и во времени. Относительно качества возможно доказательство, что мир состоит из атомов, и что нет. Со стороны отношения доказывается, что в мирских процессах действует причины безусловные, которые сами уже не могут быть одним из звеньев причинной связи, и вместе с тем, что таких причин не существует. С точки зрения модальности доказывается как существование, так и не существование, безусловно необходимого существа.

Это для Канта естественная функция человеческого разума, сущность нашего духа, которая содержит в себе противоречия. За это его критиковал Гегель, называя это “нежничанием с мирскими вещами [2; стр.166]. Для Гегеля противоречие трансцендентно сущности нашего духа и поэтому антиномии содержатся “во всех предметах всякого рода, во всех представленных, понятиях и идеях [2; стр. 165].

Кантовские антиномии принадлежат сфере чистой космологии. Он замечает, что чистые и трансцендентальные понятия возникают только из рассудка, разум не в состоянии создавать каких-либо понятий. Разум выдвигает требование об абсолютной целокупности синтеза на стороне ряда условий. То есть здесь идет речь о регрессивном синтезе ряда на стороне условий, ряда направленного in antecedentia, и таким образом оказывается, что космологические идеи направлены in antecedentia. Этот регрессивный ряд может осуществляться и во Времени и в Пространстве. В отношении времени этот ряд выстроить проще, т. к. время само по себе есть ряд и условия всех рядов и разум необходимо мыслит прошедшее время как данное в качестве условия данного мгновения. В отношении Пространства этот ряд так же осуществим в том смысле, что части пространства, координированы между собой и эти части ограничивают друг друга, из этого следует, что всякое пространство можно рассматривать как обусловленное в том смысле, что это пространство требует обнаружения другого пространства выступающего условием ограничения данного.

Вообще Кант подчеркивал, что под антитетикой “... Я разумею не догматические утверждения противоположного, а противоречие между догматически по виду (thesin cum antithesi) из которых ни одному нельзя отдать предпочтения пред другими... Трансцендентальная антитетика есть исследование антиномии чистого разума, ее причин и результатов” [3; стр. 400].

Кант ставит три вопроса естественно возникающие перед чистым разумом в такой диалектике.

1. При каких утверждениях чистый разум неизбежно впадает в антиномию?

2. От каких причин зависит эта антиномия?

3. Может ли разум, несмотря на это противоречие, найти путь к достоверности и каким образом?

Для получения ответов на эти вопросы Кант использует метод называемый им скептическим и особо подчеркивает, что этот метод присущ только трансцендентальной философии.

Пред тем как исследовать причину и обстоятельства денных противоречий И. Кант считает необходимым выяснить, руководствуясь какими принципами мы определяли бы свои приоритеты в этом споре разума с самим собой. “В утверждениях антитезиса заметно полное однообразие способа мышления и совершенное единство максимы, а именно принцип чистого эмпиризма не только в объяснении явлений в мире, но и в решении [проблемы] трансцендентальных идей о самой Вселенной. Утверждения же тезиса полагают в основу кроме эмпирического способа объяснения в ряду явлений еще умопостигаемые начала, и в этом смысле максима их не проста... я буду называть ее догматизмом чистого разума” [3; стр. 434].

Этим противоречием тезиса и антитезиса, как мне кажется, впервые в истории мысли выдвигается связка Мышления и Бытия. Мы можем мыслить и тезис и антитезис, и значит, мы способны помыслить Бытие, таким образом, что будет существовать возможность помыслить его иначе. У Канта оказывается, что Мысль есть мышление бытия, т. к. мысль сбывается благодаря бытию и разворачивается в бытии. Бытие делает возможным обретение существенности мысли. Благодаря нашей мысли выстраивается отношение бытия к человеку. Как писал М. Хайдеггер благодаря мышлению бытие обретает слово. “Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе с тем высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, что бы сказать истину бытия [9; стр. 192].

Возможность чисто теоретическим путем доказать как тезис так и антитезис указывает не на антиномичность самого Бытия, как считал Гегель, и наверняка даже не на естественность антитетики человеческого разума, а на совершенно особую форму являемости сущего человеку. Казалось бы, относительно конкретно сущего мы можем сказываться сугубо определенным образом, но оказывается, что эта обязательность никогда не соблюдается? Мы можем проделывать (сказываться) это бесконечное число раз. И здесь нельзя говорить о том, что сущие каждый раз является нам по особому. Так происходит из-за того, что каждый раз сказываясь, мы каждый раз определяемся в пространстве.

Вопрос о возможности априорных синтетических суждений есть вопрос о возможности рассудка подводить под понятия являемое в созерцании. Разум же есть элемент устанавливающий регулятивные принципы применения рассудка и таким образом вопрос о синтезе, вопрос о возможности априорных синтетических суждений становится вопросом о возможности разума в его применении в отношении познавательной деятельности рассудка. При неправильном применении рассудка разум впадает в антиномичность.

Человек есть существо чувствующее, и в природе чувствования содержится не только элемент чувствования того, что нам дается как предрасположение к чувствованию, но элемент самочувствования. Трансцендентальная логика посредством априорных форм созерцания имеет перед собой многообразное в чувственности, это многообразное является материалом для чистых рассудочных понятий. Но, как пишет Кант, спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное, составляло материал для разума “… прежде всего было каким-то образом просмотрено воспринято и связано, для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом” [3,173] В этом моменте Кант конкретно формулирует проблему синтеза. Синтез берется здесь как присоединение различных представлений друг к другу и осознание многообразия этих представлений в едином акте познания. Результатом этого синтеза будет являться действительное знание, знание полученное не в результате расширения исходных понятий, а полученное непосредственно благодаря особенным качествам нашего рассудка. Это новое знание уже в дальнейшем должно быть подвергнуто анализу для приобретения достоверности и отчетливости. И таким образом синтез -это основной элемент в человеческом познании. И функция рассудка ,в целом, и заключается в том, чтобы свести этот синтез к понятиям. Поэтому получается, что трансцендентальная логика учит, как сводить к понятиям не представления, а чистый синтез представлений. Чистым синтезом является такой синтез, который имеет своим основанием априорное синтетическое единство.

Синтез вообще, есть функция нашей души, проявляющейся в действии способности воображения, то есть способность нашей души представлять предмет без его непосрдественного присутствия в созерцании.

Такой синтез, относящийся к многообразному содержанию чувственного созерцания, возможный и необходимый a priori называется synthesis speciosa – фигурный. Однако этот синтез многообразного как таковой еще не дает нам знание, нам необходимо еще нечто. что придает единство этому чистому синтезу. Эта необходимость составляет еще одно условие для познания. И это единство синтеза задает нам рассудок, это единство называется чистым рассудочным понятием. Это единство называется так, потому что рассудок задает его теми же самыми действиями, какими он создает логическую форму суждения, и поэтому имеется столько чистых рассудочных понятий, a priori относящихся к предметам созерцания вообще, сколько имеется логических функций во всех возможных суждениях.

В отношении функции Количества, соответственно отношению мышления в суждении:

* Единство
* множественность
* целокупность

Относительно функции Качества:

* реальность
* отрицание
* ограничение

Относительно функции Отношения:

* присущность и самостоятельное существование
* причинность и зависимость
* общение

Относительно функции Модальности:

* возможность
* существование
* необходимость

Эти понятия Кант называет по примеру Аристотеля категориями, но правда уточняет, что Аристотель постулировал свои категории без какого-либо принципа, то есть он как бы наталкивался на предикаменты и вносил их в свою таблицу. У Канта же таблица категорий выводится из одного общего принципа – из способности суждения. Данные первоначальные чистые понятия синтеза и содержит наш рассудок, и благодаря им он оказывается способным понимать что-либо.

Так посредством категорий фигурный синтез приобретает единство, и тогда воображение можно представить как способность a priori определять чувственность; синтез созерцаний сообразно категориям есть трансцендентальный синтез способности воображения. Но этот фигурный синтез следует отличать от интеллектуального синтеза. Отношение единства в самих категориях в отношении многообразного содержания созерцаний называется synthesis intellectualis. Этот синтез отличается от фигурного тем, что он производится одним лишь рассудком, без участия воображения.

Таким образом получается, что чистый синтез является как бы средним звеном между созерцанием и мышлением (под мышлением я здесь имею в виду подведение под понятия). Поэтому как писал Хайдеггер, “чистому синтезу свойственно то, что он, как представляющее единение, с самого начала представляет присущее ему единство как таковое, то есть в общем. Общее представление этого ему сущностно присущего единства значит чистый синтез приводит в нем представляемое единство к понятию, которое дает единство ему самому” [7,35].

После рассмотрения сущностного единства элементов познания (созерцание и функция рассудка) в чистом синтезе, я попытаюсь исследовать внутреннюю возможность чистого синтеза. Материалом этого исследования будет являться трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий.

Рассматривая вышеизложенную дефиницию можно задаться вопросом о том, каким чистый синтез становится опосредующим элементом между созерцанием и мышлением? И что собственно делает возможным само применение синтеза к многообразию чувственного содержания созерцания? И ответ на эти вопросы будет ответом на вопрос о границах познавательной способности человека. Или же ответом на вопрос о возможности опыта вообще. И методом раскрытия основной структуры чистого синтеза Кант избирает дедукцию, но не просто дедукцию в смысле quid juris, а трансцендентальную дедукцию. “… объяснение того, каким образом понятия могут a priori относиться к предметам, я называют трансцендентальной дедукцией понятий и отличаю ее от эмпирической дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретается понятия приобретается благодаря опыту и размышлению о нем”, [3,182]. Эта дедукция относительно априорных форм созерцания и категорий всегда будет трансцендентальной так как эти виды понятий относятся к своим предметам, ничего не заимствуя из опыта для представления о них. необходимость этой трансцендентальной дедукции состоит в том, что чистые рассудочные понятия относятся к своим предметам “напрямую” без условий чувственности и поэтому они не имеют не только в чувственности, но и в априорном созерцании никакого объекта, который бы мог являться основанием их (категорий) до опытного синтеза!

Например, если мы имеем какой-либо предмет чувственного созерцания, то мы имеем этот предмет благодаря внешней и внутренней форме чистого созерцания, и стало быть синтез в пространстве и времени должен иметь объективную значимость. То есть совершенно ясно, что предметы нашего чувственного созерцания minimum должны сообразовываться с формальными условиями чувственности. Но из выше рассмотренных положений можно сделать вывод, что эти предметы должны кроме того еще сообразовываться с условиями необходимыми для синтетического единства мышления!? Другими словами “субъективные условия мышления имеют объективную значимость” [3,185]. Собственно и объяснением quid juris и занимается трансцендентная дедукция.

Резюмируя, можно сказать, что возможность к познанию и условия познания обязательно должны сообразовываться:

а) со стороны созерцания – с формальными условиями чувственности;

б) со стороны мышления – с субъективной деятельностью рассудка, состоящей в выстраивании синтетического единства мышления.

А что необходимо рассудку для осуществления этого синтетического единства мышления, я постараюсь рассмотреть ниже.

Трансцендентальная дедукция категория – это есть выяснение их сущности, вопрос о сущности категорий можно развернуть как вопрос о сущностном единстве онтологического познания.

Всякий объект опыта должен сообразовываться с такими априорными понятиями, которые можно рассматривать как условие при котором предмет может и не созерцаться, но тем не менее мыслится. Значит можно сказать, что в основе всякого опытного знания. кроме формальных условий чувственности, должны лежать понятия о предметах вообще, как –априорных условиях. И тогда априорные понятия являются априорными условиями возможности опыта.

Раскрытие основы возможности антологического познания.

В нашем чувственном созерцании невозможно обнаружить связь многообразного созерцания представлений. Эта связь …. Есть акт спонтанности способности представления, а т.к. это способность в отличии от чувственности надо называть рассудком, что всякая связь – сознаем мы ее или нет, будет ли она связана многообразного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным – есть действия рассудка, которое мы обозначим общим названием синтеза”. (3, 190).

Связь- как, то, что принадлежит субъекту, как акт самодеятельности. Связь- способность нашего рассудка, и только благодаря этой способности мы имеет связные представления.

Связь у Канта выступает в качестве представления о синтетическом единстве многообразного. Но, что делает возможным представление о единстве? Возможностью этого представления о единстве- является апперцепция, как представление Я мыслю. Это представление есть акт спонтанности (и на этом основании оно не относимо к чувственности) – это есть чистая апперцепция. “Я мыслю” выступающее как самосознание сопровождающее все возможные представления, уже перестает быть чистой апперцепцией и оказывается эмпирической. Чистая апперцепция является источником всякой связи и относиться к многообразному содержанию созерцаний вообще, т.е. к объектам до всякого чувственного созерцания. Это часть трансцендентальной дедукции мне кажется, является одним из самых сложных элементов в критической философии Канта. Он сам задает себе здесь такие вопросы как например: Как “Я”, которое мыслит отличается от “Я”, которое само себя созерцает, и тем не менее совпадает с ним, причем будучи одним и тем же субъектом?

В целом это можно попробовать понять, как то, что сохранение спонтанного акта -Я мыслю- во всем созерцании многообразного, обозначает синтез представлений, и одновременно осознание этого синтеза и делает возможным это синтез. “Лишь благодаря тому, что я могу связывать многообразное содержание данных представлений в одном сознании, имется возможность того, чтобы Я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях, иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некого синтетического единства апперцепции”. (3, 193).

Подведение многообразного содержания представлений, что дает понятие связи, есть функция рассудка. Тождество апперцепции необходимо должно предшествовать нашему определенному мышлению

Для того чтобы осуществлялось познание, чтобы было возможно установление мышления как суждения необходимо, так называемая объективация, а именно чтобы содержание созерцания стало для меня объектом оно должно подчиняться синтетическому единству. И следовательно синтетическое единство сознания выступает в качестве условия всякого познания, суждение есть нечто иное как способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции. Категории только в применении к предметам опыта имеют значение в познании вещей. С помощью категорий мы можем мыслить предмет, но познание возможно только когда категориям будет соответствовать созерцание. И поэтому можно вернуться назад и заметить, что основанием возможности всякого опыта вообще является не только формальное условие чувствительности, но и категории.

Категории в силу своей неоднородности эмпирическим созерцаниям нуждаются в опосредующем звене, делающем возможность подведения. И этим элементом выступает трансцендентальное временное определение (трансцендентальная схема). Понятия времени удовлетворяет критерию однородности с одной стороны с категориями, а с другой с явлениями. И следовательно оно чувственное и интеллектуальное одновременно. Время оказывается опосредующим звеном всех синтетических суждений.

Таким образом вопрос о Сознании в философии это вопрос о позпании Сущего как такового. Сознание является ключевым понятием,раскрывающим поле в котором человеческий разум попадает в своем вечном стремлении ответить на вечные вопросы.

Сознаю следовательно осознаю следовательно познаю и знаю и тогда Существую.

1. Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. СПб., 1996.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975.
3. Кант И. Собрание сочинений в 6-ти томах. Том 3, 6. М., 1964.
4. Кант И. Трактаты. СПб., 1997.
5. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
6. Мамардашвили М.К. Анализ структур сознания.
7. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 1997.
8. Хайдеггер М. Время бытия. М., 1993.
9. Хайдеггер М. Кант и проблемы метафизики. М., 1997.
10. Виндельбант. От Канта до Ницше.