

И. КАНТ. ИЗ ЧЕРНОВИКОВ

От переводчика

Публикуемые материалы — это впервые переведенные на русский язык необходимые разрозненные заметки и фрагменты из рукописного наследия Канта, посвященные теме «опровержения идеализма».

Непонимание, с каким было встречено первое издание «Критики чистого разума», довольно быстро привело к попыткам свести сущность кантовского трансцендентализма к уже известным из истории философии образцам идеализма. Первые рецензенты «Критики» нашли такой образец в субъективном идеализме Беркли. Это обстоятельство заставило Канта включить в «Пролегомены» и второе издание «Критики чистого разума» ряд разделов, направленных против сближения его философии с идеализмом Беркли и Декарта и к опровержению последних (см. 3, 101—102, 286—299); (4(1), 105—111, 157—159, 197—210).

Указанные добавления сразу же стали объектами нападков и опровержений со стороны идеалистических противников кантовской философии и до настоящего времени остаются одной из наиболее острых проблем идеалистического кантоведения.

Советские исследователи многое сделали, особенно в последние годы, в плане анализа материалистических моментов в кантовском понятии вещи в себе. Однако непосредственно связанное с этим понятием кантовское «опровержение идеализма» еще не стало предметом специального анализа, а философское содержание этого раздела чаще всего характеризуется как идеалистическая критика идеализма. Идеализму Беркли и Декарта Кант действительно противопоставляет свой собственный «формальный» или «критический» идеализм, а его доказательства существования вещей вне нас, постоянного в пространстве, зависимости сознания самого себя, внутреннего чувства и воображения от сознания внешнего мира и т. п. страдают многочисленными противоречиями и непоследовательностью. Тем не менее кантовское отношение к идеализму заслуживает более внимательной и дифференцированной оценки. Ленинское определение «основной черты» философии Канта не ограничивается одним лишь понятием вещи в себе, а требует последовательного и систематического рассмотрения материалистических моментов внутри *всей* кантовской теории познания. В противном случае понятие вещи в себе в значении объективной реальности оказывается довольно случайным и незначительным ингредиентом в философии Канта, не связанным с ее сущностью и духом и весьма уязвимым для критики «справа».

С этой точки зрения предлагаемые здесь отрывки из черновиков Канта представляют несомненный интерес. По времени написания они относятся ко второй половине 80-х — началу 90-х годов и впервые опубликованы после смерти Канта в «Рукописном наследии». Из этих заметок несколько особняком стоит небольшая статья «Опровержение проблематического идеализма», впервые напечатанная Ф. В. Шубертом в XI томе собрания сочинений философа, изданном в 1838—1842 гг. Статья относится к серии из семи небольших заметок, переданных Кантом своему ученику и другу И. Г. Кизеветтеру (1766—1819). Они отражают результаты совместных бесед двух философов

и частично были записаны Кизеветтером со слов Канта. Последнее обстоятельство порождает у исследователей некоторые сомнения в подлинности отдельных мест и точности передачи кантовских мыслей. Остальные фрагменты написаны рукой Канта на отдельных листах и предназначались не для печати, а для последующего использования в других работах, в лекциях или просто записывались для памяти. В силу этого они содержат много повторов и исправлений, некоторые рассуждения обрываются в середине фразы, носят «черновой» и «лабораторный» характер. Кант снова и снова возвращается к волнующей его проблеме, ищет новые аргументы и подходы к ее решению, более точные и адекватные формулировки.

Перевод выполнен по изданию: Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII, Dritte Abtheilung: Handschriftlicher Nachlass, Fünfter Band. Berlin und Leipzig, 1928.

В. А. Жучков.

(№ 5653. 1785—1789 гг. S. 309—310)*. Против (материального)¹ идеализма

[...] Речь идет о том, что я мог бы сознавать себя самого во внешнем отношении с помощью особого чувства, которое, однако, необходимо и для временного определения внутреннего чувства. Пространство доказывает представление, которое относится не к субъекту (в качестве предмета), ибо иначе это было бы временное представление. То, что это представление относится не к субъекту, а непосредственно к чему-то отличающемуся от субъекта в качестве существующего, это есть сознание объекта как вещи вне меня. Таким образом, то, что мы обладаем внешним чувством и что сама способность воображения только в отношении к нему может доставлять нам образы — это есть доказательство дуализма.

Все предметы чувств суть во времени, но не все, что во времени (т. е. все предметы), суть в пространстве, и если бы все представления о вещах вне нас были бы только объектами внутреннего чувства и представлениями о нас самих, то объекты внутреннего чувства были бы одновременно всеми объектами и пространство стало бы временем.

Доказательство дуализма основывается на том, что определение нашего существования во времени посредством пространственного представления противоречит само себе, если это определение рассматривается не как сознание совершенно другого отношения, нежели [отношение] представлений в нас к субъекту, а именно как восприятие отношения нашего субъекта к другим вещам, а пространство как одну лишь форму этого созерцания. В самом деле, если бы пространственное восприятие основывалось только на нас самих без объекта вне нас, то было

* Номер фрагмента, примерная дата написания и страницы тома.

бы по меньшей мере возможным сознавать это представление как содержащее только отношение к субъекту. Но так как последним способом всегда возникает только созерцание времени, то предмет, который мы представляем себе в пространстве, должен основываться на представлении о чем-то другом, чем на представлении о нашем субъекте. Но то, что мы можем осознавать внешнее отношение, познавая при этом не сам объект, а лишь форму этого отношения нас самих к наличию [объекта], не создает никакой трудности. [...]

(№ 6311. 1790 г. S. 610—612). Опровержение проблематического идеализма

Идеализм разделяют на *проблематический* (идеализм Декарта) и *догматический* (идеализм Беркли). Последний отрицает существование всех вещей, за исключением бытия того, кто утверждает это существование², первый, напротив, говорит только, что этого нельзя доказать. Мы хотим ограничиться здесь рассмотрением только проблематического идеализма.

Проблематический идеалист признает, что мы воспринимаем изменения посредством нашего внутреннего чувства, но он отрицает, что на этом основании можно заключать о существовании внешних предметов в пространстве, поскольку вывод от действия к *определенной* причине не имеет силы.— Таким образом, идеалист признает изменение внутреннего чувства или внутренний опыт, и поэтому, если его хотят опровергнуть, то это можно сделать, лишь показав ему, что этот внутренний опыт или, что все равно, эмпирическое сознание моего существования, предполагает внешнее восприятие.

Здесь необходимо четко различать трансцендентальное и эмпирическое сознание, первое есть сознание: «Я мыслю», которое предшествует всякому опыту, впервые только и делая его возможным. Но это трансцендентальное сознание не дает нам никакого познания нас самих, ибо познание самих себя является определением нашего существования во времени, а чтобы это произошло, я должен воздействовать на свое внутреннее чувство. Я размышляю, например, о божестве и с этими мыслями связываю трансцендентальное сознание (ведь иначе я не смог бы и мыслить). Однако при этом я не представляю себя во времени, что должно было бы иметь место, если бы я осознавал это представление посредством моего внутреннего чувства. Если мое внутреннее чувство получает впечатления, то это предполагает, что я воздействую на самого себя (хотя бы для нас и оставалось необъяснимым, каким образом это происходит), и таким образом эмпирическое сознание предполагает трансцендентальное³.

В нашем внутреннем чувстве определяется наше существование во времени и, таким образом, предполагается представление самого времени; но во времени содержится представление

об изменении, изменение же предполагает нечто постоянное, по отношению к которому осуществляется изменение и благодаря которому изменение воспринимается. И хотя само время есть нечто постоянное, но само по себе оно не может быть воспринято, следовательно, должно существовать постоянное, по отношению к которому можно воспринять изменение во времени. Этим постоянным не можем быть мы сами, поскольку в качестве предмета внутреннего чувства мы как раз и определены посредством времени; таким образом, это постоянное может быть предположено только в том, что дается посредством внешнего чувства. Итак, возможность внутреннего опыта предполагает реальность внешнего чувства. Если же, допустим, хотят сказать, что представление о постоянном как данном с помощью внешнего чувства также есть лишь восприятие, возникшее на основе внутреннего чувства, которое лишь посредством способности воображения представляется как данное с помощью внешнего чувства, то тогда вообще оказалось бы возможным (пусть даже и не для нас) осознание этого представления об этом постоянном как принадлежности внутреннего чувства. Но в таком случае представление о пространстве превратилось бы в представление о времени, т. е. оказалось бы возможным представить себе пространство в качестве времени (с одним измерением), а это противоречит само себе. Таким образом, реальностью обладает внешнее чувство, поскольку без него оказывается невозможным внутреннее чувство. Отсюда, по-видимому, следует, что наше существование во времени мы познаем всегда только в отношении (*im Commercio*)⁴.

(№ 6312. 1790 г. S. 612—613)

По отношению к чему мы познаем одновременность (*das Zugleich*) бытия вещей, если при восприятии наши представления следуют друг за другом? Посредством того, что многообразное мы можем воспринимать [в качестве следующих] вперед и назад (*vor und rückwärts*). Поскольку во внутреннем чувстве все осуществляется последовательно и, следовательно, ничто не может быть получено в обратном порядке, то основание возможности последнего должно лежать в отношении представлений к чему-то вне нас, а именно в том, что само в свою очередь не есть одно лишь внутреннее представление, т. е. форма явления, но суть вещь в себе (*Sache an sich ist*). Возможность этого объяснить нельзя.—Представление постоянного должно также иметь отношение к тому, что содержит основание временного определения, но не в отношении последовательного, ибо в нем нет никакой постоянности, следовательно, постоянное должно находиться только в том, что является одновременным, или в интеллигибельном, которое содержит основание явлений.

Тот факт, что даже эмпирическое определение своего собственного существования во времени невозможно без сознания

своего отношения к вещам вне нас, является основанием того, почему это сознание отношения является единственно возможным опровержением идеализма.

При этом нужно различать, воздействуют ли на нас предметы вне нас или их представления (из которых первое связано с реальностью внешнего чувства, второе лишь —)⁵. Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы конструировать время и таким образом определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения. Так как в отношении времени мы испытываем воздействие только от представлений, а не от внешних вещей, то не остается ничего другого, как признать, что в представлении пространства мы должны сознавать себя в качестве испытывающих воздействие от внешних вещей (*uns als von äusseren Dingen afficirt bewusst sein müssen*). Мы познаем это не с помощью вывода, но это заложено в способе, каким мы воздействуем на самих себя, чтобы конструировать время как одну лишь форму представления нашего внутреннего состояния; при этом нам всегда должно быть дано еще нечто другое, не принадлежащее к этому внутреннему состоянию (т. е. нечто внешнее, от которого конструкция содержит одновременно созерцание времени и лежит в его основе).

Тем самым нечто, [обладающее лишь] кажущейся возможностью быть вне нас, должно быть действительно чем-то существующим вне нас, хотя и возникающим не тем способом, каким мы получаем об этом представление, поскольку другие виды чувств могут доставлять другие виды представления о той же самой вещи. Ведь представление о чем-то вне нас никогда иначе не могло бы прийти нам в голову, поскольку наши представления мы осознаем только в качестве внутренних определений и для объекта этих определений имеем внутреннее чувство, которое мы, однако, тщательно отличаем от внешнего.

(№ 6313. 1790—1791 г. S. 613—614). Против идеализма

Он может быть: 1. Опровергнут посредством того, что показывают, что представление внешних вещей должно лежать не в способности воображения, а во внешнем чувстве, поскольку форма представления во времени без присоединения к ней формы представления в пространстве не способна создать возможность никакого эмпирического сознания своего собственного существования во времени и, следовательно, никакого внутреннего опыта.

Во 2-х, [идеализм может быть опровергнут] посредством того, что без внешнего чувства в душе не могла бы иметь места *материя* представлений в пространстве. Аффигируя внешнее чувство (во внутреннем органе этого чувства), способность воображения может создать лишь представление о внешнем, но если бы не было внешнего чувства, в воображении не было бы

никакого материала для внешних представлений. Но этим не требуется, чтобы для каждого предмета внешних чувств и его действительности мы могли бы указать верный всеобщий признак, должно быть достаточным указания, что внешнее чувство существует.

3. Поскольку сама способность воображения (и ее продукт) является лишь предметом внутреннего чувства, то эмпирическое сознание (схватывание apprehensio) этого состояния может содержать только последовательность (Succession). Но сама последовательность может быть представлена не иначе, как с помощью постоянного, благодаря чему это последовательное должно быть представлением чувства, поскольку иначе это постоянное, с помощью которого последовательное является и одновременным, т. е. пространство, не может быть, со своей стороны, представлением одной лишь способности воображения, но должно быть представлением чувства, поскольку иначе это постоянное не имело бы места в чувственности.

(№ 6315. 1790—1791 г. S. 618—619). Об идеализме

Опыт есть познание предметов, которые даны чувствам. Воображение есть созерцание также и без присутствия предмета, а объект в этом случае называется образом фантазии (Phantasma), который может быть либо продукцией (Production), (творчества Dichtung), либо репродукцией (воспоминанием) имевшегося ранее созерцания.— Утверждение, что мы никогда не можем быть уверены, не является ли весь наш так называемый внешний опыт всего лишь воображением, есть идеализм. Таким образом, он вовсе не утверждает, что дело обстоит именно так, но только то, что об этом мы не можем иметь никакого доказательства и, следовательно (реальность принимаемого за это доказательство внешнего опыта всегда), может подвергаться сомнению.

Таким образом, идеалист признает возможность того, что мы не имеем никакого *внешнего* чувства, но лишь способность воображения в отношении к внешним созерцаниям.— Однако *критика* доказывает, что это невозможно. Ведь формой созерцания внутреннего чувства является время, которое содержит только одно измерение чувственного созерцания. Итак, чтобы мое созерцание имело три измерения (как их содержит в себе пространство), мы должны мыслить это наше (*внутреннее*) представление как находящееся вне нас, что противоречит само себе.— Хотя воображение внешних предметов и можно принимать за восприятие (грезить), но только при предпосылке внешнего чувства, т. е. чтобы наше внешнее созерцание относилось к объектам, действительно находящимся вне нас, ибо иначе все эти созерцания, будучи в основе только внутренними, имели бы форму (и измерение) времени и не могли иметь (формы) пространства, а эта форма не мыслится, а созерцается, т. е. отно-

сится к объекту непосредственно, *хотя мы и не знаем, каков он сам по себе*, но лишь как он нам является. Если бы это было не так, то мы не имели бы никаких воображений, ибо они суть лишь *по форме репродуцированные чувственные созерцания* внешних предметов, которые хотя и могут быть *вымыслами* (Dichtungen), но *не в отношении того, чтобы они вовсе не имели внешних предметов*. Мы сами для самих себя являемся прежде всего *предметом внешнего чувства*, ибо иначе мы не могли бы воспринимать нашего места в мире и созерцать себя в отношении с другими предметами.— Поэтому *душа* в качестве предмета внутреннего чувства не может *воспринимать свое место в теле*, но находится в том месте, где находится человек.— Предустановленная гармония *Лейбница с необходимостью ведет с собой идеализм*: поскольку в ней каждый из двух субъектов участвует в игре изменений для себя самого без влияния другого, то один из них вовсе не нуждается в определении существования и состояния другого.— Но такие внутренние изменения не могут быть в своей возможности поняты без чего-то внешнего, что содержит основание [этих изменений] [...]

¹ Под материальным идеализмом Кант имеет в виду теорию, провозглашающую существование вещей в пространстве или сомнительным (проблематический или скептический идеализм Декарта), или невозможным (догматический, мечтательный идеализм Беркли). Этому «обычному» идеализму Кант противопоставляет свой трансцендентальный или формальный идеализм, основанный на исследовании априорных условий опытного познания. К последним относится и пространство как форма чувственного познания и внешнего опыта, столь же достоверного, по Канту, как и форма внутреннего опыта. Во втором издании «Критики чистого разума», как и в публикуемых фрагментах, Кант подчеркивает приоритет внешнего чувства над внутренним и даже ставит последнее в зависимость от первого. Однако особого внимания в аргументации Канта заслуживает то обстоятельство, что чистые формы познания (и прежде всего пространство как форму внешнего чувства) он связывает не только с *представлением* о предметах в пространстве, с их эмпирической реальностью, но и со сверхчувственным, непознаваемым субстратом, вещь самой по себе, лежащей в основании явления опыта и представлений о постоянном. Признание такой онтологической предпосылки (вызывающее наибольшие нападки со стороны идеалистических исследований) вносит в систему кантовского идеализма элемент гносеологического дуализма и материализма.

² Данное определение идеализма Беркли не вполне точно. В отличие от соответствующих определений в «Критике чистого разума» и в «Прологоменах» здесь идеализм Беркли трактуется как солипсизм.

³ Последние три предложения данного абзаца отсутствуют в рукописи Канта и являются, по-видимому, добавлением Кизеветтера.

⁴ В «Критике чистого разума» под понятием «*Commensium*» (общение) Кант понимает взаимодействие между действующим и подвергающимся воздействию, при котором основание определений одного находится в другом и наоборот (см. 3, 175, 275). В рукописном фрагменте (№ 5653, S. 307) Кант связывает это понятие с понятием «чистой пассивности в процессе представлений».

⁵ Фраза осталась незаконченной.