

## НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

Об одном открытии, после которого всякая новая критика чистого разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхарда). Продолжение

С. Метод восхождения от чувственного к сверхчувственному, согласно господину Эберхарду

Заключение из данных выше доказательств, главным образом из последнего, выводимое господином Эберхардом на стр. 262, следующее: «Таким образом, та истина, что пространство и время имеют как субъективное, так и объективное основания, оказалась аподиктически полностью доказанной. Далее, было доказано, что их *конечной объективной причиной* являются вещи в себе». Но ведь любой читатель «Критики» скажет, что все мои утверждения говорят об этом же, т. е. что господин Эберхард своими аподиктическими доказательствами (то, насколько они таковыми являются, можно видеть из вышеизложенного) ничего не выдвинул против «Критики». Но то, что эти объективные основания, а именно вещи в себе, не следует искать в пространстве и времени, а в том, что «Критика» называет вне — или сверхчувственным субстратом их (ноуменом) — вот это и было моим утверждением, противоположное чему пытался доказать господин Эберхард, но только нигде, даже в конечном выводе, он не хочет говорить об этом.

На стр. 258 за номерами 3 и 4 господин Эберхард говорит следующее: «Пространство и время имеют, помимо субъективных, также и объективные основания, и эти объективные основания суть не явления, а действительные познаваемые вещи; на стр. 259 [читаем]: их конечным основанием являются вещи в себе» — все это буквально и многократно утверждает и «Критика». Как же случилось, что господин Эберхард, который обычно достаточно зорко следит за своей выгодой, на этот раз поступил не в угоду ей? Дело в том, что мы имеем дело с неискренним человеком, который не видит этого, потому что он не желает это видеть. Он собственно хотел, чтобы читатель не понял, что его объективные *причины*, которые должны быть не явлениями, а вещами в себе, суть лишь *части* (простые) явлений: ибо в таком случае он (читатель) тотчас же обнаружил бы несостоятельность подобного способа объяснения, так как части ведь также могут быть основанием возможности некоего сложного; и в этом случае он говорит тем же языком, что и «Критика», а именно о конечных причинах, которые не суть явления. Если бы он честно говорил о частях явлений, которые сами по себе не суть явления, или о чувственном, части которого, однако, не яв-

ляются чувственными, то несуразность (даже если предположить [существование] простых частей) стала бы очевидной. Но слово «основание» скрывает все это, ибо неискушенный читатель полагает, что под ним следует понимать нечто совершенно отличное от тех самых созерцаний, как того хочет «Критика», и убеждает себя в том, что способность познания сверхчувственного доказывается [существованием] самих предметов чувств.

При оценке этого заблуждения важно, главным образом, то, чтобы читатель вспомнил о том, что говорилось нами об Эберхардовой дедукции пространства и времени и о чувственном познании вообще. Согласно ему познание является чувственным, а его объект — явлением лишь до тех пор, пока представление его не будет содержать части, которые, как он выражается, не осязательны, т. е. не воспринимаются в явлении сознанием. Оно тотчас утрачивает качество чувственности, и предмет более не познается как явление, а как вещь в себе. Одним словом, он становится ноуменом, как только рассудок узрит и обнаружит конечные основания явления, каковыми, согласно ему, должны быть эти его собственные части. Следовательно, различие между вещью как явлением и представлением лежащего в его основании ноумена не более чем различие между множеством людей, которое я наблюдаю издали, и тем же множеством вблизи, настолько, что я могу сосчитать каждого по отдельности, с той лишь разницей, что он утверждает, что *мы к нему никогда не можем приблизиться* на такое расстояние и что это различие есть не различие вещей, а лишь различие в степени нашей способности к восприятию, которая остается по своему способу всегда одной и той же. Если бы это было действительно тем различием, которое с такой тщательностью делается «Критикой» в ее эстетике, между познанием вещей как явлений и понятием о них в отношении того, чем они являются сами по себе, то подобное различие было бы просто детской забавой, и даже пространное опровержение его вряд ли заслуживало бы лучшего эпитета. Но ведь «Критика» показывает (чтобы привести хотя бы один пример из многих), что в телесном мире (Körperwelt), как средоточии предметов внешних чувств, правда, существуют повсеместно сложные вещи, однако простое в нем не встречается. Но вместе с тем она [«Критика»] показывает также, что разум, если он мыслит себе сложное из субстанций в качестве вещи в себе (безотносительно к особым свойствам наших чувств), то он должен мыслить это простое как состоящее из элементарных субстанций. Согласно тому, что созерцание предметов в пространстве с необходимостью несет с собой, разум не может и не должен мыслить простое, *которое было бы в них*, из чего следует, что даже если бы наши чувства обострились до бесконечности, тем не менее для них было бы совершенно невозможно хотя бы немного приблизиться к простому и еще менее натолкнуться на него, потому что оно в них отсутствует. И тогда не остается другого вы-

хода как признать: тела суть вовсе не вещи сами по себе; то, чувственное представление, что мы называем телесными вещами, есть не что иное, как явление того нечто, которое как вещь в самой себе единственно может содержать в себе простое\*, но которое полностью скрыто от нее, потому что созерцание, в котором она [вещь в себе] единственно является нам, представляет нам не свойства, присущие ей как таковой, а лишь субъективные условия нашей чувственности, благодаря которым мы только и можем получить о них наглядное представление.— Итак, согласно «Критике» все, что есть в явлении, представляет собой также в свою очередь явление, поскольку рассудок всегда в состоянии разложить его на части и доказать действительность этих частей, ясное восприятие которых, однако, недоступно нашим чувствам. Но, согласно господину Эберхарду, они тотчас перестают быть явлениями и начинают быть самими вещами.

Так как читателю может показаться невероятным, что господин Эберхард столь произвольно и с таким превратным пониманием обошелся с понятием чувственного, данного опровергаемой им «Критикой», и сам выдвинул столь плоское, для метафизики совершенно не пригодное, понятие различия между чувственными и мнимыми сущностями, каковым является голая логическая форма способа представления, то мы хотим предоставить слово ему самому, чтобы он пояснил нам то, что он имеет в виду.

После того, как господин Эберхард на стр. 271—272 затратил столько ненужных усилий, чтобы доказать то, в чем никто и никогда не сомневался, и мимоходом (что естественно) выразил удивление по поводу того, что критический идеализм мог пройти мимо того [факта], что объективная реальность понятия, доказываемая в каждом отдельном случае лишь с помощью предметов опыта, может быть бесспорно доказана и в общем, т. е. о вещах вообще, и что такое понятие не лишено объективной реальности (он впрочем делает неправильный вывод о том, что тем самым эта реальность доказывается и в отношении понятий о вещах, которые не могут быть предметом опыта), он далее продолжает: «Я приведу здесь пример, в уместности которого мы сможем убедиться лишь позднее. Чувства и способности воображения человека в его современном состоянии не могут дать точного образа *тысячеугольника*; то есть образа, с помощью чего можно было бы, например, отличить от угольника с девятьюстами девятьюстами девятью углами. Однако, как только я узнаю, что фигура представляет собой тысячеугольник, то мой рассудок может придавать ей различные предикаты и т. д. Каким же образом можно доказать, что рассудок потому совершенно ничего не может ни утверждать, ни отрицать о вещи в себе, что способность воображения не в состоянии сформировать образ ее, или потому, что мы знаем еще не все составляющие ее индивидуального определения?» Дальше, а именно на стр. 291—292, он вы-

сказывается о различии, производимом «Критикой» между чувствительностью в логическом и трансцендентальном значении так: «Предметы рассудка суть необразные предметы, а предметы чувственности, напротив, *образные* предметы» и приводит затем из *Лейбница* \*\* пример с вечностью, о которой мы не можем себе составить образ, не можем вполне иметь рассудочную идею о ней, и одновременно приводится и пример с вышеупомянутым тысячеугольником, о котором он говорит: «Чувства и способность воображения человека не могут в *их современном состоянии* составить точной картины, с помощью которой можно было бы отличить его от фигуры с девяностою девятью углами».

Ну, более ясного доказательства, я не хочу сказать преднамеренного искажения «Критики», ибо с целью сокрытия этого оно достаточно глубоко завуалировано, совершенного непонимания предмета, о котором идет речь, обнаруживаемого господином Эберхардом, невозможно потребовать. Пятиугольник для него все еще чувственная, а вот тысячеугольник уже чисто рассудочная вещь, нечто нечувственное (или, как он выражается, необразное). Я боюсь, что пятиугольник находится уже на полпути от чувственного к сверхчувственному; в самом деле, если стороны нельзя сосчитать по пальцам, то трудно посредством одного лишь обозрения определить число их. Вопрос же состоит в следующем: можем ли мы надеяться на получение знания о том, чему не может быть дано соответствующего созерцания? В «Критике» относительно того, что не может быть предметом чувств, дается отрицательный ответ; потому что для того, чтобы показать объективную реальность понятия, мы всегда нуждаемся в созерцании, а наша способность созерцания, даже та, которая дана в математике, чувственна. Господин Эберхард, напротив, отвечает утвердительно на этот вопрос и, к несчастью, приводит в качестве примера математика, который постоянно демонстрирует все в созерцании, как будто бы последний без представления понятия в *точности* соответствующего ему созерцания в способности воображения может с помощью рассудка вполне снабдить предмет его различными предикатами и тем самым, следовательно, познать его без упомянутого условия. Когда Архимед начертил вокруг окружности девяностошестиугольник и затем такой же многоугольник внутри нее, чтобы доказать, что и насколько окружность меньше, чем первый [многоугольник] и насколько больше, чем второй, то спрашивается, подводил ли он под свое понятие названного выше правильного многоугольника созерцание или нет? Без сомнения, он опирался на него как основу, но не так, чтобы он его действительно рисовал (что было ненужной и никчемной затеей), а тем, что он знал правило построения своего понятия, следовательно, свою способность определять величину его, приближаясь к его [понятию] объекту настолько близко, насколько ему было нужно, и, следо-

вательно, знал, как предоставить его согласно понятию в созерцании, а тем самым доказал реальность правила и реальность самого этого понятия для способности воображения. Если бы ему дали задание выяснить, каким образом из монад может быть составлено нечто целое, то он, зная, что подобные разумные существа не следует искать в пространстве, вынужден был бы признать, что ничего об этом он сказать не может, потому что они суть внечувственные сущности, существующие лишь в мышлении, но ни коим образом не в созерцании.

Однако господин Эберхард непременно хочет, чтобы последние, ввиду либо недостаточной степени остроты наших чувств, либо ввиду того, что их число в данном созерцательном представлении слишком велико для ограниченных возможностей способности воображения и его понимания, принимались за *нечувственные* предметы, о которых мы многое можем знать с помощью рассудка, каковую возможность мы ему и предоставляем, ибо подобное понятие сверхчувственного не имеет ничего общего с тем, которое дается в «Критике» и которое ввиду противоречия уже в самом названии вряд ли будет иметь последователей.

Из всего сказанного выше ясно следующее: господин Эберхард ищет материал всякого познания в чувствах, в чем он прав. Но он хочет этот материал использовать и для познания сверхчувственного. В качестве мостика к этому ему служит положение о достаточном основании, которое он берет не только во всей его неограниченной всеобщности, для чего необходим совершенно иной способ различия чувственного и интеллектуального, чем он готов принять, но и предусмотрительно отличает по своей форме от закона причинности, ибо тем самым он вступил бы в противоречие со своим собственным намерением \*\*\*. Однако этого моста недостаточно, так как на противоположном берегу невозможно строительство с помощью материала чувственных представлений. Тем не менее он пользуется им, потому что у него (как и у любого человека) нет другого. Но то простое, которое, как он полагает, ему прежде удалось найти в виде части чувственного представления, он хочет отмыть от этого родимого пятна тем, что хвастается, что ему удалось *продемонстрировать* его наличие в материи, так как в чувственном представлении с помощью одного только восприятия его никогда не удалось бы найти.

И вот теперь это представление части (простое), согласно его заявлению, существует в материи как предмете чувств реально. Но остается все еще (без ущерба для упомянутой демонстрации) небольшое сомнение: каким образом можно обеспечить понятию, которое было доказано лишь на одном предмете чувств, его реальность в случае, когда оно означает сущность, которая не может быть предметом чувств (и даже какая-либо гомогенная часть ее). Ибо неизвестно, останется ли вообще не-

что, что можно было бы назвать вещью, если простое будет лишено всех тех свойств, которые делают его частью материи. Следовательно, с помощью упомянутой демонстрации он доказал объективную реальность простого как части материи, то есть как объекта, относящегося только к чувственному созерцанию и к возможному опыту *самому по себе*, но никак не доказал это для любого предмета, включая сверхчувственный, вне опыта, а ведь именно это и было то, о чем спрашивалось.

Во всем, что затем следует на стр. 263—306 и что должно служить подтверждением вышесказанному, нет, как и следовало предположить, ничего, кроме искажения положений «Критики», главным образом, неправильного толкования и смешения логических утверждений, относящихся лишь к форме мышления (не имея в виду какой-либо предмет), с трансцендентальными (в которых разум нуждается как в способе, каким рассудок использует их совершенно чисто и без каких-либо других источников для познания вещей *a priori*). К первым относится среди прочих перевод на стр. 270 выводов в «Критике» в силлогистическую форму. Он говорит, что я заключаю так: «Все не являющиеся явлениями представления *пусты* от форм чувственного созерцания (неуклюжее выражение, которое нигде не встречается в «Критике», но которое можно оставить). Все представления о вещах в себе суть представления, которые не суть явления (и такого способа выражения нет в «Критике», ибо там говорится, что они суть представления *вещей*, которые не суть явления). Следовательно, они просто *пусты*». Здесь четыре главных понятия, и я, по его словам, должен был заключить так: «Следовательно, эти представления лишены форм чувственного созерцания».

Последнее действительно является выводом, который можно сделать из «Критики», а вот первый присочинил господин Эберхард. Но за ним следуют, согласно «Критике», следующие эписиллогизмы, благодаря которым все же, в конце концов, получается упомянутый вывод, а именно: представления, которые лишены формы чувственного созерцания, лишены всякого созерцания вообще (ибо всякое наше созерцание чувственно). Представления о вещах в себе лишены и т. д. Следовательно, они лишены всякого созерцания. И, наконец, следующее: представления, которые лишены какого-либо созерцания (которым как понятиям не может быть дано соответствующее им созерцание), *пусты* вообще (без познания своего объекта). Представления о вещах, которые не суть явления, лишены всякого созерцания. Следовательно, они совершенно *пусты* (лишены знания).

В наличии чего здесь у господина Эберхарда следует сомневаться: понимания или честности?

Для иллюстрации полного непонимания истинного смысла «Критики» и полной безосновательности того, что он, как ему кажется, смог поставить на ее место для целей более совершен-

ной системы, здесь можно привести лишь несколько примеров, так как даже самый решительный противник господина Эберхарда утомился бы от усилий привести моменты его доводов про- и контра- в какую-либо согласующуюся с самой собой связь.

Вопросом «Кто (что) представляет чувственности свой материал, а именно ощущения?» — на стр. 275, он полагает, что выступил против «Критики», заявив на стр. 276 следующее: «Мы можем выбирать что угодно — но все равно придем к вещам в себе». Но ведь это же и есть то, что постоянно утверждается «Критикой», с тем лишь [различием], что в качестве основания чувственных представлений она полагает не опять-таки вещи как нечто чувственное, а сверхчувственное, лежащее в основе последних, и о чем мы не можем иметь никакого знания. Она говорит: предметы как вещи в себе дают материал для эмпирических созерцаний (они содержат основание, определяющее способность представления в той мере, в какой оно чувственно), но они не являются материалом последних.

Затем ставится вопрос, каким же образом рассудок обрабатывает этот самый материал (откуда бы он ни брался). «Критика» в своей трансцендентальной логике показала, что это происходит путем подведения чувственных (чистых или эмпирических) созерцаний под категории, которые суть понятия о вещах вообще и имеют своим основанием лишь чистый рассудок а priori. И, напротив, на стр. 276—279 господин Эберхард раскрывает свою систему в следующих словах: «Мы не можем иметь никаких других общих понятий, кроме тех, которые получены нами, будучи восприняты посредством чувств, или о вещах, которые мы осознаем в своей душе»; это отвлечение от отдельного он затем в этом же абзаце определяет более точно. Это есть первый акт рассудка. Второй (на стр. 279) состоит в том, что он из этого сублимированного материала опять-таки составляет понятия. Итак, с помощью абстракции рассудок достигает (начиная с чувственных представлений) категорий, а затем по достижении этой ступени и на основе существенных признаков вещей приходит к их атрибутам. Так, на стр. 278 говорится: «Следовательно, рассудок с помощью разума получает новые сложные понятия: точно так же он сам с помощью абстракции восходит ко все более общим и более простым понятиям, вплоть до понятий возможного, обоснованного и т. д.».

Это восхождение (если только восхождением можно назвать лишь абстрагирование от эмпирического при опытном применении рассудка, в результате чего интеллектуальное, которое мы согласно природной способности нашего рассудка вносим прежде а priori, остается в остатке) является *логическим*, а именно общими правилами, применение которых, однако, остается лишь в рамках возможного опыта, так как эти правила устанавливаются в результате применения рассудка в нем [опыте], где кате-

гориям поставляются соответствующие им чувственные созерцания.

Для истинного, *реального* восхождения, а именно [восхождения] к другому роду сущностей, чем те, которые могут быть даны чувственности вообще, даже самой совершенной, необходимо созерцание иного рода, которое мы называем интеллектуальным (которое ввиду его принадлежности к знанию и его нечувственной [природе] не может иметь другого названия и значения), при котором мы не только не нуждаемся в категориях, но даже, обладая неудобным свойством [нашего] рассудка, не могли бы найти им вообще никакого применения. Кто же может дать нам подобный созерцающий рассудок, или даст нам, если он спрятан глубоко в нас, знания о нем?

И здесь господин Эберхард знает выход. Ибо согласно сказанному на стр 280—281 «существуют также *созерцания, которые не являются чувственными* (но они и не есть созерцания рассудка, т. е. другой вид созерцания, чем чувственное [созерцание] в пространстве и времени». — «Первоэлементы конкретного времени и первоэлементы конкретного пространства не суть больше явления (объекты чувственного созерцания)». Итак, они суть истинные вещи, *вещи в себе*. Эти нечувственные созерцания он отличает на стр. 299 от чувственных благодаря тому, что они «представляются чувством неотчетливыми, или смутными (*verwogen*)», а на стр. 295 он определяет рассудок как «способность ясного познания». Следовательно, различие между его нечувственным и чувственным созерцанием состоит в том, что простые части в конкретном пространстве и времени, т. е. в чувственном (созерцании), смутны, а в нечувственном — представляются отчетливо. Естественно, что подобным образом выполняется требование «Критики» объективной реальности понятия о простых сущностях, что и происходит путем представления соответствующего ему (но только не чувственного) созерцания.

Однако это *восхождение* имеет место для того, чтобы еще более глубоко упасть. В самом деле, если те самые простые сущности примыслены к самому созерцанию (*in die Anschauung selbst hinein verpünfzelt*), то тем самым их представления как частей, содержащихся в эмпирическом созерцании, оказываются доказанными, а их созерцание обладает тем же свойством, что и все созерцание в целом, т. е. является чувственным. Осознание представления не зависит от специфического свойства последнего, ибо оно может быть связано с любым представлением. Сознание эмпирического представления называется восприятием. Следовательно, то, что те якобы простые части не воспринимаются, ровно ничего не меняет в их основном свойстве быть чувственными созерцаниями, например, как бы ни обострились наши чувства и как бы вместе с ними ни возросла способность воображения к восприятию сознанием всего многообразного его созерцания, в них с помощью ясности \*\*\*\* представления можно

было бы обнаружить нечто нечувственное.— Здесь у читателя может возникнуть следующий вопрос: почему господин Эберхард, говоря о возвышении *над* сферой чувственного (стр. 169), употребляет постоянно термин «нечувственный», а не термин «сверхчувственный»? Это происходит не случайно. Ибо в этом случае невозможность вылущивания (*herausklauben*) его из чувственного созерцания, именно потому, что оно чувственно, слишком бросалась бы в глаза. А выражение «нечувственный» обозначает простое отсутствие (например, сознания чего-то при представлении предмета чувств), и читатель не тотчас поймет, что ему тем самым подсовывается представление о действительных вещах совершенно иного рода. Точно так же обстоит дело с тем, на чем мы намерены остановиться ниже, а именно с выражением «общие вещи» (вместо общих предикатов вещей), из-за чего читатель будет полагать, что под ними следует понимать сущности особого рода. То же самое и с выражением «не-идентичные» (вместо синтетические) суждения. Подбор неопределенных выражений требует поистине большого искусства, если хочешь выдать перед читателем мелкое за великое.

Итак, если господин Эберхард правильно изложил понятие чувственного созерцания Лейбница-Вольфа, а именно, что оно состоит в хаотичности многообразных представлений в нем и что последние поставляют нам вещи такими, какие они есть в себе, а отчетливость их познания покоится на рассудке (который распознает простые части в этом самом созерцании), то «Критика» ничего не присочинила к этой философии и ничего неправильного на нее не возложила; остается только выяснить, имеет ли она право сказать следующее: является ли неправильной точка зрения, которую она занимает относительно определения чувственности (как особой способности восприятия) \*\*\*\*\*.

На стр. 303 он подтверждает правильность значения понятия чувственности, придаваемого «Критикой» Лейбницевою философией, тем, что субъективное основание явлений как хаотичных представлений он видит в *неспособности* различия всех признаков (частичных представлений чувственного восприятия), и, выразив на стр. 377 упрек «Критике» в том, что она не называла этого основания, он говорит следующее: оно (основание) лежит в ограниченности субъекта. То, что явления помимо этих субъективных оснований логической формы созерцания имеют еще и *объективные*, утверждается самой «Критикой», и в этом у нее нет разногласий с Лейбницевою [философией]. Но то, что если эти объективные причины (простые элементы) как части находятся в самом явлении и не воспринимаются как таковые лишь в силу их смутности, а могут быть лишь продемонстрированы, и что они должны называться чувственными и вместе с тем нечувственными, а еще, ввиду их конечной причины,— интеллектуальными созерцаниями, это очевидное противоречие. Лейбницево понятие чувственности и явлений не может быть та-

ким образом истолковано, и господин Эберхард дал либо совершенно неверную интерпретацию упомянутой точки зрения, либо она должна быть без колебаний отвергнута. Одно из двух: либо созерцание относительно своего объекта полностью интеллектуально, т. е. мы созерцаем вещи так, как они суть в себе, и в таком случае чувственность состоит лишь в хаотичности, которая неизбежна при подобном многообразии созерцания, или оно не интеллектуально, т. е. мы понимаем под ним лишь способ, каким мы подвергаемся аффицированию со стороны совершенно не известного объекта, и в таком случае чувственность заключается не в хаотичности, а, напротив, может иметь даже очень высокую степень ясности, которая распространяется также и на ее части, поскольку последние содержатся в ней, и тем не менее не содержит ни на йоту больше, чем содержит явление. Оба [свойства] не могут мыслиться одновременно в одном и том же понятии чувственного. Итак, чувственность, какой господин Эберхард наделяет Лейбницево понятие последней, отличается от рассудка либо просто логической формой (неясность), обладая, однако, по своему содержанию рассудочными представлениями о вещах в себе, либо она отличается от познания рассудком также и трансцендентально, т. е. по своему происхождению и содержанию, тем, что она вовсе не содержит ничего, идущего от свойств объектов самих по себе, а всего лишь способ, каким аффицируется субъект, и, между прочим, может быть сколь угодно отчетливой. Именно последнее и утверждает «Критика». Ей нельзя противопоставить первое мнение, не поместив чувственность [в сферу] смутных представлений, содержащихся в данном созерцании.

Невозможно лучше, чем это делает господин Эберхард, изложить бесконечное различие между теорией чувственности как особого способа созерцания, имеющего свою априорную форму, определяющуюся всеобщими принципами и теорией, рассматривающей данное созерцание как простое восприятие (*Apprehension*) вещей самих по себе, которое отличается от интеллектуального созерцания (как чувственного созерцания) лишь степенью ясности представлений. Дело в том, что из невозможности, бессилия и ограниченности способности представления (сплошь выражения, употребляемые господином Эберхардом) невозможно вывести обогащения знания, дать каких-либо позитивных определений объекту. Сам данный принцип должен иметь в себе нечто положительное, что могло бы служить субстратом для подобных утверждений, но, правда, лишь субъективно, и который бы имел силу для объектов лишь постольку, поскольку они суть явления. Если мы подарим господину Эберхарду его простые части предметов и признаем, что он самым лучшим образом, как он это умеет, с помощью своего закона достаточного основания может пояснить их связь, то как, с помощью каких силлогизмов он намеревается из своих понятий мо-

нады и связи их с помощью сил получить представление пространства, чтобы оно как полное пространство имело три измерения, два из которых суть сами по себе пространства, а третье, т. е. точка, является границей всякого ограничения?

Или в том, что касается объектов внутреннего чувства, каким образом он намерен заполучить лежащее в его основании условие, время, как величину, имеющую лишь *одно* измерение, и как постоянную величину (какой является также и пространство) из своих простых частей, которые, по его мнению, чувственность воспринимает, но не обособленно, а рассудок примысливает, и каким образом он хочет вывести из ограничений (Schranken), из неясности, следовательно, из одних недостатков, столь позитивное знание, которое содержит условия для наук, в наибольшей степени из всех других расширяющих свое знание а priori (геометрии и общего учения о природе)? Он должен все эти свойства считать неистинными и просто вымышленными (так как они именно противоречат тем простым вещам, которые он предполагает); или он должен искать их объективную реальность не в вещах в себе, а в их явлениях, то есть в форме их представления (как объектив чувственного созерцания) в субъекте и его способности к непосредственному восприятию предметов, данных в представлении, которая одна делает понятной а priori (еще до того, как предметы даются) возможность познания многообразного с помощью условий, в которых единственно могут быть даны чувствам объекты. В связи с этим следует привести то, что господин Эберхард говорит на стр. 370: «Что является субъективной причиной явлений, господин К. не определил.— Таковой является ограниченность субъекта» (это его определение). Поистине, читай и суди.

Понимаю ли я «под формой чувственного созерцания ограниченность способности познания, благодаря которой многообразное получает образ (Bilde) времени или пространства или сами эти образы в целом»,— этого господин Эберхард (стр. 391) не знает.— «Тот, кто мыслит их себе как приобретенными первоначально, а не в их основаниях, тот мыслит *qualitatem occultam*. Но если же он принимает оба упомянутых объяснения, то вся его теория, целиком или частично, содержится в Лейбницевой теории». На стр. 378 он требует пояснения этой самой *формы явлений*. «Оно [объяснение],— говорит он,— может быть мягким или грубым». Сам он соизволит прибегнуть в данном разделе преимущественно к последнему. Я же предпочитаю первое, оно более приличествует тому, кто имеет на своей стороне весомые основания.

«Критика» не допускает вообще никаких изначальных или врожденных представлений; все они без исключения, будь то созерцания или понятия, трактуются ею как приобретенные. Но есть, однако, первоначальная приобретенность (как выражаются специалисты по естественному праву) и, следовательно, приоб-

речение также и того, чего еще вовсе не существует, то есть что до этого действия не принадлежит еще какой-либо вещи. Такими являются, по утверждению «Критики», во-первых, форма вещей в пространстве и времени, во-вторых, синтетическое единство многообразного в понятии, ибо ни одна из этих двух форм не заимствуется нашей познавательной способностью от объектов как данных вместе с ними в них самих по себе, а привносит их от себя а priori. Однако основание этого должно быть заложено в субъекте, которое делает возможным то [обстоятельство], что мысленные представления возникают так, а не иначе, и, кроме того, они должны относиться к еще не существующим объектам, и, по крайней мере, это основание является врожденным. (Так как господин Эберхард сам замечает, что, для того, чтобы иметь право на употребление выражения «наделенный» (анerschaffen), необходимо наличие доказательства существования бога в качестве предпосылки, почему же он пользуется им в критике, имеющей дело с началами любого познания, а не прежним выражением «врожденный»)?

Господин Эберхард говорит на стр. 390 следующее: «Основания общих еще неопределенных образов пространства и времени, а с ними и рождается душа», но на следующей странице вновь возникает сомнение, должен ли я под формой созерцания (говорить следует об основании всех форм созерцания) понимать ограниченность познавательной способности, или сами эти образы. Как он мог, пусть даже сомневаясь, предполагать первое, невозможно понять, так как он должен отдавать себе отчет в том, что подобное объяснение им чувственности идет вразрез с «Критикой». Второе, а именно сомнение, не понимаю ли я [под этим] неопределенные образы самого пространства и самого времени, вполне можно объяснить, но не одобрить. В самом деле, где и когда я называл созерцания пространства и времени, в которых единственно только и возможны образы, самими образами (которые всегда предполагают понятие, изображением которого они являются, например, неопределенный образ понятия треугольника, когда еще не даны ни соотношения сторон, ни углы)? Он настолько проникся ошибочной подменой выражения «чувственный» выражением «образный», что она его постоянно сопровождает. Основанием возможности чувственного созерцания является и не то, и не другое, ни *границы* способности познания, ни *образ*; а просто особая восприимчивость души, когда она аффицируется чем-либо (в ощущении), получать представление согласно свойствам своей субъективности. Это первое формальное основание, например, возможность пространственного созерцания, единственно является врожденным, но не само представление пространства. Ибо впечатления всегда необходимы для того, чтобы с самого начала направить познавательную способность на представление объекта (которое всегда есть собственная деятельность). Так

возникает формальное *созерцание*, называемое пространством, как первоначальное приобретенное представление (форма внешних предметов вообще), причина которого, однако (как простая способность к восприятию), врожденна, и приобретение которой происходит задолго до [получения] определенного *понятия* о вещах, которые соответствуют этой форме. Приобретение последних есть *acquisitio derivativa*, предполагающая уже общие трансцендентальные понятия рассудка, которые не врождены\*, а приобретены, однако *acquisitio* которых, как и пространства, также является оригинальным (*originario*), и не предполагает ничего врожденного, кроме субъективных условий спонтанности мышления (соответствует единству апперцепции). В этом значении основания возможности чистого чувственного созерцания никто не может сомневаться, разве что только тот, кто с помощью словаря пролистал «Критику», но не продумал ее. О том, насколько, однако, господин Эберхард не понял самые ясные положения «Критики», или насколько он ее преднамеренно не понимает, об этом может свидетельствовать следующий пример.

В «Критике» было сказано, что категория субстанции сама по себе (так же как и любая другая) не содержит равным счетом ничего иного, кроме логической функции, относительно которой объект мыслится определенным, и, следовательно, только этим одним не производится еще никакого познания предмета, не возникает даже минимального (синтетического) предиката до тех пор, пока под него не будет подведено чувственное созерцание; из чего справедливо было заключено, что, так как без категорий мы не можем судить о вещах, невозможно равным счетом никакого познания сверхчувственного (разумеется, что при этом речь идет о теоретическом знании). Господин Эберхард заявляет на стр. 384—385, что может получить это знание о чистой категории субстанции и без помощи чувственного созерцания: «Сила — вот что производит акциденции». Но ведь опять-таки сама сила есть не что иное, как категория (или ее предикабилия), а именно предикабилия [категории] причинности, о которой я также утверждал, что доказать ее объективную значимость без подведения под нее чувственного созерцания так же невозможно, как и реальность понятия субстанции. И вот он действительно основывает свое доказательство (на стр. 385) на акциденциях, следовательно, также на силе как их основании, в чувственном (внутреннем) созерцании. В самом деле, он соотносит понятие причины с последовательностью состояний души во времени, со следующими друг за дру-

---

\* В каком смысле Лейбниц употребляет слово «врожденный», когда он говорит об элементах познания, это будет обсуждено ниже. Публикация Хисманна в «Немецком Меркурии» (Октябрь, 1777) может облегчить это обсуждение.

гом представлениями; или их частями (Graden), основание которых содержится в вещи, полностью определенной во всех своих настоящих, прошедших и будущих изменениях, и «позтому,— говорит он,— эта вещь есть сила, поэтому она есть субстанция». Но «Критика» ведь и не требует большего, чем демонстрации (Darstellung) понятия силы (которое, будь мимоходом замечено, есть нечто совершенно иное, чем то, реальность которому он хотел обеспечить, а именно субстанции) \* \* \* \* \* во внутреннем чувственном созерцании, и тем самым обеспечивается объективная реальность субстанции как чувственной сущности. Однако речь шла о том, может ли быть доказана реальность понятия силы как чистой категории, т. е. также и без применения к предметам чувственного созерцания, следовательно, имеющей силу также и для сверхчувственных, т. е. голых, рассудочных, сущностей: ведь в этом случае отпадает всякое сознание, покоящееся на обусловленности их временем, отпадает, следовательно, всякая последовательность, [состоящая] из прошлого, настоящего и будущего вместе со всем законом непрерывности изменчивых состояний души, и не остается ничего, с помощью чего акциденции даются и что могло бы служить понятию силы в качестве примера. Итак, пусть он уберет согласно требованию понятие человека (в котором уже содержится понятие тела), а также понятие представлений, бытие которых определимо во времени, т. е. все, что содержит условия как внешнего, так и внутреннего созерцания (ибо он вынужден делать это, если хочет обеспечить понятиям субстанции и причины действие как чистым категориям, т. е. таким, которые могут служить познанию также и сверхчувственного), то от понятия субстанции не останется ничего другого, кроме понятия некоего нечто (eines Etwas), существование которого должно мыслиться только как существование субъекта, а не простого предиката чего-либо другого. А от понятия причины ему останется в бытии только понятие отношения нечто к чему-то другому, которое гласит, что, если я полагаю что-либо первым, то тем самым определяется также и с необходимостью полагается и другое. С помощью этих двух понятий он не сможет извлечь ровным счетом никакого знания о вещи, обладающей таким свойством, даже более того, возможно ли такое свойство вообще, т. е. может ли быть нечто, в котором бы оно встречалось.

Из этого не следует извлекать вопрос *относительно практических основоположений* а priori: не получают ли в таком случае, если в основе лежит понятие о вещи (как о ноумене), категории субстанции и причинности объективной реальности как чистые *практические* определения разума? Ибо для возможности получить вещь, способную существовать в качестве субъекта, а не только предиката чего-либо другого, или [возможность] свойства, имея в виду существование других, отношение

причины к следствию, а не наоборот, нужно для целей получения теоретического знания, правда, указать корреспондирующее этому понятию созерцание, потому что без этого ему нельзя приписать объективную реальность, следовательно, не будет получено знание о подобном объекте; но если эти понятия должны выступать не как конститутивные, а как регулятивные принципы применения разума (а это всегда происходит с идеей ноумена), то они как простые логические функции понятий о вещах, возможность которых недоказуема, могут иметь свое необходимое в практических целях применение для разума, потому что в этом случае они не имеют значения объективных оснований возможности ноуменов, а лишь значение субъективных принципов (теоретического или практического применения разума) относительно феноменов.

И все же, как сказано, здесь все еще речь идет лишь о конститутивных принципах познания вещей, но возможно ли получить знание о каком-либо объекте благодаря тому, что я буду говорить о нем лишь посредством категорий, не доказывая их [реальность] с помощью созерцания (которое у нас всегда чувственно), как это полагает господин Эберхард, я, несмотря на всю его хваленую плодотворность скудных онтологических пустынь, не могу ответить.

---

\* Представление простого объекта есть всего лишь негативное понятие, которое необходимо разуму, так как он содержит безусловное для всего сложного (как вещи, не голый формы), возможность которого обусловлена. Это понятие, следовательно, не есть нечто расширяющее наше знание, и обозначает лишь нечто постольку, поскольку оно должно быть отлично от чувственных объектов (которые содержат в себе сложное). Если я говорю: то, что лежит в основе возможности сложного, т. е. что единственно не может мыслиться как сложное, есть ноумен (ибо в чувственном он не встречается), то я тем самым не хочу сказать, что в основе тела как явления лежит агрегат *такого-то количества простых сущностей* как чистых мыслительных (расчленимых?) сущностей, а спрашиваю, является ли то сверхчувственное, которое лежит в основе этого явления в качестве субстрата как вещь в себе, также сложным или простым — этого никто не может знать даже в малейшей степени; и если кто-либо это полагает или пытается внушить другим, то это совершенно неправильное понимание учения о чувственных предметах как простых явлениях, под которые следует подводить нечто не-чувственное; тем самым только говорится, что сверхчувственный материальный субстрат точно так же делится на свои монады, как я делю материю; ведь тогда монада (которая есть всего лишь *идея* ничем не обусловленного условия сложного) помещается в пространство, где она прекращает быть ноуменом и становится [в свою очередь] сама сложной.

\*\* Читатель поступит правильно, если повременит приписывать Лейбницу все те выводы, которые делает господин Эберхард из его учения. Лейбниц хотел опровергнуть эмпиризм Локка. Этой цели служили и его вполне уместные примеры, взятые из математики, чтобы доказать, что значения последней распространяются гораздо дальше, чем эмпирически полученные понятия, и тем самым защитить априорное происхождение первых от выпадов Локка. Ему и в голову не приходило утверждать, что тем самым предметы перестают быть простыми объектами чувственного созерцания, и предполагать, что в их основе лежат сущности иного рода.

\*\*\* Тезис «Все вещи имеют свое основание, или, иными словами, все су-

шествует как следствие чего-то другого», имеет силу для всех вещей как явлений в пространстве и времени, но ни в коем случае для вещей в себе, ради которых, собственно, господин Эберхард придал своему положению такую всеобщность. А формулировка его как общего принципа причинности в целом в таких словах, как «Все существующее имеет причину, т. е. существует лишь как следствие», еще менее подходила бы к его теории, потому что он хотел доказать реальность понятия присущности, которая не обуславливается более никакой причиной. Поэтому он вынужден прятаться за такими выражениями, которые можно толковать как вздумается. Так, на стр. 259 он употребляет слово «основание» так, что можно подумать, что он имеет в виду нечто, отличное от ощущений, т. е. на этот раз понимает под ним просто частичные ощущения, которые обычно называются в логике как основания возможности некоего целого.

\*\*\*\* Ибо существует *ясность* в созерцании, т. е. в представлении отдельного, а не просто вещей вообще (стр. 295), которая может быть названа *эстетической* и которая совершенно отлична от *логической*, понятийной (подобно тому, как если бы новоголландский дикарь впервые увидел бы дом и был бы настолько близок к нему, чтобы различать его части, но не имел бы, однако, никакого понятия о нем, которое отсутствует также и в учебниках логики. Поэтому совершенно недопустимо вместо дефиниции «Критики», в которой рассудок определяется как *способность познания с помощью понятий*, определять его в этой связи как *способность отчетливых понятий*, как он (Эберхард) того требует. Но главное в том, что первое определение является единственно правильным потому, что согласно ему рассудок определяется как трансцендентальная способность к порождению из себя понятий (категорий), в то время как второе, напротив, говорит только о логической способности придавать чувственным представлениям ясность и всеобщность путем просто ясного представления и обособления его признаков. Однако господину Эберхарду очень важно уклониться от важнейших [результатов] критических исследований путем двусмысленности признаков в своих определениях. Сюда же относится также и выражение (стр. 295 и далее) познания «всеобщих вещей» — совершенно схоластическая манера, способная вновь пробудить спор между номиналистами и реалистами, и которое, хотя его и можно встретить в некоторых компендиях по метафизике, тем не менее относится не к трансцендентальной философии, а к логике, так как оно касается не различия в свойствах вещей, а всего лишь применения понятий, в частности, употребляются ли они в общем или применительно к отдельному. Между тем данное выражение, наряду с термином «необразное», служит тому, чтобы внушить на время читателю, что речь идет об особых объектах, например, простых элементах.

\*\*\*\*\* Господин Эберхард ругается и на стр. 298 забавным образом негодует по поводу дерзости подобного упрека (которому он вдобавок подсовывает неправильное выражение). Если бы кому-либо пришлось в голову ругать Цицерона за то, что он плохо пишет по-латыни, то какой-либо Скиоппиус (Sciorpius — известный поборник грамматики) поставил бы его довольно неделикатно, но справедливо на место, ибо *что такое хорошая латынь*, мы можем узнать только от Цицерона (или его современников). Но если же кто-либо полагает, что нашел ошибку в философии Платона или Лейбница, то негодовать по поводу того, что даже у Лейбница есть нечто, что заслуживает порицания, смешно. Ибо, что является философски правильным — этому никто не может и не должен учиться у Лейбница, но пробный камень, который столь же близок как тому, так и другому, — это совместный разум человечества, и не существует никакого *классического автора* в философии.

\*\*\*\*\* Положение: вещь (субстанция) *есть* сила, вместо совершенно естественного [выражения] — субстанция *имеет* силу — является противоречащим всем онтологическим понятиям и отрицательным по своим последствиям для метафизики положением. Ибо тем самым утрачивается, по существу, понятие субстанции, а именно понятие присущности в субъекте, а полагается вместо этого понятие зависимости от причины, как раз так, как этого хотел Спиноза, который превратил всеобщую зависимость всех вещей в мире от под-

линной сущности как их всеобщей причины; превратив эту всеобщую действующую силу саму в субстанцию, а тем самым отношение зависимости от нее [субстанция] в отношения присущности в ней. Субстанция имеет, пожалуй, помимо отношения субъекта к своим акциденциям (и их присущности), еще отношение *причины к следствию*. Но первое не равнозначно второму. Сила есть то, что выступает в качестве основания существования акциденций (ибо такое основание имеется в субстанции), и является понятием о простом отношении субстанции к последним [акциденциям] и поскольку содержит в себе их основу, а это отношение совершенно отлично от отношения присущности.

*Публикация и перевод с немецкого И. Д. Коцера.*