

Гегель пишет: «Обыкновенно думают, что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным... Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливаются друг другом и существуют лишь в своем отношении друг с другом. Северный полюс магнита невозможен без южного и южный — без северного... То обстоятельство, что новейшее естествознание пришло к признанию, что противоположность воспринимается нами... в магнетизме как полярность, проходит красной нитью через всю природу, есть всеобщий закон природы, мы, без сомнения, должны признать существенным шагом вперед в науке»¹. Впервые в науке этот шаг был осуществлен И. Кантом.

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. С. 278—279.

И. КАНТ

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

Господин Эберхард сделал открытие, состоящее, как о том сообщает его философский журнал (выпуск первый, стр. 289), в следующем: «Философия Лейбница содержит точно такую же критику разума, как и новая, причем она тем не менее вводит догматизм, основанный на точном разделении способностей познания, следовательно, содержит всю истину последнего и, даже более того, расширяет область рассудка».

Как же случилось, что никто много ранее не смог усмотреть ее в философии этого великого человека и ее дочери — философии Вольфа, он, правда, не объясняет; между тем сколь много открытий, считающихся новыми, и с какой ясностью находят теперешние ловкие интерпретаторы у древних после того, как им укажут, где им следует искать.

Относительно неудачного притязания, однако, на открытие еще куда бы ни шло, если бы прежняя критика не была бы по своим результатам полной противоположностью новой. Ибо в этом случае аргумент от стыдливости (как его называет Локк), которым предусмотрительно пользуется Эберхард из боязни, что его собственные могут быть недостаточны (правда, иногда, как на стр. 298, с искажением смысла слов), был бы большим препятствием для усвоения последней. Однако

с опровержением положений чистого разума с помощью книг (которые не имеют своим источником других, кроме тех, которые известны нам как их авторам) дело обстоит плохо. Господин Эберхард, каким бы предусмотрительным он ни был, кажется, на этот раз был не очень внимателен. Иногда, кроме прочего (как на страницах 381 и 393 в примечании), он говорит так, как будто он не может поручиться за Лейбница. Лучшее всего будет, следовательно, следующее: мы оставим в покое этого знаменитого мужа и будем рассматривать положения, которые господин Эберхард приписывает ему (Лейбницу) и которые он использует в качестве оружия против «Критики» как его собственные, так как в противном случае мы попадаем в щекотливое положение: выпады, которые он производит от чужого имени, направлены против нас, а те, которыми мы на них ответим, затронут великого ученого, что может вызвать у его почитателей неприязнь по отношению к нам.

Первое, на что мы, по примеру юристов на процессе, должны обратить внимание, относится к формальной стороне. В этой связи господин Эберхард на с. 255 выражается следующим образом: «Согласно целям нашего журнала вполне допустимо то [обстоятельство], что мы по своему усмотрению можем прерывать наши дневные поездки, двигаться вперед и назад и можем выступать по всем направлениям». Конечно, вполне допустимо, чтобы журнал в своих разделах и рубриках содержал совершенно разные вещи (как в этом, где сразу за статьей о логической истине следует статья, посвященная истории [ношения] бород, а за ней идет стихотворение). Но то, что в одном и том же разделе смешиваются противоположные вещи, или последующее помещается вначале, а менее важное на место более важного, тем более, если, как в нашем случае, речь идет о сопоставлении двух систем, то господину Эберхарду будет трудно обосновать это своеобразием журнала (который в таком случае походил бы на лавку старьевщика). В действительности он, конечно, далек от такого мнения.

Упомянутая выше мнимая неуклюжесть в расстановке тезисов на самом деле весьма продумана с тем, чтобы, прежде чем будет найдена истина, которой, следовательно, еще нет, заручиться поддержкой читателя по отношению к тем положениям, которые нуждаются в тщательной проверке, и затем доказать истинность критерия, выбранного в последнюю очередь не из его собственной природы, как это должно быть, а с помощью положений, выдерживающих его проверку (а не, напротив, проверяемую ими). Это искусственное *ußerordentlich*¹, которое целенаправленно должно способствовать тому, чтобы с хорошей миной уклониться от исследования элементов нашего познания а priori и основания их истинности в отношении объектов до всякого опыта, уклониться, следовательно, от доказательства их объективной реальности (как от об-

ременительного и тяжелого дела) и, по возможности, одним росчерком пера уничтожить «Критику» и одновременно расчистить место для безграничного догматизма чистого разума. Ибо, как известно, критика чистого рассудка начинается с этого исследования, имеющего целью ответить на вопрос, как возможны синтетические суждения *a priori*. И только после трудоемкого выяснения всех необходимых для этого условий она может прийти к главному заключению: ни одному понятию не может быть обеспечена объективная реальность иначе, как с помощью демонстрации соответствующего ему созерцания (которое у нас всегда чувственное), следовательно, за пределами чувственного, а тем самым и вне возможного опыта не может быть просто никакого познания, т. е. никаких понятий, относительно которых можно быть уверенным, что они не пусты.

Журнал начинает с опровержения этого положения с помощью доказательства противоположного, а именно, что все же существует возможность расширения знания за пределами чувственных предметов, и заканчивается выяснением возможности этого с помощью синтетических суждений *a priori*.

Собственно, спектакль первого выпуска эберхардовского журнала состоит из двух актов. В первом должна быть показана объективная реальность наших понятий о сверхчувственном, во втором решается задача, как возможны синтетические суждения *a priori*. Ибо, что касается принципа достаточного основания, который излагается им уже на с. 163—166, то он призван доказать реальность понятия основания для этого синтетического основоположения; но он относится, по признанию самого автора (с. 316), также и к разделу о синтетических и аналитических суждениях, где уже предварительно должна быть выяснена сама возможность синтетических основоположений. Все остальное, сказанное предварительно или попутно, состоит из отсылок к последующему, ссылок на вышеприведенные доказательства, цитирование положений Лейбница и других, нападок на термины, но главным образом с искажением их смысла и т. п., прямо-таки по совету, который дает Квинтилиан оратору относительно его аргументов с целью перехитрить своих слушателей: *Si non possunt valere quia magna sunt, valebunt quia multa sunt — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut tulmine, tamen ut grandine*²; которые заслуживают упоминания лишь в послесловии. Плохо иметь дело с автором, который не знает порядка. Но еще хуже иметь дело с таким автором, который намеренно создает беспорядок, чтобы незаметно протащить поверхностные или неправильные положения.

Раздел первый.

Об объективной реальности понятий, которым не может быть дано никакое соответствующее им созерцание, согласно господину Эберхарду

К этому предприятию господин Эберхард приступает (стр. 157—158) с торжественностью, которая соответствует важности его. Он говорит о своих долгих, свободных от всякой предвзятости усилиях ради науки (метафизики), которую он рассматривает как царство, значительную часть которого можно покинуть, и все же останется достаточно обширная территория; говорит о цветах и плодах, которые обещают неоспоримые плодоносные поля онтологии*, и призывает не опускать рук перед такими же, но оспоренными в космологии, ибо, как он говорит, «мы всегда можем проводить работу дальше по их расширению, можем постоянно обогащать их новыми истинами, не вдаваясь тотчас в трансцендентальную значимость этих истин (под которой следует, видимо, понимать объективную реальность понятий)», и затем он добавляет: «Подобным образом даже сами математики завершали очерки (Zeichnung) целых наук, не обмолвясь ни единым словом о реальности предметов последних». Он хочет привлечь внимание читателя к этому, говоря: «Это можно проиллюстрировать с помощью забавного примера, примера, который слишком показателен и поучителен, чтобы не привести его». Да, действительно, поучителен, ибо никогда не приводилось более яркого предостерегающего примера того, как нельзя ссылаться в качестве основания на доказательства, взятые из наук, которых не понимаешь, и даже на высказывания других знаменитых мужей, которые лишь сообщают об этом, так как вправе ожидать, что и они не будут поняты. В самом деле, более сильного опровержения господином Эберхардом самого себя и своего только что провозглашенного намерения нельзя привести, как с помощью повторяемого вслед за Борелли [Borelli] суждения о конических сечениях Аполлония.

Аполлоний конструирует сначала понятие конуса, т. е. он изображает его a priori в созерцании (это первое действие, с помощью которого геометр сначала показывает объективную реальность своего понятия). Затем он рассекает его по определенному правилу, например, параллельно плоскости треугольника, который делит основание конуса (conus rectus), будучи проведен через его вершину под прямым углом (recht-

* Ими являются как раз такие понятия и основоположения, притязания которых на познание вещей вообще оспариваются и суживаются до очень ограниченной сферы предметов возможного опыта. Нежелание сначала остановиться на вопросе относительно *titulum passionis*³ выдает тотчас прием, с помощью которого предмет спора прячется от внимания судьи.

winkling), и доказывает с помощью априорного созерцания свойства кривой линии, которая описывается посредством этого сечения на поверхности конуса, и, таким образом, получает понятие отношения, в котором находятся ординаты сечения к параметру, понятие, а именно (в данном случае это парабола), дается тем самым в созерцании а priori, показывается, следовательно, его объективная реальность, т. е. возможность того, что вещь с названными выше свойствами существует, и доказывается не иначе, как с помощью подведения под это понятие соответствующего ему созерцания.

Господин Эберхард хотел доказать, что можно вполне расширить свое знание и обогатить его новыми истинами, обходя предварительно выяснение того, не оперирует ли оно понятием, которое, быть может, пусто и не может иметь никакого предмета (утверждение, которое прямо-таки противоречит здравому рассудку), и обратился для подтверждения своего мнения к математику. Более неудачно он адресоваться и не мог.

Неудача произошла от того, что он не знал самого Аполлония и не понял Борелли, рефлектирующего о методе древних геометров. Последний говорит о механическом конструировании понятий конических сечений (кроме окружности) и говорит, что математики объясняют свойства последних, не упоминая о первом (верное, но не очень важное замечание), так как указание чертить параболу согласно предписанию теории предназначено для художника, но не для геометра*. Господин Эберхард сам мог бы извлечь для себя уроки из того места, которое он приводит из примечания Борелли и которое он даже подчеркивает. В нем говорится следующее: «*Subjectum enim definitum assimi potest, ut affectiones variae de eo demostrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum effor-*

* Для предотвращения неправильного применения выражения «конструирование» понятий, которому столь много места уделено в «Критике чистого разума» и тем самым впервые указано различие между методами в математике и философии, может служить следующее. В самом общем значении всякая демонстрация понятия с помощью (самостоятельного) производства корреспондирующего ему созерцания может называться конструированием. Если это происходит с помощью простой силы воображения согласно понятию а priori, то оно называется чистым (которое математик должен класть в основу всех своих демонстраций, поэтому он и может на примере окружности, начерченной им на песке, какой бы несовершенной она ни была, столь совершенно доказать свойства окружности вообще, как будто она выгравирована самым лучшим художником). Если же оно будет выполнено на каком-либо материале, то оно будет называться эмпирическим конструированием. Первое может быть названо схематическим, а второе — техническим. Последнее, действительно, так называемое несобственное конструирование (потому что оно относится не к науке, а к искусству и производится с помощью инструментов), является либо *геометрическим* (с помощью циркуля и линейки), или механическим, для чего необходимы другие инструменты, например, для вычерчивания других конических сечений, отличных от окружности.

mandum delineandi»⁴. Было бы, однако, в высшей степени неверно полагать, что тем самым он хочет сказать следующее: геометр ожидает от этого механического конструирования доказательства возможности подобной линии, следовательно, объективную реальность своего понятия. Новаторам можно было бы, скорее, сделать следующий упрек: [ошибка] не в том, что они выводят свойства кривой линии из ее дефиниции, не будучи однако уверены в возможности существования своего объекта (так как они вместе с тем одновременно полностью осознают ее всего лишь схематизированную конструкцию и воспроизводят ее по мере надобности также и механически в соответствии с ней), а в том, что они подобную линию выдумывают произвольно (например, вычисляют параболу по формуле $ax=y^2$) и не конструируют ее первоначально как данную в сечении конуса, что отвечало бы более элегантно традиции геометрии, почему неоднократно и давался совет, за столь богатым своими открытиями аналитическим методом не упускать полностью из виду синтетический метод древних. Следовательно, не как математик, а как фокусник, который смог из песка свить петлю, господин Эберхард приступает к делу.

Уже в первой части своего журнала он отграничил принципы формы познания, которыми должны быть принципы непротиворечия и достаточного основания, от принципов материи его (по нему, представление и протяжение), принцип которых положен им в том простом, из чего они состоят, а теперь пытается, ибо никто не оспаривает у него трансцендентальную истинность закона непротиворечия, показать, во-первых, истинность закона *достаточного основания*, а тем самым и объективную реальность последнего, и, во-вторых, реальность простых сущностей без демонстрации, как того требует критика соответствующего им созерцания. Действительно, о том, что истинно, не должно прежде спрашивать, возможно ли оно, и постольку основоположение *ab esse ad posse valet consequentia*⁵ у логики одинаково с метафизикой, или, вернее, она снабжает им метафизику. Согласно этому подразделению мы построим и свое исследование (Prüfung).

А.

Доказательство объективной реальности понятия достаточного основания, согласно господину Эберхарду

Вначале, пожалуй, следует отметить, что господин Эберхард изволит причислять закон достаточного основания к формальным принципам познания, но затем, однако, на стр. 160 останавливается на вопросе, поставленном «Критикой»: Обладает ли этот закон также и трансцендентальной значимостью (Gültigkeit) (является ли он вообще трансцендентальным принципом)? Или господин Эберхард вообще не имеет никакого понятия о различии логическо-

го (формального) и трансцендентального (материального) принципа познания, или — что более вероятно — это один из его искусственных приемов подсовывать вместо того, что имеется в виду в вопросе, нечто другое, о чем никто не спрашивает.

Всякое положение должно иметь основание — это логический (формальный) принцип познания, который не просто присоединяется к закону непротиворечия, а подчинен ему*. Всякая вещь должна иметь основание — трансцендентальный (материальный) принцип, который еще никто не доказал, исходя из закона непротиворечия (и вообще из одних понятий без отношения к чувственному созерцанию), и никогда не докажет. Ведь достаточно очевидно и в «Критике...» бесчисленное множество раз говорилось о том, что трансцендентальный принцип должен сообщить нечто а priori относительно объектов и их возможности, следовательно, не так, как это делают логические принципы (совершенно абстрагируясь от всего, что относится к возможности объекта), имея дело лишь с формальными условиями суждений. Но господин Эберхард хочет провести на стр. 163 свое понимание формулы: все имеет свое основание, и, пытаясь протащить (как это следует из приведенного им самим примера) в действительности материальный принцип причинности с помощью закона непротиворечия, пользуется словом «все», боясь, вероятно, сказать «всякая вещь», потому что тогда сразу бросилось бы в глаза, что это не формальный и логический, а материальный и трансцендентальный принцип познания, который (как и всякое основоположение, покоящееся на принципе непротиворечивости) может занять свое место и в логике.

Но свое стремление доказать это трансцендентальное основоположение из принципа непротиворечия он осуществляет также достаточно продуманно и с намерением, которое он

* Критика наметила различие между проблематическими и ассерторическими суждениями. Ассерторическое суждение есть предложение. Логика совершенно не права в том, что они определяют предложение как суждение, выраженное словами; ведь мы, для того чтобы произвести суждения, которые не выдаем за предложения, вынуждены в мыслях пользоваться словами. В условном предложении: «Если тело простое, то оно неизменно», — имеет место отношение двух суждений, ни одно из которых не является предложением; только отношение следования последнего (консеквента) из первого (антецедента) делает суждение предложением. Суждение: некоторые тела просты — может быть сколь угодно противоречивым, тем не менее оно может быть высказано, чтобы посмотреть, что из него следует, если оно будет высказано как утверждение, т. е. как определенное положение (Satz). Ассерторическое суждение: всякое тело делимо — говорит больше, чем чисто проблематическое («следует полагать, что тело делимо» и т. д.), и подчиняется общему логическому принципу ассерторических суждений, а именно: «каждое предложение должно быть обосновано» (быть не просто одним из возможных суждений), что следует из основоположения о непротиворечии, потому что иначе оно не было бы основоположением.

охотно бы скрыл от читателя. Он хочет доказать значимость понятия основания (а с ним незаметно и понятие причинности) для всех вещей вообще, то есть показать его объективную реальность, не ограничивая ее лишь предметами чувств, и тем самым обойти условие, дополняемое «Критикой», а именно, что он для этого нуждается еще в созерцании, лишь посредством которого эта реальность может быть доказана. Таким образом, ясно, что закон непротиворечия есть принцип, имеющий силу для всего, что мы можем только мыслить, будь то и чувственный предмет, и может ли быть ему дано чувственное созерцание или нет, потому что он истинен для мышления вообще, без отношения к объекту. Следовательно, то, что не выдерживает этого принципа, является очевидным ничто (не может быть даже мыслью). Если бы он хотел, следовательно, придать объективную реальность понятию основания, не связывая себя ограничением предметами чувственного созерцания, то он должен был для этого использовать принцип основания, но так, чтобы он, будучи в действительности лишь логическим принципом, содержал в себе при этом как бы реальные основания (следовательно, и основание причинности). Однако он понадеялся на добродушную веру читателя больше, чем ее у него, даже при средних способностях суждения, следовало предполагать. Однако, как это водится, при хитросплетениях, господин Эберхард запутался в своих. Сначала он закрепил свою метафизику на двух дверных петлях: законе непротиворечия и законе достаточного основания; и этому своему утверждению он остается постоянно верен, заявляя, что вслед за Лейбницем (вернее, за тем, как он его понимает) он вынужден для пользы метафизики дополнить первый принцип вторым. Так, на стр. 163 он говорит: «*Всеобщая истинность принципа достаточного основания может быть показана только, исходя из него (принципа непротиворечия)*», за что он затем мужественно и принимает. Но ведь в таком случае метафизика повышается снова лишь на *одной* петле, хотя первоначально их должно было быть две, ведь простое следствие из принципа, без малейшей новизны условия его применения и во всей его всеобщности, не есть новый принцип, который восполнял бы недостатки предыдущего!

Но господин Эберхард, прежде чем дать доказательство принципа достаточного основания (и с ним, собственно, реальность понятия причины, не нуждаясь для этого более ни в чем другом, как в законе о непротиворечии), удерживает читателя в напряжении с помощью не без помпы проводимой на стр. 161—162 классификации, а именно путем опять-таки сравнения своего метода с методом математиков, которое, однако, ему постоянно не удается. У самого Эвклида «есть среди аксиом положения, которые нуждаются в доказательстве, но которые тем не менее излагаются без такого доказательства».

И здесь, говоря о математиках, он добавляет следующее: «Стоит только опспорить у него одну из *аксиом*, как тотчас падают и все аксиомы, вытекающие из нее. Но это настолько редкий случай, что он не думает, что следует принести ему в жертву ясную (*unverwickelte*) легкость его изложения и прекрасную гармоничность (*Verhältnisse*) всего его теоретического здания. Философия должна быть более любезной (*gefälliger*)». Следовательно, существует теперь все же *licentia geometrica*⁶, как уже давно существует *licentia poetica*⁷. Но если любезная философия (в деле доказательства, как сообщается сразу же после этого далее) была бы столь любезна и привела бы один пример из Эвклида, в котором бы выдвигалось в качестве аксиомы положение, доказываемое математически; ибо то, что может быть доказано лишь философски (из понятий), например, целое больше, чем его часть, то доказательство этого относится не к математике, при всей строгости ее рассуждения.

И вот, наконец, следует обещанная *демонстрация*. Хорошо, что она не столь пространна; ее логичность в этом случае тем более бросается в глаза. Мы приводим ее полностью. «Либо все имеет основание, либо не все имеет основание. В этом последнем случае, следовательно, может быть нечто возможно и мыслимо, основанием чего является ничто.— Если же из двух противоположных вещей одна не имела бы достаточного основания, то и вторая из обеих противоположных вещей может не иметь достаточного основания. Если бы, например, поток воздуха мог двигаться на восток, а ветер дул бы с востока, не согревая и не разжижая воздуха, то этот же поток мог бы *столь же успешно* двигаться на запад, как и на восток. Один и тот же поток воздуха мог бы *одновременно* двигаться и на восток, и на запад, следовательно, и на восток, и не на восток, то есть нечто может *одновременно* быть и не быть, что противоречиво и невозможно».

Это доказательство, посредством которого философ должен оказать основательности еще большую любезность, чем даже математик, имеет все свойства доказательства, которое может служить для логики примером того, как не следует доказывать.

В самом деле, во-вторых, доказываемое положение сформулировано двусмысленно, так что из него можно сделать как логическое, так и трансцендентальное основоположение, потому что слово «все» может означать «любое суждение», которое как утверждение мы производим о чем-либо, а также *любую вещь*. Если оно берется в первом значении (тогда оно должно звучать так: всякое утверждение (*Satz*) имеет свое основание), то оно не только истинно вообще, но и вытекает непосредственно из закона непротиворечия. Если же под «все» понимать любую вещь, то это потребовало бы доказательства совершенно другого вида.

Во-вторых, доказательству не хватает единства. Оно состоит из двух доказательств. Первое является известным баумгартеновским доказательством, на которое теперь, вероятно, вряд ли кто-либо будет ссылаться и которое полностью заканчивается там, где я поставил знак тире; отсутствует лишь вывод (противоречащий самому себе), который, однако, может быть выполнен каждым. Непосредственно за этим доказательством следует доказательство, которое подается с помощью слова «но» как простое продолжение цепи выводов, чтобы вернуться к выводному суждению первого [доказательства]; и все же, если опустить слово «но», составляет само по себе самостоятельное доказательство, которое нуждается в дополнении с тем, чтобы показать, что положение о том, что нечто не имеет основания, содержит противоречие, в отличие от первого, которое находит его [противоречие] непосредственно в самом утверждении, а именно, что в таком случае и противоположность вещи оказалась бы лишенной основания; следовательно, оно проводится совершенно иначе, чем это имеет место у Баумгартена, хотя оно и должно быть частью последнего.

В-третьих, новый поворот, который господин Эберхард придал своему доказательству, стр. 161, весьма неудачен, ибо силлогизм, с помощью которого произведен данный поворот, покинута на четырех столпах.— Если ему придать форму силлогизма, то он выглядит следующим образом:

Ветер, который без основания передвигается на восток, мог бы (вместо этого) с таким же успехом двигаться на запад.

Ветер движется без основания на восток (как утверждает противник закона достаточного основания).

Следовательно, он может *одновременно* двигаться на восток и на запад (что содержит противоречие). То, что я с полным правом вставил в большую посылку слова «вместо этого», очевидно, так как без этого ограничения никто не примет первой посылки. Если кто-либо делает ставку в игре и выигрывает, то тот, кто отговаривает его от этого, мог бы сказать, что он с таким же успехом мог бы ошибиться и столько же проиграть; но только вместо точного броска, а не проигрыш и выигрыш *одновременно* в одном и том же броске. Резчик по дереву, вырезавший из куска дерева Бога, мог бы с таким же успехом сделать из него скамейку, но из этого не следует, что он оба изделия мог бы сделать из него *одновременно*.

В-четвертых, само основоположение как таковое, в его неограниченной всеобщности, и если оно касается вещей, с очевидностью неправильно, ибо согласно ему не было бы вообще ничего безусловного. Избежать этого неудобства, однако, утверждая о прасущности (Urwesen), что хотя она и содержит основание своего существования, но оно находится в нем самом, есть противоречие, потому что основание бытия вещи как реальное основание (Realgrund) должно быть всегда от-

личным от самой вещи, и она должна тогда с необходимостью мыслиться как зависимая от чего-то другого. О некоем утверждении я могу вполне сказать, что оно имеет свое основание (логическое) в себе самом, так как понятие субъекта есть нечто другое, чем понятие предиката, и он может содержать в себе основание последнего. Если же я, напротив, не позволю себе мыслить в качестве основания существования вещи никакой другой причины, кроме самой этой вещи, то тем самым я хочу сказать, что она не имеет никакого другого реального основания.

Господин Эберхард, следовательно, ничего не достиг из того, что он хотел получить относительно понятия причинности, а именно показать значимость этой категории — и, вероятно, с ней также и других — для вещей вообще, не ограничивая ее действие и применение к познанию вещей предметами опыта, и напрасно пользовался для этого суверенным основоположением непротиворечия. Утверждение «Критики» остается в силе: ни одна категория не содержит ни малейшего познания, или не может его получить, если ей не будет дано соответствующее ей созерцание, которое у нас, людей, всегда чувственно, следовательно, в своем применении к теоретическому познанию вещей никогда не может выйти за пределы всего возможного опыта.

В.

Доказательство объективной реальности понятия простого в предметах опыта, согласно господину Эберхарду

Выше господин Эберхард говорил о понятии рассудка, которое может быть применено к предметам чувств (понятию причинности), но, однако, таком, которое, не будучи ограничено предметами чувств, может иметь силу для вещей вообще, и намеревался доказать таким образом, объективную реальность, по крайней мере, одной категории, а именно категории причинности, независимо от условий созерцания. Теперь он делает следующий шаг (стр. 169 по 173) и хочет обеспечить объективную реальность даже такому понятию, которое, как известно, не может быть предметом чувственности, а именно понятию простой сущности, и тем самым предоставить свободный доступ к восхваляемым им плодородным полям рациональной психологии и теологии, от которых ей предстоит отпугнуть Медузью⁸ голову «Критики». Его доказательство на стр. 169—170 сводится к следующему: «Конкретное* время,

* Выражение «абстрактное время» (стр. 170) в противоположность упоминаемому здесь конкретному времени совершенно неправильно и не может быть вообще никогда допущено, особенно там, где речь идет о высшей логической точности, хотя это злоупотребление одобрено современными логиками. Понятие как общий признак не абстрагируется, абстрагирование происходит в процессе применения понятия от тех различий, кото-

или время, которое мы ощущаем (что должно, видимо, означать: в котором мы нечто ощущаем) есть не что иное, как последовательное восприятие наших представлений; ибо даже последовательное восприятие движения может быть сведено к последовательности представлений. Конкретное время, следовательно, есть нечто составное, его простыми элементами являются представления. Так как все конечные вещи находятся в постоянном движении (откуда он может знать это *a priori* обо всех *конечных* вещах и только о явлениях?): так как эти элементы никогда не могут быть восприняты, внутреннее чувство не может ощутить их отдельно; они всегда воспринимаются как нечто, что предшествует и следует. И так как, далее, поток изменений всех конечных вещей есть *постоянный* (это слово выделено им самим) непрерывный процесс (Fluss), то ни одна осязаемая часть времени не является наименьшей или полностью простой. Простые элементы конкретного времени, следовательно, находятся целиком вне сферы чувственности.— Но над сферой чувственного поднимается теперь рассудок, открывая безобразное простое, без которого чувственный образ невозможен даже по отношению ко времени. Следовательно, он признает, что к образу времени принадлежит прежде всего нечто объективное, эти неделимые элементарные представления, которые вместе с субъективными основаниями, находящимися в рамках конечного духа, составляют чувственности образ конкретного времени. Действительно, в силу этих рамок дан-

рые содержатся в нем. Лишь одни только химики владеют абстрагированием, когда они отделяют жидкость от других материй с тем, чтобы получить ее отдельно. Философ же абстрагируется от того, на что он при определенном применении понятия не обращает внимания. Тот, кто хочет получить правила воспитания, может сделать это так, что он должен взять за основу либо простое понятие о ребенке (in abstracto), или понятие бюргерского ребенка (in concreto), не высказываясь о различии между абстрактным и конкретным ребенком. Различие абстрактного и конкретного касается только применения понятий, а не самих понятий как таковых. Пренебрежение этой схоластической точностью часто искажает суждение о предмете. Если я говорю: абстрактное время или пространство обладают теми или иными свойствами, то тем самым допускается, будто бы время и пространство первоначально даны в чувственных предметах, подобно красному цвету роз, киновари и т. д., и выводятся из них лишь логически. Но если я говорю: у времени и пространства, рассматриваемых абстрактно, т. е. до всяких эмпирических условий, наблюдаются те или иные свойства, то я оставляю, по крайней мере, открытым право рассматривать их как познаваемых независимо от опыта (a priori), что возбраняется мне, если я рассматриваю время как лишь понятие, абстрагированное от него. В первом случае я могу, по крайней мере, попытаться произвести, с помощью априорных основоположений, суждение о чистом времени или пространстве в отличие от эмпирических, абстрагируясь от всякого эмпирического, что мне противопоказано во втором случае, когда я (как говорят) абстрагировал эти понятия лишь из опыта (как в примере выше с красным цветом). Таким образом, те, кто хотел бы уйти от точной проверки своего мнимого знания, прячутся за выражение, позволяющее незаметно протаскивать его.

ные представления не могут существовать одновременно и в силу опять-таки этих рамок они не могут быть различимы в образе». На стр. 171 о пространстве говорится следующее: «Многостороннее совпадение других форм созерцания у пространства со временем избавляет нас от труда повторять при его анализе все то, что у них имеется общего со временем: первичные элементы многосложного, одновременно с которым возникает пространство, также просты, как и элементы времени, и находятся за пределами чувственности; они суть сущности рассудка, лишены образности, однако, несмотря на это, они суть истинные предметы: и все это у них одинаково с элементами времени».

Господин Эберхард отобрал свои доказательства, хотя и без какой-либо особо удачной логической связности, но все же, что касается своей цели, со зрелой обдуманностью и умением, и хотя он, по вполне понятным причинам, скрывает ее, однако же нетрудно и даже для ее оценки нелишне пролить свет относительно его намерения. Он хочет доказать объективную реальность понятия о простых сущностях, как чистых элементах, и ищет их среди *элементов* того, что является предметом чувств, сколь по своему престижу необдуманная, столь же по своему намерению противоречивая попытка. Если бы он вознамерился провести свое доказательство в общем из одних понятий, как обычно и доказывалось подобное положение, что первоосновы сложного с необходимостью нужно искать в простом, то это было бы принято, но с одновременным добавлением, что это имеет силу только для наших идей, когда мы думаем о вещах в себе, о которых мы не можем иметь ни малейшего знания, но ни в коем случае для предметов чувств (явлений), которые суть единственные объекты нашего познания, следовательно, объективная реальность того самого понятия вовсе не доказана. Он вынужден был, следовательно, вопреки своей воле искать эти самые сущности рассудка среди чувственных предметов. Каков же выход из этого положения? Он придал понятию сверхчувственного с помощью поворота, которого не замечает читатель, другое значение, чем то, которое не только «Критика», но и любой человек привык с ним связывать. То говорится, что это то в чувственном представлении, что не может более ощущаться с помощью сознания, но о котором рассудок все же знает, что оно есть в наличии, подобно частицам тел или определений нашей способности представления, которые в отвлечении от нее осознаются лишь смутно, то (главным образом образом, когда необходимо мыслить эти малые части точно как простые), что это есть нечто лишнее образности, образ чего невозможен и что не может быть представлено ни в какой чувственной форме, стр. 171 (т. е. ни в каком образе).—И если какому-либо писателю когда-либо делался упрек в том, что он искажает понятие (не путает, по-

следнее может быть непреднамеренным), то это имеет место именно в данном случае. Ибо под сверхчувственным в «Критике» всегда понимается то, что не может даже в малейшей степени содержаться в чувственном созерцании, и лишь преднамеренным введением в заблуждение неопытного читателя является то, что под него (сверхчувственное) подсовывается нечто в чувственном объекте, так как ему не может быть дан никакой образ (под которым понимается созерцание, содержащее многообразное в определенных отношениях, следовательно то, что имеет в себе форму (Gestalt)). И если этот его (не очень тонкий) обман возымел действие, то он полагает, что и само собственно-простое, мыслимое рассудком в вещах и существующее лишь в идее, дано ему (не замечающему этого противоречия) в чувственных предметах, а тем самым и доказывает, с помощью созерцания, объективную реальность данного понятия. Теперь мы подвергнем это доказательство более тщательной проверке.

Доказательство основывается на двух свидетельствах: во-первых, что конкретное время и пространство состоят из простых элементов; во-вторых, что эти элементы, вместе с тем, не содержат ничего чувственного, а суть сущности рассудка. Эти свидетельства одновременно и столь же неправильны: первое потому, что противоречит математике, а второе потому, что противоречит самому себе.

Что касается первой ошибки, то мы будем кратки. Хотя господин Эберхард, кажется, не состоит в тесном знакомстве с математиками (несмотря на их частое цитирование), все же он, наверное, сочтет доказательство, которое приводит Кайль (Keil) в своем *introductio in veram physicam*⁹ с помощью простого пересечения прямой линии бесконечным числом других, верным и заключит из него, что не существует никаких простых элементов их согласно простому основоположению геометрии, а именно через две данные точки нельзя провести более одной прямой линии. Это доказательство может многообразно варьироваться и содержит одновременно доказательство невозможности признания [существования] простых частей во времени, если основываться на движении точки вдоль линии. Здесь не помогает оговорка, что конкретное время и конкретное пространство не подчиняются тому, что доказывает математика относительно абстрактного пространства (и времени) как воображаемых сущностей. В самом деле, не только потому, что в таком случае физика во многих случаях (например, в законах падения тел) должна поостеречься заблуждения, следуя в точности аподиктическим учениям геометров, но и потому, что столь же аподиктически можно доказать, что каждая вещь в пространстве, всякое изменение во времени, как только они займут определенную часть пространства или времени, подразделяются на такое же количество вещей и изме-

нений, что и пространство или время, которое они занимали. Чтобы избежать чувствуемого здесь парадокса (что разум вынужден класть в основание всего сложного, в конце концов, простое, а тем самым вступать в противоречие с тем, что доказывает математика по отношению к чувственным созерцаниям), нужно, и необходимо, принять, что пространство и время являются просто мысленными вещами и являются сущностями воображения, но не теми, которые порождаются последним, а таким же, которые она должна положить в основу всем своим комбинациям (*Zusammensetzungen*) и продуктам, так как они являются существенной формой нашей чувственности и восприимчивости к созерцаниям, благодаря чему нам могут быть вообще даны предметы, общие условия которых одновременно с необходимостью являются условиями а priori возможности всех объектов чувств как явлений и которые, следовательно, должны согласовываться с последними. Итак, простое как во времени, так и в пространстве невозможно; и если Лейбниц иногда выражался так, как будто материя состоит из них, то лучше бы, насколько это допускают его выражения, понимать его так, как будто бы он под простым понимал не часть материи, а совершенно находящееся за пределами всякого чувственного и совершенно непознаваемое основание явлений, называемых нами материей (которое может быть простым разве что в случае, если материя, составляющая явления, является чем-то сложным), или, если даже это противоречит ему, необходимо отойти от высказываний даже Лейбница, ибо не он первый и не он будет последним великим человеком, который вынужден считаться со свободой исследования других.

Вторая ошибка касается настолько явного противоречия, что господин Эберхард, должно быть, заметил его, но постарался, насколько было в его силах, заклеить и замазать его, чтобы оно осталось незамеченным, а именно: целое эмпирического созерцания находится [у него] в пределах сферы чувственного, а его простые элементы полностью вне ее. Дело в том, что он не хочет, чтобы простое как основание было бы примыслено к созерцаниям во времени и пространстве (что слишком сближало бы его с «Критикой»), а существовало бы в самих элементарных представлениях чувственного созерцания (хотя и без ясного их осознания), и требует, чтобы сложное из них целое было бы чувственной сущностью, а его части не были бы предметами чувств, но только мыслительными сущностями. «Элементы конкретного времени (а также соответственно пространства),— говорит он на стр. 170,— не лишены этой наглядности»; Вместе с тем (стр. 171) «они не могут быть созерцаемы ни в какой чувственной форме».

Во-первых, что побудило господина Эберхарда к подобной странной и бросающейся в глаза своей несуразностью путани-

це? Сам он понимал, что без соответствующего понятия созерцания объективная реальность последнего совершенно неопределенна. Так как он хотел обеспечить ее лишь определенным понятием разума и, в частности, в данном случае понятием простой сущности и к тому же так, чтобы она не была объектом, дальнейшее познание которого (как учит «Критика») просто невозможно, так как в этом случае то созерцание, возможность которого мыслится с помощью этого самого сверхчувственного объекта, имело бы силу всего лишь для явления, что он также оспаривает у «Критики», то он вынужден собирать чувственное созерцание из частей, лишенных чувственности, что является очевидным противоречием*.

Как же господин Эберхард выходит из этого затруднения? Средством для этого является простая игра словами, которые благодаря их двусмысленности какое-то время помогают. Невоспринимаемая часть находится полностью вне сферы чувственного; а неосязаемое есть то, что никогда не может быть воспринято *отдельно*, и это есть простое как в вещах, так и в представлениях. Вторым выражением, долженствующим сделать из частей чувственного представления или их предмета сущности рассудка, является *лишенное образности* простое (*das unbildliche Einfache*). Это выражение, кажется, особенно нравится ему, так как он употребляет его в последующем наиболее часто. Быть невоспринимаемым и составлять в то же самое время часть воспринимаемого казалось чересчур *очевидным противоречием*, чтобы с его помощью протащить понятие нечувственного в чувственное созерцание.

Невоспринимаемая часть означает здесь часть эмпирического созерцания, т. е. того, представление чего *не осознается*. Господин Эберхард никак не хочет выражаться ясно, ибо если бы он дал такое объяснение последнему, то он вынужден был бы признать, что у него чувственность есть не что иное, как состояние смутных представлений в многообразном созерцании, от осуждения чего в «Критике» он пытается, однако, уклониться. Если же употреблять слово «ощутимый» (*empfindbar*) в его собственном значении, то становится очевидным, что, если ни одна простая часть какого-либо предмета не доступна

* Здесь следует заметить, что теперь он хочет иметь положенной чувственность не в простой смутности (*Verwoggenheit*) представлений, а одновременно в том, что *объект* дан чувствам (стр. 299), как будто бы он тем самым что-либо выиграл для себя от этого. Так, на стр. 170 он причислил представление времени к чувственности, потому что его простые части, ввиду ограниченности конечного духа, не могут быть различены (следовательно, то самое представление является смутным). Затем (стр. 299) он хочет несколько сузить это понятие с тем, чтобы уйти от обоснованных возражений против этого, и добавляет к этому указанное выше условие, которое для него как раз и является самым неудачным, так как он пытается доказать, что простые сущности суть сущности рассудка, и тем самым вносит в свое собственное утверждение противоречие.

чувственности, то и он как целое также совершенно не может быть воспринят, и, наоборот, если нечто есть предмет чувств и ощущения, то и каждая простая часть последнего должна быть таковой, хотя им может не доставать ясности представления; но эта затемненность (*Dunkelheit*) частичных представлений целого в той мере, в какой только рассудок может усмотреть, что они в одинаковой мере должны содержаться в нем и в его созерцании, не может вывести их за пределы чувственности и сделать их сущностями рассудка. Ньютоновские малые корпускулы, из которых состоят цветочные частицы тел, до сих пор не мог обнаружить ни один микроскоп, но лишь рассудок познает (или предполагает) не только их существование, но и то, что они, действительно, могут быть предсказаны в нашем эмпирическом созерцании, хотя и без [их] осознания. И поэтому выдавать их за полностью неосязаемые и далее за сущности рассудка никому из его последователей не приходило в голову, ведь между такими малыми частями и совершенно простыми частями нет другого различия, кроме как в степени уменьшения. Все части с необходимостью должны быть предметом чувств, если целое должно быть таковым. Но то, что простой части не соответствует никакой образ, хотя сама она и является частью образа, т. е. чувственного созерцания, не может возвысить ее в сферу сверхчувственного. Простые сущности должны, конечно, (как показывает «Критика») мыслиться находящимися вне пределов чувственности, и их понятию не может быть дан какой-либо образ, т. е. какое-либо созерцание; но в таком случае их нельзя причислять в качестве частей к чувственности. Если все же они (вопреки всем доказательствам математики) причисляются к ней, то отсюда следует, что им не соответствует ни один образ, и совершенно неверно, что их представление является чем-то сверхчувственным; так как оно есть простое ощущение, следовательно, элемент чувственности, и рассудок тем самым не поднимается над чувственным иначе, как если бы он мыслил их сложными. Ведь последнее понятие, по отношению к которому первое является лишь отрицанием, есть также понятие рассудка. Лишь в том случае он поднялся бы над чувственным, если бы он полностью удалил простое из чувственного созерцания и его предметов и с помощью идущей в бесконечное делимости материи (как того требует математика) открыл бы себе перспективу (*Aussicht*) в микромир (*eine Welt im Kleinen*); но именно из-за недоступности подобного внутреннего основания для объяснения чувственного сложного (которому из-за полного отсутствия *простого* недостает полноты деления) сделал бы вывод о нем как находящемся вне всей сферы чувственного созерцания, которое, следовательно, мыслится не как часть его, а как его неизвестное нам основание, существующее лишь в идее; но при этом, правда, неизбежен вывод, который столь трудно да-

ется господину Эберхарду, о том, что об этом простом мы не можем иметь ни малейшего знания.

Действительно, чтобы уклониться от этого вывода, в предлагаемом доказательстве превалирует странный двойной язык. Место, где говорится: «Поток изменений *всех конечных вещей* есть *постоянный* непрерывающийся процесс — ни одна воспринимаемая часть не является наименьшей или полностью элементарной» — звучит так, как будто оно продиктовано математиком. Но тотчас ниже за этим [говорится] о простых частях тех же самых изменений, но которые мыслятся лишь рассудком, потому что не ощущаемы. Если же они находятся в нем, то тот самый *lex continui*¹⁰ потока изменений ложен, и они происходят прерывно, а то, что они, как неправильно выражается господин Эберхард, не ощутимы, то есть не *воспринимаются* сознанием, вовсе не снимает специфического их свойства быть частями простого эмпирического чувственного созерцания. Может быть, у господина Эберхарда понятие «постоянство» (*Stätigkeit*) имеет особый смысл?

Одним словом, «Критика» утверждала: без наличия у понятия соответствующего ему созерцания его объективная реальность не может быть никогда прояснена. Господин Эберхард хотел доказать обратное и ссылаясь при этом на нечто с очевидностью ложное, а именно, что рассудок познает в вещах как предметах созерцания в пространстве и времени простое, в чем мы хотели бы с ним согласиться. Но ведь далее он не опроверг требования «Критики», а выполнил его по своему. Ибо последняя ничего не требовала, кроме как того, чтобы объективная реальность была показана в созерцании, благодаря чему понятию дается соответствующее ему созерцание, что и есть именно то, что она требует и что он хотел опровергнуть. Я бы не стал так долго останавливаться на этом столь очевидном вопросе, если бы он не содержал неопровержимого доказательства того, что господин Эберхард совершенно не понял смысла различия в «Критике» между чувственным и нечувственным в предметах.

¹ Последующее предыдущее (*греч.*). Здесь и далее *прим. ред.*

² Если они не могут быть в силе, поскольку велики, они будут в силе, потому что они многочисленны — по отдельности они легковесны, однако в целом вредят не как молнии, а как град. (*лат.*).

³ Основания владения (*лат.*).

⁴ Ведь определенный субъект может так приниматься, что им могут объясняться различные воздействия, и пусть не было употреблено искусство, сам субъект определения должен был получить оформление (*лат.*).

⁵ Умозаклюают от действительного к возможному (*лат.*).

⁶ Геометрическая вольность (*лат.*).

⁷ Поэтическая вольность (*лат.*).

⁸ Кант имеет в виду греческий миф о Медузе Горгоне.

⁹ Введение в действительную физику (*лат.*).

¹⁰ Закон непрерывности.

Перевод с нем. И. Д. Концева.

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 нечего, 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 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 последователь.

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 (*verwoggen*)», 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 действительно 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 «поэтому,— 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.

- ⁹ Heimsoeth H. Ebenda. S. 240.
¹⁰ Fischer H. E. Ebenda. S. 20.
¹¹ Копылов В. И. О языке философии Канта//Кантовский сборник: Сб. науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1986. Вып. 11. С. 55 и др.
¹² Лотман Ю. М. К современному понятию текста//Linguistica. Тарту, Вып. 736. 1986. С. 106.
¹³ Körner St. Kant. Göttingen, 1967. S. 64.
¹⁴ Röttges H. Dialektik als Grund der Kritik. Grundlegung einer Neuinterpretation der «Kritik der reinen Vernunft» durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik. Königstein, 1981. S. 44.
¹⁵ Eisler R. Kant—Lexikon. Heidelberg—Zürich—New York, 1989. S. 16.
¹⁶ Eisler R. Ebenda. S. 16.
¹⁷ Körsgen N. Formale und transzendente Synthesis. Untersuchungen zum Kernproblem der Kritik der reinen Vernunft. Hansstein, 1984. S. 65.
¹⁸ Körsgen N. Ebenda. S. 17.
¹⁹ Heimsoeth H. Ebenda. S. 16.
²⁰ Baum M. Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken. Interpretation zur kritischen Philosophie. Köln, 1975. S. 58—138.
²¹ Абрамян Л. К. Кант и проблема знания. Анализ кантовской концепции обоснования естествознания. Ереван, 1979. С. 158.
²² Aschenberg R. Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie. Aufl., Bd., 5, Stuttgart, 1982. S. 269; Kaulbach F. Philosophie als Wissenschaft. Eine Einleitung zum Studium von Kants «Kritik der reinen Vernunft». Gertenberg, 1981. S. 79.
²³ Körsgen H. Ebenda. S. 71.
²⁴ Voorn v. d. Holger. Transzendentalität und Analytizität. Studien zur Kritik der reinen Sprache im Umkreis einer logisch-philosophischen Propädeutik. Köln, 1974. S. 135.
²⁵ Röttges H. Ebenda. S. 56.
²⁶ Абрамян Л. К. Указ. соч. С. 109.
²⁷ Körner St. Ebenda. S. 45.
²⁸ Heimsoeth H. Ebenda. S. 11.
²⁹ Никитина С. Е. Семантический анализ языка науки. М., 1987.
³⁰ Ratke H. Systematisches Handlexikon zu Kants «Kritik der reinen Vernunft». Hamburg, 1972.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

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

*РАЗРЕШЕНИЕ ЗАДАЧИ: КАК ВОЗМОЖНЫ
 СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ A PRIORI?
 СОГЛАСНО ГОСПОДИНУ ЭБЕРХАРДУ*

Решение этой задачи, рассматриваемой во всей ее всеобщности, является камнем преткновения для всех метафизиков-догматиков, о который они неизбежно спотыкаются и который поэтому они обходят дальней стороной настолько, насколько это возможно. Вот и я не встретил еще ни одного противника «Кри-

тики», который бы взялся за нее и нашел бы решение, пригодное на все случаи [жизни]. Господин Эберхард со своими куцыми законами противоречия и достаточного основания (каковые у него только некие аналитические высказывания) отважился, однако, на это предприятие; с каким успехом, это мы скоро увидим.

Господин Эберхард не имеет, как кажется, никакого понятия о том, что «Критика» называет *догматизмом*. Так, на стр. 262 он говорит об аподиктических доказательствах, найденных якобы им, и добавляет: «Если догматиком называется тот, кто принимает без сомнения существование вещей в себе, то мы должны, хотим мы того или нет, принять обвинение в том, что являемся догматиками». Далее, на стр. 289 он заявляет: «Лейбница философия в такой же мере содержит критику разума, как и Канта; ибо она основывает свой догматизм на точном расчленении познавательной способности, что может быть сделано посредством любой другой». Что же, если она это действительно делает, то она не содержит догматизма в том смысле, в каком этот термин употребляется в «Критике».

Дело в том, что под *догматизмом* в метафизике «Критика» понимает всеобщую веру в свои принципы, не предпуская ей критику самой способности разума, просто ради их самих, а под *скептицизмом* — полное недоверие к чистому разуму, выражающееся в отсутствии предварительной критики, просто ради [доказательства] несостоятельности всех его утверждений**. Критический подход ко всему, что относится к метафизике [сомневающееся промедление] (*der Zweifel des Aufschubs*), есть, напротив, максима тотального недоверия ко всем синтетическим суждениям последней до тех пор, пока не будет усмотрено всеобщее основание ее возможности в существенных условиях нашей познавательной способности.

От обоснованных упреков в догматизме, следовательно, можно избавиться не ссылками на так называемые аподиктические доказательства своих метафизических положений, как на стр. 262, ибо их несостоятельность, даже при отсутствии явных ошибок в них (чего наверняка нет в данном выше случае), столь обычна, а доказательство обратного часто противостоит им с не меньшей убедительностью, так что скептик, даже если ему нечего противопоставить данному аргументу, оказывается тем не менее вполне вправе выразить к нему свое *non liquet*. Только в том случае, если доказательство будет проведено так, что с помощью зрелой критики предварительно будет достоверно показана возможность познания *a priori* и его всеобщих условий, метафизик может избежать догматизма, который без нее (критики) во всех своих доказательствах блуждает в потемках. Канон же критики подобных утверждений будет являться решением во всей полноте следующей задачи: *как возможно синтетическое познание a priori?* До тех пор, пока эта задача не

была решена, до тех пор ни один метафизик не избавлен от упрека в слепом догматизме или скептицизме, каким бы громким именем, ввиду своих прочих заслуг, он по праву ни обладал.

Однако господину Эберхарду угодно другое. Он делает вид, как будто подобное предупреждение, обоснованное многочисленными примерами в трансцендентальной диалектике, вовсе не было сделано догматику, и принимает, задолго до критики нашей способности производить синтетические суждения а priori, издавна оспариваемое синтетическое положение о том, что пространство и время и вещи в них состоят из простых элементов, за данное, не удосужившись хотя бы ради [выяснения] самой возможности подобного определения чувственного посредством идей сверхчувственного произвести предварительно хоть мало-мальское критическое исследование, необходимость которого неизбежно вытекала уже из самих противоречий математики, да и сам он своим методом являет лучший пример того, что «Критика» называет догматизмом, который должен быть навсегда выведен за пределы всякой метафизики.

Итак, прежде чем приступить к решению упомянутой выше принципиальной задачи, непременно необходимо составить себе четкое понятие, во-первых, о том, что «Критика» понимает под синтетическими суждениями вообще в их отличии от аналитических суждений; во-вторых, что она имела в виду под ними как суждениями а priori, в их отличии от эмпирических суждений. — Первое изложено в «Критике» неоднократно и недвусмысленно со всей желаемой ясностью. Они суть суждения, в предикат которых вкладывается мной больше, чем содержится в понятии, о котором этот предикат высказывается и который [предикат] увеличивает мое знание, по сравнению с тем, что содержалось в первом. Аналитические же суждения не содержат ничего подобного, они не привносят ничего сверх того, что уже мыслилось в действительности в данном понятии и содержалось в нем; они только проясняют и высказывают то, что принадлежит ему.

Во-вторых, а именно что собой представляют суждения а priori в их отличии от эмпирических суждений, можно уяснить без особых трудностей, потому что различие между ними уже давно известно логике, изложено в ней и не фигурирует, как первое, по крайней мере, ни под каким новым именем (как того желает господин Эберхард). Однако не будет лишним для господина Эберхарда заметить, что предикат, который приписывается субъекту в суждении а priori, высказывается как принадлежащий первому *с необходимостью* (неотделим от понятия последнего). Подобные предикаты называются предикатами, относящимися к сущности (внутренней возможности понятия), предикатами *ad essentiam* *** *pertinentia*, и, следовательно, их должны содержать все суждения, имеющие силу а priori.

Остальные предикаты, то есть такие, которые отделимы от понятия (без ущерба для последнего), называются несущественными признаками (*extraessentialia*). Первые относятся к сущности либо как составные части понятия (*ut constitutiva*), либо как достаточно обоснованные следствия из него (*ut ratio-nata*). Первые называются существенными [составными] частями (*essentialia*), которые не содержат предиката, который бы мог быть выведен из других [предикатов], содержащихся в нем, и их совокупность составляет его логическую сущность (*essentia*); вторые называются свойствами (*attributa*). Несущественные признаки суть либо внутренние (модусы), либо выражают отношения (*relationes*) и не могут быть предикатами в суждениях а priori, так как они отделимы от субъекта, то есть необходимо не связаны с ним.

Итак, ясно, что если предварительно не установлено критерия синтетических суждений а priori, то посредством только одного заявления о том, что предикат является атрибутом, нельзя уяснить себе их отличия от аналитических суждений. Ибо когда его называют атрибутом, то тем самым говорится лишь, что он может быть выведен как следствие из сущности, и не более; будь то аналитически согласно закону непротиворечия, или синтетически согласно какому-либо другому закону, все это остается неопределенным. Так, в суждении «*Всякое тело делимо*» предикат является атрибутом, потому что он может быть выведен из одного из существенных признаков понятия субъекта, а именно признака протяженности. Однако данное определение таково, что оно может быть представлено как выведенное из понятия тела согласно закону непротиворечия, следовательно, само суждение независимо от того, что его содержанием является приписывание атрибута субъекту, тем не менее является аналитическим. Напротив, постоянство (*Beharrlichkeit*) есть тоже атрибут субстанции, так как оно исключительно необходимый его предикат, однако оно не содержится в самом понятии субстанции, следовательно, оно не может быть выведено из него (согласно закону непротиворечия), то есть суждение «*Всякая субстанция постоянна*» является синтетическим суждением. Итак, если о суждении говорится, что оно имеет в качестве предиката атрибут к субъекту, то никто не может утверждать, является ли оно аналитическим или синтетическим. Надо, следовательно, добавить: оно содержит синтетическое определение, то есть необходимый (хотя и производный), следовательно, а priori познаваемый в синтетическом суждении предикат. Итак, согласно господину Эберхарду, определять синтетические суждения а priori следует так: они суть суждения, содержащие синтетические определения вещей. Господин Эберхард впадает в эту тавтологию с тем, чтобы, по возможности, не только высказать нечто более правильное и определенное о своеобразии синтетических суждений а priori, но и для того,

чтобы вместе с их дефиницией указать их общий принцип, в соответствии с которым они возможны, с чем «Критика» смогла справиться, лишь употребив на то значительные усилия. Так, на стр. 315 он указывает, что «аналитические суждения суть такие, предикат которых выражает сущность или некоторые существенные признаки субъекта», а на стр. 316 он говорит о синтетических суждениях, что они, выражая необходимые истины, имеют в качестве предикатов «атрибуты к субъектам». С помощью словечка «атрибут» он обозначает синтетические суждения как суждения *a priori* (ввиду необходимости их предикатов), но одновременно и как такие, которые выражают понятие о сущности [Rationata], а не саму сущность или ее части (Stücke), и ссылается при этом на закон достаточного основания, с помощью которого они единственно могут быть предцированы субъекту, полагаясь на то, что читатель не заметит, что данное основание может быть здесь только логическим основанием, а именно таким, которое не означает ничего другого, как то, что предикат, хотя и опосредованно, но тем не менее всегда может быть выведен из понятия субъекта согласно закону непротиворечия, тем самым он, будучи атрибутом по своему содержанию, тем не менее может быть аналитическим и, следовательно, не иметь при себе признаков синтетического суждения. А то, что это определение должно быть синтетическим для того, чтобы суждение, предикатом которого оно выступает, могло быть причислено к последнему классу — об этом он со всей тщательностью старается не говорить, хотя ему должно быть совершенно очевидно, что это ограничение является необходимым. В противном случае тавтология слишком бросалась бы в глаза. Итак, он произвел вещь, которая лишь неискушенному [читателю] может показаться новой и содержательной, на самом же деле она есть не что иное, как легко распознаваемая химера [Dunst].

Теперь видно также, что означает его закон достаточного основания, о котором говорилось им выше. Судя по примеру, который он при этом, главным образом, приводит, можно предположить, что он понимает его в смысле реального основания, так как основание и следствие в действительности отличны друг от друга, и суждение, в котором они соединяются, является синтетическим. Не тут-то было! Более того, он уже тогда предусмотрительно учел все случаи его последующего применения и дал ему столь неопределенную характеристику, чтобы придавать ему в зависимости от ситуации то значение, которое нужно, следовательно, применять его порой в качестве принципа аналитических суждений. Является ли отсюда суждение «Всякое тело делимо» менее аналитическим, потому что его предикат может быть выведен с помощью анализа из того, что непосредственно относится к понятию (его существенной части), а именно [из понятия] протяженности? Если из предиката, прямо вы-

текающего из данного понятия в силу закона непротиворечия, выводится другой предикат, согласно этому же закону, то будет ли последний менее подчинен этому закону, чем первый?

Отсюда сразу же исчезает, во-первых, надежда объяснить синтетические суждения а priori с помощью суждений, предикаты которых являются атрибутами к субъекту, если не добавить к ним того, что они *суть синтетические суждения*, и тем самым хотят избежать очевидной тавтологии; во-вторых, ставятся ограничения закону достаточного основания как особому принципу, что он как таковой допустим в трансцендентальную философию не иначе, как только при том условии, что он дает право связывать понятия синтетически. С этим следует сравнить следующее радостное восклицание автора на стр. 317: «Итак, перед нами налицо разделение понятий на аналитические и синтетические и причем с четким указанием их границ (первые выражают существенные признаки, вторые — только атрибуты), вытекающее из плодотворнейшего и очевиднейшего основания классификации (он здесь намекает на свои столь превозносимые им выше плодотворные сферы онтологии) и с полнейшей достоверностью в том, что данная классификация полностью исчерпывает свое основание».

Между тем при этом триумфальном восклицании господин Эберхард, кажется, не совсем уверен в своей победе, так как на стр. 318, после того, как он окончательно заявил, что Вольф и Баумгартен уже давно знали и определенно, хотя и иначе, сформулировали то, чему под другим именем учит «Критика», вдруг проявляет неуверенность в вопросе, что же за предикаты я имею в виду в синтетических суждениях, и им поднимается такое пылевое облако дистинкций и классификаций предикатов, могущих выступать в суждениях, что за ним невозможно более усмотреть суть дела, о котором идет речь. И все это для того, чтобы доказать, что я должен был дать иное определение синтетическим суждениям, главным образом, суждениям а priori, в их отличии от аналитических, чем это было сделано мною. При этом речь совершенно не идет о моем способе решения вопроса о том, как возможны подобные суждения, а только о том, что я понимаю под ними, и о том, что, если я понимаю под ними один вид предикатов (стр. 319), то они будут *слишком широкими*, а понимая под ними другой вид предикатов, делаю их *слишком узкими* (стр. 320). Однако ясно, что если понятие сформировано дефиницией, то оно не может быть ни слишком узким, ни слишком широким, ибо оно означает не больше и не меньше того, что определено дефиницией. Единственно, что можно было бы поставить ей в вину — это то, что она содержит нечто непонятное, что не годится для пояснения [понятия]. Даже самый большой мастер запутывать то, что ясно, ничем не может навредить той дефиниции, которая дана в «Критике» синтетическим суждениям, а именно: они суть суждения, предикат кото-

рых содержит больше, чем действительно мыслится в понятии субъекта; другими словами, в их предикате сообщается о субъекте нечто такое, чего не содержится в понятии о нем. Аналитическими же являются такие, предикат которых содержит то же самое, что мыслится в понятии субъекта данных суждений. Каким бы ни был предикат первого вида суждений, если они только суть суждения а priori, атрибутом ли (субъекта суждения), или, я не знаю, еще чем-либо, это определение не должно, даже более того, не может входить [в содержание] дефиниции, даже если это будет доказано таким ученым способом, как это делает господин Эберхард. Такие предикаты относятся к дедукции возможности познания вещей с помощью подобного вида суждений, который [вид] должен появиться лишь после дефиниции. И вот он находит дефиницию непонятной, слишком широкой или слишком узкой, потому что она не подходит к этому его пресловутому более точному определению предиката подобных суждений.

Для того, чтобы максимально запутать ясную и простую вещь, господин Эберхард пользуется всевозможными средствами, действие которых, однако, оказывается совершенно противоположным тому, что он хочет сказать. Так, на стр. 308 говорится: «Вся метафизика, по утверждению господина Канта, содержит сплошь *аналитические* суждения», и приводит в качестве доказательства своего предположения сказанное в «Пролегоменах» на стр. 33. Однако он истолковывает его так, как будто я это говорю о метафизике *вообще*, хотя там речь идет о предшествующей метафизике постольку, поскольку ее суждения основываются на обычном [способе] доказательства. Ибо о метафизике как таковой [an sich] на стр. 36 «Пролегомен» говорится: «Суждения собственно метафизические суть в целом синтетические». Но и о прежней метафизике в «Пролегоменах» сразу же за приведенным местом сказано: «что и она толкует о синтетических суждениях, которые охотно признаются за таковые, но которые она никогда не могла доказать а priori». Следовательно, неверно, что предшествующая метафизика не содержала синтетических суждений (ибо их там было более чем достаточно) и среди них совершенно истинных (а именно тех, что суть принципы возможного опыта), а в упомянутом выше месте утверждается только, что она ни одного из этих положений *не доказала*, исходя из оснований а priori; для того, чтобы опровергнуть это мое утверждение, господину Эберхарду следовало бы привести одно из подобных доказанных аподиктических положений, ибо закон достаточного основания с его доказательством (стр. 163—164 его журнала) никак не может опровергнуть моего утверждения. Таким же вымыслом является и то (стр. 314), «что я утверждаю, что математика является единственной наукой, содержащей синтетические суждения а priori». Он не приводит места, где это у меня якобы говорится, но то,

что я достаточно ясно утверждаю как раз противоположное, должно было бы со всей очевидностью броситься ему в глаза во второй части главного трансцендентального вопроса, как возможно чистое естествознание (стр. 71—124 «Пролегомен»), если бы ему не было угодно видеть полностью противоположное тому. На стр. 318 он приписывает мне следующее положение: «За исключением суждений математических, только суждения опыта являются-де синтетическими», так как «Критика» (издание первое, стр. 158—235) устанавливает целую систему метафизических, то есть *синтетических*, основоположений и доказывает их a priori. Мое же утверждение состояло в том, что, напротив, эти основоположения суть лишь принципы возможности *опыта*; а он понимает их так, что «они суть лишь *суждения опыта*», следовательно, превращает то, что я называю основанием опыта, в его следствие. Таким образом, все, что бы он ни взял из «Критики», переворачивается им и искажается с тем, чтобы выставить это взятое на определенное время в неправильном свете.

И еще один фокус, используемый господином Эберхардом в стремлении избежать противоречивых утверждений: он приводит их [утверждения] в таких общих формулировках и в такой абстрактной форме, на которую он только способен, страхась привести пример, из которого сразу было бы видно, что он хочет этим сказать. Так, на стр. 318 он подразделяет все атрибуты на такие, которые могут быть познаны либо a priori, либо a posteriori, и добавляет, что, как ему кажется, я понимаю под своими синтетическими суждениями «только такие истины, которые не необходимы безусловно, а среди безусловно необходимых лишь последний вид суждений, необходимыми предикаты которых могут быть усмотрены человеческим рассудком лишь a posteriori». Однако мне представляется, что этими словами должно было бы быть сказано нечто совершенно другое, чем то, что в них действительно содержится, ибо в том виде, как они употреблены, имеется явное противоречие. Дело в том, что предикаты, познаваемые a posteriori и являющиеся вместе с тем необходимыми, а также подобные им атрибуты, которые, согласно стр. 321, «не выводимы из сущности субъекта», суть, по определению господина Эберхарда, данному выше, нечто, что совершенно невозможно мыслить. И даже если под этим нечто мыслится и на возражение господина Эберхарда, связанное с этим, по крайней мере, не совсем ясным различием и направленное против применимости дефиниции, данной синтетическим суждениям в «Критике», должен быть дан ответ, то он должен был, по крайней мере, привести пример упомянутых выше определений, названных им странными. Так что иначе невозможно ответить на замечание, с которым мне трудно связать какой-либо смысл. Он избегает, насколько возможно, приведения примеров из метафизики, а стремится по

мере возможности опереться на примеры, взятые из математики, — прием, полностью отвечающий его интересам. В самом деле, он хочет избежать сурового упрека в адрес прежней метафизики в том, что она безусловно не может доказать свои синтетические положения а priori (так как она пытается доказать их, исходя из своих понятий, как имеющих силу для вещей в себе как таковых), и поэтому подбирает примеры из математики, которая подводит свои положения, основанные на строгом доказательстве, под созерцание а priori, но которое он вовсе не может рассматривать в качестве существенного условия возможности *любого* синтетического положения а priori, не отказавшись вместе с тем он надежды расширить свое познание вплоть до сверхчувственного, лишенного какого бы то ни было возможно, корреспондирующего ему созерцания, и не хочет оставить невозделанными свои богатые виды на урожай поля психологии и теологии. И если его намерение, или стремление, внести ясность в спорные вопросы не заслуживает особого одобрения, тем не менее следует отдать должное его умению использовать все, даже мнимые преимущества.

Но стоит только господину Эберхарду, хотя бы невзначай, натолкнуться на примеры из метафизики, как ему все время с ними не везет и причем настолько, что ему удается доказать как раз обратное тому, что он хотел бы показать. Так, выше он пытался доказать, что, помимо закона непротиворечивости, должен быть еще другой принцип возможности вещей, и утверждает, что его следует выводить из закона непротиворечия, что он затем действительно пытается сделать. Так, на стр. 319 он заявляет: «Суждение «все необходимое вечно, и все необходимые истины суть вечные истины» является без сомнения синтетическим суждением, и тем не менее оно может быть усмотрено а priori». Но на самом деле оно *без сомнения аналитическое* суждение. Из этого примера в достаточной мере видно, какое все еще неверное представление составил господин Эберхард о различии этих суждений, которое, судя по его заявлениям, он основательно усвоил. Ведь он вряд ли хочет сказать, что истина существует как некая особая вещь во времени, наличное бытие которой либо вечно, либо длится определенное время. То, что все тела протяженны — это необходимая и вечная истина, независимо от того, существуют ли они сами по себе или нет, и долго ли длится их бытие или коротко, существуют ли они во все времена, то есть вечно, или нет. Это положение содержит только следующее: они не зависят от опыта (который совершается в какое-то определенное время, они, следовательно, не ограничены никаким временным условием, то есть познаваемы как истины а priori, а это равносильно утверждению, что они познаваемы как необходимые истины.

Точно так же обстоит дело и с другим примером, приводимым на стр. 325, причем сразу же следует привести пример его

точности цитирования ссылок на положения «Критики», где он говорит буквально следующее: «Я не понимаю, каким образом метафизике можно отказывать в каких бы то ни было синтетических суждениях». Однако «Критика» и не думала заниматься этим, а напротив (как уже было впереди сказано), она составила единую и в действительности полную систему подобных суждений как истинных положений. И одновременно показала, что они в целом предназначены лишь для выражения синтетического единства многообразного в созерцании (как условие возможности опыта) и применимы, следовательно, к предметам лишь постольку, поскольку они могут быть даны. Пример из метафизики, который приводится им в качестве иллюстрации синтетических суждений а priori, впрочем, с предусмотрительной оговоркой — «если метафизика может подобное суждение доказать» — гласит: «Все конечные вещи изменчивы, а любая неконечная вещь неизменна», суть в обоих случаях *аналитические* суждения. Действительно, реально, то есть *в своем наличном бытии*, изменчиво то, чьи определения могут следовать друг за другом во времени, следовательно, только то, что может существовать не иначе, как только во времени. Но это условие не связано необходимо с понятием конечной вещи (которая не обладает всей реальностью), а только с вещью как предметом чувственного созерцания. А как господин Эберхард утверждает, что его суждения а priori не зависимы от этого последнего условия, то и приводимое им суждение о том, что все конечное как таковое (то есть как всего лишь понятие, следовательно, так же, как и ноумен) изменчиво, неправильно. Следовательно, суждение «Все конечное как таковое изменчиво» должно быть понято только как определение понятия о нем, то есть *логически*, так как в этом случае под изменчивостью понимается лишь то, что не может быть полностью (*durchgängig*) определено его понятием, следовательно, то, что может быть определено и каким-либо противоположным образом. Если это так, то суждение о том, что *конечные* вещи, то есть все, кроме всереальнойнейшей (имея в виду понятие о ней) изменчивы, является аналитическим суждением; ибо сказать так — означает то же самое, что сказать следующее: конечную вещь я мыслю себе так, что она *не обладает всей* реальностью, что посредством понятия о ней еще не установлено, какую или *сколько* реальности я должен ей придать, то есть я могу приписать ей то то, то это и, без ущерба для понятия о ее конечности, могу изменять определенным образом ее определение. И в такой же мере, то есть *логически*, бесконечная вещь неизменчива; потому что под ней понимается такая сущность, которая, согласно понятию о ней, может иметь только один предикат — реальность, следовательно, посредством понятия уже полностью определена (в том смысле, что относительно ее предикатов мы знаем, действительно ли они реальны или нет), и без ущерба для понятия не мо-

жем заменить ни один из ее предикатов на какой-либо другой. Но из этого вытекает также, что это суждение является простым *аналитическим* суждением, субъекту которого не могут быть приписаны никакие другие предикаты, кроме тех, которые могут быть выведены на основании закона непротиворечия***. Если хотят играть одними понятиями, не заботясь об их объективной реальности, то можно привести довольно легко много подобных мнимо расширяющих научное знание понятий, не требуя созерцания, но которые начинают звучать совсем по-другому, как только достигают расширенного знания об объекте. К подобному, но содержащему лишь кажущееся расширение знания суждению относится положение (взятое в выше упомянутом метафизическом значении) о том, что бесконечная сущность сама в действительности не изменяется, то есть его определения не следуют в нем друг за другом во времени (так как его наличное бытие как простого ноумена не может мыслиться существующим во времени без противоречия), что в такой же мере является аналитическим суждением, имея в качестве предпосылки синтетические принципы пространства и времени как формальные созерцания вещей в качестве феноменов. В самом деле, в этом случае оно идентично со следующим положением «Критики»: понятие всереальнейшего существа не есть феноменальное понятие. И мало того, что он должен был для того, чтобы познать бесконечную сущность, расширить синтетическое суждение, он, напротив, лишает свое понятие какого-либо расширения вообще, отказывая ему в созерцании. И наконец, следует заметить, что господин Эберхард, выдвигая упомянутые выше положения, предусмотрительно добавляет следующее: «...если метафизика может их доказать». Я сразу же указал основание подобного доказательства, с помощью которого как якобы содержащего синтетические суждения а priori их имеют обыкновенно выдавать за таковые, является единственно возможным для того, чтобы такие определения (как, например, определения неизменяющегося), которые, будучи соотнесенными с логической сущностью (понятия), получают определенное значение и могут быть затем употреблены в совсем другом значении. Поэтому читатель не должен довольствоваться многословными ответами (которые к тому же в конце концов возвращают его к дорогому Баумгартену, который также принимает понятия за сами вещи), а может сразу же сам производить суждение.

Из всего содержания данного раздела видно, что господин Эберхард или вообще не имеет никакого понятия относительно синтетических суждений а priori, или (что более вероятно) пытается его намеренно запутать настолько, что читатель может усомниться даже в том, что он может пощупать руками. Два существенных примера из метафизики, которые, впрочем, при ближайшем рассмотрении оказываются аналитическими, но ко-

которые бы ему хотелось выдать за синтетические, суть: «все необходимые истины вечны» (в данном случае он мог бы вполне употребить термин «неизменный») и «необходимое существо неизменно». Недостаток примеров — и это вопреки тому, что «Критика» приводит большое количество их, являющихся действительно синтетическими, — легко объясним. Для него было важно получить для своих суждений такие предикаты, которые, будучи атрибутами субъекта, он мог бы доказать, исходя из голого понятия о нем. Но так как предикату в случае синтетического суждения нет дела до [субъекта], то он вынужден был подыскать для него такие, которыми обычно оперировали в метафизике, относя их то чисто логически к понятию субъекта, то реально к предмету, полагая тем не менее, что имеют дело с одним и тем же значением, а именно, что понятие изменяющегося и неизменного, будучи предикатом, [рассматривалось] в случае, если существование его субъекта полагалось во времени, как его атрибут, что давало синтетическое суждение, по которому предполагает также чувственное созерцание и саму вещь, хотя всего лишь как феномен, до которого как условия синтетических суждений ему не было дела. Так, вместо того, чтобы применять предикат «неизменный» к вещам (в модусе их существования), он применяет его к понятию о вещах, однако в этом случае неизменность выступает атрибутом всех предикатов постольку, поскольку они необходимо принадлежат одному определенному понятию, независимо от того, корреспондирует ли с этим понятием какой-либо предмет или оно является пустым.

Выше он уже проделывал то же самое с законом достаточного основания. Создавалась видимость, что он выдвигает метафизическое положение, которое содержит определение вещей а priori, но оказывалось, что оно было чисто логическим, содержащим лишь следующее: для того, чтобы некое суждение стало утвердительным, оно должно быть представлено не только как возможное (проблематичное), но и одновременно как *обоснованное* (аналитическое или синтетическое — неважно). Он был близок к метафизическому закону *каузальности*, но опасался, вероятно, подступать к нему (ибо приводимый им пример последнего не подходит ко всеобщности этого якобы высшего основоположения всех синтетических суждений). Причина этому в следующем: он хотел выдать логическое правило, которое совершенно аналитично и абстрагируется от всякого свойства вещей, за единственно важный для метафизики принцип природы.

Вероятно, господин Эберхард опасался, что читатель все же обнаружит этот трюк, и поэтому добавляет в конце данного раздела (стр. 331), что «спор о том, является ли суждение аналитическим или синтетическим, с точки зрения его логической истинности не принципиален», чтобы навсегда скрыть его от внимания читателя. Но напрасно. Простой здравый смысл

требует ответа на вопрос, как только он его себе достаточно уяснил. То, что я могу выходить, расширяя свое знание, за пределы данного понятия, учит меня ежедневное увеличение моего знания посредством все возрастающего опыта. Однако, когда говорят, что я могу расширять его за пределы данного понятия, [не обращаясь к опыту], то есть могу производить а priori синтетические суждения, а если еще добавляют, что для этого необходимо иметь нечто большее, чем данные [мне] понятия, еще и некое *основание*, чтобы мыслить в них нечто большее и с большей истинностью, чем мыслилось мной в них до этого, то я бы просто поднял [такого человека] на смех; то же самое, если бы он заявил мне, что положение о том, что я должен сверх понятия иметь еще и некое основание для того, чтобы сказать о нем нечто большее, чем заложено в нем, что это утверждение и есть это самое основоположение, наличие которого одного уже достаточно для подобного расширения, следует лишь только представить себе, что то большее, что я мыслю а priori в понятии, но не содержится в нем, и есть *атрибут*. Действительно, я хочу знать, что же это за основание, которое знакомит меня с чем-то большим, что с необходимостью принадлежит вещи в качестве ее атрибута, чем то, что существенно принадлежит моему понятию и что я уже знал. И я прихожу к следующему выводу: расширение моего знания с помощью опыта покоится на эмпирическом (чувственном) созерцании, в котором я встречаю многое из того, что содержится в моем понятии, но и знакоюсь с еще неким большим, что в нем не содержится, но связано с ним. И я начинаю сразу понимать, если только меня подведут к этому, следующее: если расширение моего знания за пределы понятия должно произойти а priori, то для этого необходимо, подобно эмпирическому созерцанию там, чистое созерцание а priori. Но возникает затруднение: где же мне найти его и как уяснить себе возможность последнего? И «Критика» учит меня отбросить все эмпирическое, или все то, что действительно воспринимается в пространстве и времени, следовательно, уничтожить все вещи как эмпирические представления, и тотчас обнаружится, что остаются пространство и время как некие сущности, созерцание которых предшествует всем понятиям о них и всем вещам в них; при таком свойстве этих первоначальных способов представления я не могу мыслить их иначе, чем как только субъективные (но положительные) формы своей чувственности (а не просто как обусловленную или недостаточную ясность представлений), не как формы *вещей самих по себе*, а только как [формы] объектов всякого чувственного созерцания, то есть лишь как явлений. Тем самым мне становится ясным не только то, каким образом становятся возможными синтетические знания а priori в математике и естествознании, а именно благодаря тому, что упомянутые созерцания а priori делают *возможным* подобное расширение

[знания], а синтетическое единство, придаваемое с необходимостью рассудком всему многообразному в них с целью получения их мысленных объектов, делает их *действительными*, но понимаю также и то, что эти самые синтетические суждения а priori, ввиду того, что рассудок не в состоянии созерцать, не могут выходить за пределы чувственного созерцания, потому что все понятия за пределами этой сферы необходимо становятся пустыми и не имеют соответствующего им предмета; ибо для получения подобного знания я должен отважиться на то, чтобы опустить кое-что из того, что необходимо мне для познания предметов чувств, но что ни в коем случае не может быть опущено, или связать его таким образом, каким оно в нем [предмете] никогда не может быть связано, и прийти на этом пути к понятиям, о которых, хотя они не содержат противоречия, я никогда не могу знать, соответствует ли им какой-либо предмет вообще или нет, которые, следовательно, для меня оказываются совершенно пустыми.

Читатель может теперь, сравнив сказанное здесь с тем, что ставит себе в заслугу господин Эберхард относительно своей экспозиции синтетических суждений (стр. 316 и др.), сам судить, кто из нас двоих предлагает публике вместо существа дела пустой словесный хлам.

Того же самого сорта и высказывание на стр. 316 о том, «что они [синтетические суждения] при выражении *вечных истин* имеют своими предикатами атрибуты к субъекту, а при преходящих истинах [Zeitwahrheiten] — случайные свойства или отношения». И вот он (стр. 317) сравнивает с этим *плодотворнейшим* и очевиднейшим основанием классификации понятие, которое дает о них «Критика», а именно, что синтетические суждения суть те, принципом которых не является закон непротиворечия.

«А что же в таком случае?» — восклицает произвольно господин Эберхард и затем упоминает свое открытие (заимствованное якобы у Лейбница), а именно закон основания, который наряду с законом непротиворечия, лежащего в основе *аналитических* суждений, является второй осью, на которой покоится человеческий рассудок в своих *синтетических* суждениях.

Таким образом, из всего того, что я только что кратко изложил в качестве результата аналитической части «Критики рассудка», следует, что она излагает принцип синтетических суждений вообще, который вытекает с необходимостью и со всей требуемой тщательностью из их определения, а именно: *что они возможны не иначе, как при условии подведения под понятия своего субъекта созерцания*, которое в случае суждений опыта является эмпирическим, а если эти суждения синтетические, то чистым созерцанием а priori. А то, какие следствия имеет это положение не только для определения границ применения человеческого разума, но и для проникновения в

самую истинную природу нашей чувственности (ибо это положение может быть доказано независимо от выведения представлений пространства и времени и служить тем самым доказательством идеальности последних до того, как мы придем к ней, исходя из их внутренних свойств) — это может без труда понять каждый читатель.

Теперь сравним с изложенным выше принцип, вытекающий из Эберхардова определения природы синтетических суждений а priori. «Они суть такие суждения, которые сказывают о понятии-субъекте его атрибуты», то есть атрибуты, которые необходимо принадлежат ему, но только как его следствия; но так как они как таковые должны соотноситься со своим основанием, то возможность их становится понятной благодаря принципу основания. Но необходимо, однако, с полным правом теперь спросить, следует ли искать это основание их предикатов в субъекте согласно закону непротиворечия (в этом случае суждение вопреки наличию основания будет всякий раз лишь аналитическим), или оно не может быть выведено в соответствии с законом непротиворечивости из субъекта; лишь в этом случае атрибут единственно является синтетическим. Итак, ни слово «атрибут», ни закон достаточного основания не помогают отличить синтетические суждения от аналитических, и если первые мыслятся как суждения а priori, то данное обозначение не означает ничего другого, кроме того, что предикат их определенным образом обоснован сущностью понятия субъекта, является, следовательно, атрибутом, и это не только вследствие закона непротиворечия. Каким же, однако, образом он, будучи синтетическим атрибутом, вступает в связь с понятием субъекта, если он не может быть выведен из него посредством его расчленения, — этого нельзя усмотреть ни из понятия атрибута, ни из положения о том, что для него существует некое основание, и, следовательно, определение господина Эберхарда является полностью пустым. «Критика» же ясно показывает основание этой возможности, а именно: должно существовать чистое, подведенное под понятие в субъекте созерцание, с помощью которого возможно и, более того, единственно возможно привести в связь синтетический предикат а priori с понятием.

Решающим является то, что логика как таковая не может дать ответа на вопрос, как возможны синтетические суждения а priori. Если она говорит: из того, что составляет сущность вашего понятия, следует выводить тем самым уже достаточно определенные синтетические предикаты (которые в этом случае будут называться атрибутами), то мы не продвинемся ни на шаг дальше, чем прежде. Каким же образом я смогу со своим понятием выйти за пределы самого этого понятия и сказать о последнем нечто большее, чем в нем до того мыслилось? Задача эта неразрешима, если подходить к условиям познания, как это делает логика, только со стороны рассудка. Непременно

следует при этом также привлекать чувственность, и в частности, чувственность как способность созерцания *a priori*, и тот, кто полагает, что можно довериться логическому способу классификации понятий (при которой она, как это и должно быть, абстрагируется от всяких объектов), тот только напрасно потратит усилия и труд. Но именно с таким намерением господин Эберхард обращается к логике и, судя по заявлениям, которые он делает относительно понятия атрибута (и принадлежащего исключительно к нему основоположения о синтетических суждениях *a priori*, то есть закона достаточного основания), он считает его настолько содержательным и многообещающим для решения темных вопросов трансцендентальной философии, что даже набрасывает на стр. 322 новую таблицу классификации суждений в логике (автор «Критики», однако, накладывает в ней запрет на отведенное [этому понятию] место), к чему его побуждает Якоб Бернулли своей приводимой на стр. 320 якобы новой ее классификацией.

О подобных логических открытиях можно было бы сказать словами из одного ученого журнала: «В городе N опять, к сожалению! был открыт новый термометр». В самом деле, до тех пор, пока мы все еще довольствуемся двумя постоянными точками шкалы, а именно точками замерзания и кипения, не определив отношения теплоты в одном из пунктов к абсолютному теплу, то не имеет значения, на сколько делений — 80, или 100, или больше — мы разделим шкалу между ними. Следовательно, до тех пор, пока в общем не выяснится, каким же образом атрибуты (имеются в виду синтетические), которые, однако, не выводимы из самого понятия субъекта, становятся необходимыми предикатами последнего (стр. 322, 1, 2), или как таковые даже допускаются им, до тех пор упомянутая выше систематическая классификация, долженствующая одновременно указать возможность [данных] суждений, что она в состоянии сделать лишь в некоторых случаях, останется совершенно бесполезным отягчающим память занятием и едва ли найдет место в какой-либо новой системе логики, точно так же, как и одна лишь идея о синтетических суждениях *a priori* (которую господин Эберхард, что совершенно нелепо, называет *несущественной*) вовсе не относится к логике.

И наконец, несколько слов об утверждении, произведенном господином Эберхардом и другими, о том, что различие между синтетическими и аналитическими суждениями было известно уже давно и не является новым (по-видимому, оно было забыто ввиду его несущественности). Тому, для кого истина дороже всего и, в частности, когда он использует определенное различие таким образом, каким, по крайней мере, до сих пор никто не пытался [его использовать], нет дела до того, было ли оно проведено кем-либо до него или нет, но такова уж судьба всего нового в науке, что в случае, если ему нечего

больше противопоставить, начинают выдавать его, по крайней мере, за нечто такое, что уже давно было известно древним. Однако даже если из вновь изложенной идеи со всей очевидностью делаются новые важные выводы, которые невозможно было бы не сделать, если бы упомянутая выше идея уже была бы известна, то все же оставалось бы еще подозрение относительно правильности или важности самой упомянутой выше классификации. Но если же последняя не вызывает сомнения, а неотвратимость, с которой навязываются следствия из нее, бросается в глаза, то с огромной долей вероятности можно предполагать, что подобной классификации еще не было.

Вопрос о том, как возможно познание а priori, был поставлен и обсуждался уже давно, главным образом со времен Локка, и не было ничего более естественного после того, как различие аналитического и синтетического в нем [познании] было со всей ясностью замечено, как свести этот общий вопрос к более частному, а именно: как возможны синтетические суждения а priori? Действительно, как только этот вопрос был поставлен, то сразу же каждому стало ясно, что существование и падение метафизики зависит только от того, как данный вопрос решается. Наверняка догматический метод в ней был бы прекращен до тех пор, пока не было бы получено достаточно информации для решения этой единственной задачи. Критика чистого разума стала бы лозунгом дня, с которым не смогли бы никогда сравниться самые громкие трубы догматических утверждений. Но поскольку этого не произошло, постольку это нельзя расценивать иначе, как то, что названное различие никогда не проводилось должным образом. Однако это было неизбежно постольку, поскольку рассматривали это различие, как это делал господин Эберхард, сводивший различие их предикатов к простому различию атрибутов сущности и существенных составных частей субъекта, и относили его, следовательно, к логике, которая никогда не имеет дела с возможностью познания с точки зрения его содержания, но только с его формой, так как ее знание *дискурсивно*, а исследование происхождения знания а priori о предметах было исключительно делом трансцендентальной философии. Такое понимание и определенную пользу вышеупомянутая классификация и не могла получить, ибо она заменила термины «аналитический» и «синтетический» на менее удачные, каковыми являются термины «идентичные суждения» и «неидентичные суждения», ибо последние не содержат ни малейшего указания на особый вид возможности подобной связи представлений а priori; напротив, выражение «синтетические суждения» (в их противоположности аналитическим) сразу же указывает на *синтез* а priori вообще и, естественно, обуславливает [характер] исследования, которое уже не является логическим, но трансцендентальным, выясняющим, не существуют ли понятия (категории), которые не име-

ют ничего другого своим содержанием, кроме как чистое *синтетическое* единство многообразного (в каком-либо созерцании) с целью получения понятия объекта вообще, и которые а priori лежат в основе всякого его познания; а так как последнее есть не что иное, как просто мышление некоего предмета вообще, то возникает вопрос, не предполагает ли оно для целей получения подобного синтетического знания способ, каким оно может быть дано, а именно форму его созерцания, столь же априорную; и тогда то самое различие, которое обычно не имеет никакого значения, тотчас неизбежно превращает направленное на него исследование в трансцендентальную задачу.

Таким образом, это была не просто игра словами, а шаг вперед к познанию сути дела; «Критика» показала сначала различие суждений, которые полностью покоятся на законе тождества или противоречия, и суждений, которые нуждаются в другом [законе], назвав первые аналитическими в их отличие от синтетических. В самом деле, то, что, помимо данного понятия, должно еще привходить нечто в качестве субстрата, делающего возможным выход за пределы моих предикатов, это ясно выражается термином «синтез», и направляющего исследование на [выявление] возможности синтеза представлений для познания вообще, которое вскоре должно было привести к выводу о необходимости *созерцания*, а для познания а priori *чистого созерцания* как неизбежной предпосылки последнего — вывод, который невозможно было бы ожидать, если бы синтетические суждения интерпретировались как суждения не-тождества, однако этого и не было никогда достигнуто. Чтобы убедиться в этом, следует лишь проанализировать примеры, которые приводились до сих пор, дабы доказать, что указанное различие, хотя и в других выражениях, уже было разработано в философии и известно. Первым (что было приведено мною самим, но как нечто лишь похожее на это) был *Локк*, который разграничил знание на так называемое знание сосуществующее и знание относительное, первое он поместил в суждения опыта, а второе — в суждения морали; однако он не говорит о синтетическом [моменте] суждений вообще и не сделал также из этого отличия от суждений тождества ни малейшего вывода относительно общих правил чистого познания а priori вообще. Другой пример, из Рейша, относится полностью к логике; последний показывает только два различных способа, какими могут быть прояснены данные понятия, не занимаясь в первую очередь вопросом расширения знания а priori об объектах. Третий пример — Крузиус, приводивший лишь такие метафизические суждения, которые не могли быть доказаны посредством закона непротиворечия. Следовательно, никто [из них] не понял данного различия во всей его всеобщности и важности для критики разума вообще. Иначе математика с ее огромным богатством синтетического знания а priori должна была

бы быть поставлена первой в ряду примеров выше, а ее разительное отличие от чистой философии с ее скудным количеством подобных суждений (хотя в ней нет недостатка в аналитических) должна была бы неизбежно приступить к исследованию возможности первых. Впрочем, пусть каждый судит сам, независимо от того, обнаружил ли он данное различие во всей его всеобщности сам или прочитал у других, или нет; главное, чтобы он не считал по этой причине упомянутое выше исследование излишним, а цель его давно достигнутой.

На этом обсуждении критики чистого разума, якобы возрождающей лишь прежнюю и обосновывающей высокие притязания метафизики, можно теперь раз и навсегда поставить точку. Из него с достаточной ясностью следует, что даже если такая критика и была, то, по крайней мере, господину Эберхарду не было суждено увидеть ее, понять и помочь в каком-либо из пунктов, пусть даже с чужой помощью, удовлетворить эту потребность философии. Пусть другие славные мужи, которые до сих пор своими возражениями стремились поддержать дело «Критики», не поймут это единственное исключение из моего принципа (не втягиваться ни в какие публичные споры) так, будто я считаю их аргументы или их философский авторитет не имеющими для себя особой значимости. Но на сей раз это произошло только для того, чтобы обратить внимание на определенный вид поведения, имеющий в себе нечто характерное, который присущ, как кажется, господину Эберхарду и заслуживает поэтому внимания. Впрочем, пусть «Критика чистого разума» сама, если сможет, своей внутренней прочностью впредь стоит за себя. С тех пор, как она вошла в обиход, она не может исчезнуть, не оказав, по крайней мере, влияния на становление еще более прочной системы чистой философии, чем прежняя. И даже если предположить нечто подобное, то ход вещей сегодня в достаточной мере позволяет понять, что имеющее место кажущееся согласие между ее противниками есть всего лишь скрытый разлад, ибо относительно принципа, который они хотят установить вместо ее принципа, они бесконечно далеки друг от друга. Это будет забавный и в то же время поучительный спектакль, когда они будут договариваться о том, чтобы оставить на время в стороне борьбу против общего врага и прежде прийти к единству относительно принципов, которые они хотят ей противопоставить; но они никогда не смогут довести своего дела до конца, подобно человеку, решившему строить мост не поперек реки, а вдоль неё.

При той анархии, которая неизбежно царит среди философской публики потому, что она своим единственным стоящим над ними господином считает разум, эту невидимую вещь, всегда была нужда в объединении беспокойного круга возле какого-либо великого мужа в качестве притягивающего центра.

Однако понять его тем, кто не принес с собой собственного разума, или кто не имел особого желания пользоваться им, а если же в наличии было и то, и другое, то вел себя так, будто он пересказывает лишь мысли других, было весьма затруднительно, что до сих пор служило препятствием к выработке прочного мнения и еще долго будет, по крайней мере, его значительно затруднять. Метафизика господина Лейбница содержала, главным образом, три своеобразных пункта: 1. Закон достаточного основания, а именно постольку, поскольку он был призван показать лишь недостаточность закона непротиворечия в деле познания необходимых истин. 2. Учение о монадах. 3. Учение о предустановленной гармонии. Эти три пункта были предметом критики со стороны его многочисленных противников, которые не понимали его, но вместе с тем (как сказал один большой знаток и почтенный его поклонник в связи с известным поводом) учение его было извращено его сторонниками и интерпретаторами — судьба, постигшая также и других философов древности, которые могли, наверное, сказать так: береги нас, господи, от наших друзей, а от врагов мы побережемся как-нибудь сами.

I. Действительно ли Лейбниц понимал свой закон достаточного основания объективно (как закон природы), придавая ему значение вклада в предшествующую философию? Этот закон настолько известен и (с определенными оговорками) настолько ясен, что даже самый безнадежный ум не мог бы додуматься до того, чтобы выдать его за новое открытие; над ним подтрунивали также противники, не понимавшие его. Однако для него этот закон был все же субъективным принципом, имевшим отношение только к критике разума. В самом деле, что значит: закон непротиворечия должен быть дополнен другими законами? Это означает следующее: с помощью закона непротиворечия может быть познано лишь то, что уже содержится в понятии объекта. Если же необходимо о нем сказать нечто большее, то должно привходить нечто сверх этого самого понятия, а чтобы решить, как это сделать, необходимы поиски другого, отличного от закона непротиворечия принципа, то есть они должны иметь свое особое основание. Но так как последний вид суждений (по крайней мере теперь) называется синтетическим, то Лейбниц тем самым хотел сказать следующее: к закону непротиворечия (как принципу аналитических суждений) должен быть добавлен еще один принцип, а именно принцип синтетических суждений. Это было новое и весьма примечательное указание на исследования, которые необходимо было осуществить (и которые, действительно, были с недавних пор осуществлены). И вот теперь, когда его последователь выдает это указание о необходимости особого принципа, который еще следовало было найти, за уже найденный принцип (синтетического знания), который Лейбниц яко-

бы считал своим новым открытием, не поднимает ли он тем самым, желая воздать ему хвалу, его на смех?

II. Можно ли поверить, что Лейбниц — столь великий математик! — хотел сложить тела из монад (а тем самым и пространство из простых частей)? Однако он не имел в виду телесный мир, а мир интеллигибельный, не известный нам субстрат, который является всего лишь идеей разума, с помощью которой мы должны себе представлять все, что мы мыслим в нем как сложную субстанцию, как субстанцию, состоящую из простых субстанций. Он, как и Платон, приписывал, по-видимому, человеческому духу способность первозданного, правда, впоследствии лишь затемненного, интеллектуального созерцания этих сверхчувственных сущностей, ни одну из которых он, однако, не соотносил с чувственными сущностями и которые были для него вещами, соотносимыми с особым видом созерцаний, для которые мы способны единственно для получения возможного знания, то есть в строжайшем смысле одними лишь явлениями (специфическими, своеобразными), формами созерцания; причем этому нисколько не препятствовал, согласно его собственным заявлениям, взгляд на чувственность лишь как на замутненный способ представления, а напротив, следовало поставить на место этого последнего другой, значительно более отвечающий его намерениям [способ созерцания]. И выдавать эту ошибку за его собственную мудрую предосторожность (как это делают его эпигоны, которые, чтобы приблизиться к своему оригиналу, копируют даже его манеру — или языковые погрешности) — едва ли может быть поставлено им в заслугу перед памятью их учителя. Столь же неправомерно, если придерживаться буквы, приписывать ему [идею] врожденности определенных понятий как выражение лежащей в основе нашего познания глубинной способности [познавать] согласно принципам а priori, которую он использовал лишь против Локка, не признававшего никакого другого, кроме эмпирического, [источника] происхождения [нашего знания].

III. Можно полагать, что Лейбниц под своей предустановленной гармонией между душой и телом понимал координированность двух совершенно не зависимых друг от друга по своей природе и не приводимых посредством своих собственных сил к единству сущностей. Но ведь тем самым как раз был провозглашен идеализм; ибо для чего необходимо было предполагать наличие тел вообще, если все, что происходит в душе, можно рассматривать как следствие воздействия ее собственных сил, которые она может также применять, будучи в полной изоляции? Душа и совершенно не известный нам субстрат *явлений*, которые мы называем телами, суть, правда, совершенно разные вещи, но сами эти *явления*, будучи основанными на способности субъекта (его души) — формами созерцания, суть всего лишь представление, и в этом случае вполне

можно предполагать единство рассудка и чувственности в том же самом субъекте, согласно определенным законам а priori, и вместе с тем необходимую естественную зависимость их от внешних вещей, не отдавая их на откуп идеализму. И вот эту гармонию рассудка и чувственности постольку, поскольку она делает возможным познание а priori общих законов природы, «Критика» и заложила своей основой, что без нее невозможен никакой опыт, а следовательно, и предметы (потому что они отчасти как созерцания подчинены формальным условиям чувственности, а отчасти как связь многообразного — принципам упорядочения в одном сознании как условия возможности познания) не могли бы совершенно быть восприняты нашим единым сознанием и стать предметами опыта, то есть были бы для нас ничто. Однако мы не можем указать и причину того, почему мы обладаем именно этой формой чувственности и почему рассудок наш именно такой природы, благодаря связи которых становится возможным опыт; более того, почему они, будучи полностью гетерогенными источниками познания, тем не менее всегда столь хорошо согласуются для [обеспечения] возможности [получения] опытного знания вообще и, главным образом (как это будет показано в «Критике способности суждения»), возможности познания природы, ее разнообразных частных и полностью эмпирических законов, о которых рассудок наш а priori ничего не говорит, как будто природа специально подлаживается под наши умственные способности; этого мы не можем (да и никто не может) объяснить. Лейбниц называл эту причину главным образом в связи с познанием тел, а среди них прежде всего нашего собственного тела как опосредующего источника этого отношения, *предустановленной гармонией*, чем, разумеется, не дал убедительного объяснения этой самой согласованности, да и не хотел его давать, но лишь указал, что с его помощью мы должны мыслить некую целесообразность в порядке высшей причины нас самих и всех вещей вне нас и причем так, как будто она заложена [изначально] в творение (предустановлена), но не как предустановленная гармония внеположенных друг другу вещей, а лишь как [гармония] наших душевных способностей, чувственности и рассудка, в соответствии с присущими им каждой в отдельности свойствами, как учит «Критика», что они для познания вещей а priori должны определенным образом соотноситься друг с другом. То, что это было его истинной, хотя и не совсем ясно разработанной мыслью, можно заключить из того, что он вышеупомянутую гармонию распространил значительно дальше, чем только на гармонию души и тела, а именно на гармонию между царством природы и царством благодати (царством цели) в их отношении к конечной цели, то есть [живущему] по законам морали человеку, где должны мыслиться как находящиеся в гармонии следствия из законов природы и из законов

свободы, следовательно, две различные способности, действующие в нас согласно совершенно различным принципам, а не гармония двух внешнеположенных относительно друг друга вещей, которая, как учит «Критика», должна быть понята не из свойств мировых существей, а как, по крайней мере, для нас, случайное совпадение, как бы лишь благодаря некоей интеллектуальной мировой причине.

Таким образом, пусть эта «Критика чистого разума» станет действительной апологией Лейбницу, вопреки его сторонникам, не делающим своими возвышающими его похвалами чести ему, ту же самую роль она может сыграть и для других древних философов, в уста которых какой-либо историк философии, заслуживающий, впрочем, всяческих похвал, вкладывает порой сплошной вздор, смысл которого он не понимает, игнорируя саму «Критику чистого разума» (как общий источник для всех), этот ключ ко всякой интерпретации продуктов чистого разума, полученных из одних лишь понятий; и который, понимая буквально сказанное философами, не видит того, что они хотели этим сказать.

* Окончание публикации. Начало см. в выпусках 16-м и 17-м «Кантовского сборника».

** Об успешности применения принципов а priori свидетельствует подтверждение их применимости в опыте, ибо в этом случае догматик получает в подарок доказательство а priori. Но неудачное применение, порождающее скептицизм, имеет место лишь в случаях, когда, ввиду того, что опыт в данном отношении ничего не может ни подтвердить, ни опровергнуть, речь может идти только о доказательстве а priori, и оно состоит в том, что подобное доказательство, с такой же убедительностью демонстрирующее прямо противоположное, объясняется общими свойствами человеческого разума. Первые суть основоположения возможного опыта, их содержит аналитика, но поскольку они, не будучи проверены как таковые предварительно критикой, легко могут быть выданы за основоположения, действия которых простираются дальше сферы предметов опыта, и поскольку в том, что касается сверхчувственного, порождается догматизм. Вторые относятся к своим предметам не посредством понятий рассудка, как первые, а с помощью идей, которые никогда не могут быть даны в опыте. Но так как в этом случае доказательства, принципы которых распространяются только на предметы опыта, должны неизбежно противоречить друг другу, то возникает, по причине отсутствия критики, которая единственно может провести границу, не только скептицизм относительно того, что мыслится с помощью одних идей, но и в конце концов подозрение ко всему знанию а priori, которое делает в конечном счете необходимым применение общего метафизического учения о сомнениях.

*** Для того, чтобы избежать и малейшего впечатления *определения* через круг при этом слове, можно употребить вместо выражения *ad essentiam* синонимичное ему выражение *ad internam possibilitatem pertinentia*.

**** К суждениям, относящимся к логике, но ввиду их двусмысленности проникшим и в метафизику, которые, хотя они суть аналитические суждения, считаются синтетическими, относится нижеследующее: «Сущности вещей не подвержены изменению», то есть в них нельзя изменить ничего, что существенно принадлежит их понятию, не уничтожая одновременно самого понятия. Это положение, взятое из Баумгартеновой «Метафизики» (§ 132), а именно из раздела об изменчивости и неизменчивости, где изменение (и это правильно) определяется существующими определениями вещи,

следующими друг за другом (их сукцессивностью), следовательно, посредством их следования во времени, звучит так, как будто тем самым сформулирован закон природы, который расширяет наше понятие о чувственных предметах (главным образом, потому, что речь идет о существовании во времени). Поэтому ученики полагают, что посредством его они приходят к чему-то очень важному; отсюда, например, и мнение некоторых минералогов, которые на вопрос, может ли каменистая почва превратиться со временем в почву глинистую, сразу же отвечают, заявляя, что сущности вещей неизменны. Однако это метафизическое изречение является все тем же жалким законом идентичности, не имеющим ничего общего с наличным бытием вещей и их возможным или невозможным изменением, относится полностью к логике и внушает нечто такое, в чем сомневаться никому и в голову не придет, а именно, что если я хочу сохранить понятие об одном и том же объекте, то я не должен ничего менять в нем, то есть не должен предсказать ему противоположное тому, что я в нем о нем (объекте) думаю.

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