

## Кант и споры об идеализме

Всем известно, что Кант называл себя трансцендентальным идеалистом. Столь же известно, что он пытался опровергнуть идеализм. Эта внутренняя коллизия – даже если она во многом всего лишь вербальная – заслуживает тщательного обсуждения, тем более что опровержением идеализма были озабочены многие современники Канта. Разумеется, говоря на эту тему, нельзя обойтись без терминологических уточнений, а также без исторического экскурса<sup>1</sup>.

### 1.

Проблема идеализма и его опровержения была инициирована в Новое время в основном сомнениями Декарта в существовании материальных вещей и их последующим дезавуированием. Эффект, правда, оказался неожиданным. Сомнения произвели более сильное впечатление, чем их разрешение.

К началу XVIII века идеализм получил мощное аргументативное подкрепление. Б. Л. Мижускович<sup>2</sup> выделил несколько типичных для Нового времени доводов в пользу идеализма: рассуждение о недостоверности тезиса о сходстве ощущений с объектами, которое можно найти уже у М. Монтеня, сведение первичных качеств к вторичным, впервые опробованное С. Фуше, а также аргументы Беркли

---

<sup>1</sup> Основу этой статьи составляет переработанный параграф моей книги «История философской психологии. Западная Европа – XVIII век» (2003, 2005).

<sup>2</sup> Mijusković B. L. The Achilles of Rationalist Arguments. The Simplicity, Unity, and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant: A Study in the History of an Argument. Hague, 1974.

и А. Колиера, пытавшихся показать противоречивость понятия материи. Ширившиеся идеалистические настроения не могли не вызывать реакции. И восемнадцатый век действительно проходит под знаком борьбы с идеализмом. В числе его критиков выступают и Вольф, и Кант, и Тетенс, и французские просветители, и шотландские философы школы Рида. Одной из причин неприятия идеализма в философии Просвещения было то, что он отпугивал возможностью перерастания в солипсизм, или эпистемологический «эгоизм», противоречащий здравому смыслу.

Проблема, правда, в том, что «эгоистов» в философии Нового времени отыскать очень непросто<sup>3</sup>. В немецкой философии сам вопрос о солипсизме получил резонанс после того как Хр. Вольф упомянул в § 2 своей «Метафизики» (1719) «парижскую секту эгоистов», признающих только собственное существование<sup>4</sup>. В «Рациональной психологии» он развил эту мысль, уточняя, что имел в виду какого-то «последователя Мальбранша»<sup>5</sup>. Уже в XVIII веке многие считали источником этих суждений рецензию на «Трактат о принципах человеческого знания» Беркли в иезуитском издании «Записки из Треву», вышедшую в 1713 году. Во всяком случае, при упоминании об эгоизме эклектики К. М. Пфафф, Ю. Хр. Хеннингс<sup>6</sup>, а также другие авторы ссылались именно на нее, хотя сам Вольф, воз-

---

<sup>3</sup> Гамильтон шутил, что «французы находят их в Шотландии, шотландцы в Голландии, а немцы – во Франции» (см.: Reid T. The Works of Thomas Reid. V. 1 – 2. 7 ed. Edinburgh, 1872. P. 293). В Шотландии эгоистов искал Бюфье. А Тюрго полагал, что это индийская секта.

<sup>4</sup> Wolff Chr. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. 3 Aufl. Halle, 1725. S. 2. Разумеется, рассуждения о «секте» эгоистов заключают в себе противоречие: люди, отрицающие существование всех других, не могут объединяться в секту единомышленников: единомышленники здесь по определению невозможны, если только они не сменяют друг друга во времени. См. литературную обработку этой темы у Э.-Э. Шмитта.

<sup>5</sup> Wolff Chr. Psychologia rationalis. Ed. nova priori emendator. Francofurti et Lipsae, 1740. P. 26.

<sup>6</sup> Hennings J. Chr. Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere. Halle, 1774. S. 145.

можно, получил информацию о ней через И. Б. Менке<sup>7</sup>, который уже в 1716 г. употреблял термин «эгоизм» (в рецензии он не встречался).

Автор указанной рецензии писал, что ему известен «мальбраншианец», «который идет еще дальше Беркли» и отрицает существование не только тел, но и «сотворенных духов»<sup>8</sup>. Нельзя, правда, не заметить, что Вольф (как и Менке) говорил об эгоизме в ином смысле, чем рецензент Беркли. Если таинственный парижский эгоист все же не отрицал бытие Бога, то Вольф заявляет, что эгоизм есть *non plus ultra* идеализма<sup>9</sup>, т. е. понимает под эгоизмом отрицание вообще всех сущностей, кроме Я. И это «усиление» было воспринято многими немецкими философами того времени, к примеру Кантом и Тетенсом. Но получается любопытная картина. Ведь даже если попытаться идентифицировать анонимного «парижского эгоиста»<sup>10</sup>, то все равно выходит, что Вольф и его последователи спорили с совсем другой, более радикальной эпистемологической установкой, о существовании сторонников которой, кажется, вообще никто не заявлял. Поэтому их война с эгоизмом велась, по сути, с вымышленным противником. Впрочем, это не так уж важно: даже если эгоистов никогда не существовало, сама позиция эгоизма, этой, по словам Вольфа<sup>11</sup>, «вершины идеализма» (*idealismi apex*), в любом случае требовала анализа и философской оценки.

Эгоизм проще всего опровергнуть, доказав существование Бога. Так Вольф, собственно, и поступал. Лишь после этого он брался

---

<sup>7</sup> Как доказывал В. Хальбфасс. См.: Halbfass W. *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt: Untersuchungen über die cartesianische Denkpraxis und Metaphysik*. Meinseheim, 1968. Подробное обсуждение этого вопроса – см.: Васильева М. Ю. Проблема идеализма в трактовке Канта. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2008. Гл. 3. П. 1.

<sup>8</sup> См.: Робинсон Л. Историко-философские этюды. Вып. 1. Происхождение кантовского учения об антиномиях. Солипсизм в восемнадцатом столетии. СПб., 1908. С. 44.

<sup>9</sup> Wolff Chr. *Psychologia rationalis*. P. 29.

<sup>10</sup> К примеру, Л. Робинсон доказывал, что «парижским мальбраншианцем», отрицающим существование всех сотворенных духов, кроме Я, мог оказаться врач и философ Брюне, автор «Проекта новой метафизики» (1703–1704). См.: Робинсон Л. Историко-философские этюды. С. 48.

<sup>11</sup> Wolff Chr. *Psychologia rationalis*. P. 29.

за идеализм. Сейчас идеализм нередко определяется как доктрина, утверждающая верховенство духа над материей. Понимание же идеализма в XVIII веке удачно выразил известный мастер афоризмов Г. К. Лихтенберг: «не мыслят, следовательно не существуют» (*non cogitant, ergo non sunt*<sup>12</sup>). Иными словами, под идеализмом обычно подразумевалось учение, отрицающее реальность тел, но признающее действительное существование духов. Вольф трактует тела в качестве сложных сущностей, образуемых комбинациями простых субстанций. Он не ставит задачу доказательства реальности «феноменальной» материи, обладающей качествами, приписываемыми ей здравым смыслом – континуальностью, протяжением и плотностью. Это заставляет его тщательно оговаривать отличие простых субстанций, образующих тела, от духов<sup>13</sup>. Ведь монадология Лейбница, с которой так или иначе связана онтология Вольфа, сама может быть истолкована как идеалистическая система. Чтобы избежать этого, Вольф подчеркивал, что, в отличие от Лейбница, он не наделяет простые «элементы тел» способностью представления<sup>14</sup>.

Шотландские философы «здравого смысла» и французские Просветители шли иным путем, нежели Вольф и вольфианцы, доказывая существование материи в привычном смысле слова, т. е. протяженной и плотной субстанции. Но проблема в том, что серьезных самостоятельных аргументов в пользу своей теории они обычно не приводили, ссылаясь либо на непосредственную уверенность в таком существовании, либо прибегая к рискованным сопоставлениям. Так, известное заявление Д. Дидро, что позиция идеализма абсурдна, но ее труднее всего опровергнуть<sup>15</sup>, само находится на грани абсур-

---

<sup>12</sup> Lichtenberg G. Chr. Werke. Hamburg, 1967. S. 74.

<sup>13</sup> См.: Wolff Chr. Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben. Die andere Aufl. Frankfurt am Main, 1733. S. 295.

<sup>14</sup> Ibid. S. 156, 249.

<sup>15</sup> Дидро Д. Сочинения в 2 т. М., 1986. С. 298.

да. Не менее смелым выглядит и утверждение Вольтера в «Метафизическом трактате», что он «скорее убежден в существовании тел, нежели в большинстве геометрических истин»<sup>16</sup>. О таком существовании свидетельствует, по его мнению, уже простое прикосновение к предметам. Скептиков он ставит в тупик следующими вопросами. 1) Если огонь нереален, то почему я обжигаясь о него? 2) Как я могу слышать слова, написанные мной на бумаге, переданной другому человеку, если он не читает их мне в действительности?<sup>17</sup>. Правда, чувствуя, видимо, какую-то неуверенность в связи с этими аргументами, в другой главе «Трактата» он прибегает к надежному спасительному средству – доказательству из правдивости Бога<sup>18</sup>.

Это картезианское доказательство – (1) мы верим в существование физического мира, (2) эта вера внедрена в нас Богом, (3) Бог не обманщик, (4) значит физический мир действительно существует – скрыто присутствует и в рассуждениях философов ридовской школы, признававших Бога источником всех принципов здравого смысла, одним из которых оказывается уверенность человека в существовании материи. И здесь надо сказать о двух разновидностях опровержения эгоизма или идеализма, теологической и нетеологической, или «атеистической». Суть первого способа в том, что бытие материи или других конечных духов доказывается опосредованным способом, через апелляцию к Богу. Конкретные же формы такого опосредования могут быть самыми разными. Вариант Декарта и его последователей мы только что упоминали. Он, однако, устраивал далеко не всех. Показательна в этом смысле позиция Вольфа. В

---

<sup>16</sup> Вольтер. *Философские сочинения*. М., 1989. С. 249. Подобную позицию в Германии отстаивал, к примеру, К. Мейнерс, писавший, что люди скорее откажутся от каких-то «непреложных основоположений», из которых исходят сторонники идеализма, в частности Беркли, «чем всерьез усомнятся в существовании телесного мира» – Meiners C. *Grundriss der Seelen-Lehre*, Lemgo, 1786. S. 164.

<sup>17</sup> Вольтер. *Философские сочинения*. С. 249.

<sup>18</sup> Там же. С. 259–260.

принципе соглашаясь с теологическим подходом Декарта<sup>19</sup>, он вместе с тем предлагает либо серьезно усовершенствовать его доказательство, либо, что еще лучше, выдвинуть новое.

Вольф посвящает опровержению идеализма как одной из «дурных» философских систем специальный параграф «Подробного сообщения». Он считает, что идеализм нельзя взять приступом. Сначала нужно разрушить две его «подпорки», пройти два «лабиринта философии» или, иначе говоря, распутать два «узла», которые, по мнению идеалистов, нельзя развязать. Речь идет о проблеме взаимодействия души и тела и вопросе о «делении и сложении непрерывной материи»<sup>20</sup>. Идеалисты полагают, что невозможность решить эту проблему не оставляет иного варианта, как вообще отказаться от материи<sup>21</sup>, а непостижимость деления непрерывной материи свидетельствует о ее противоречивости как самостоятельной вещи. Первый узел развязывается теорией предустановленной гармонии, второй – различением «природных» и «математических» тел, пониманием, что материя «происходит из истинно простого»<sup>22</sup>.

Устранив «подпорки» идеализма, Вольф переходит к доказательству существования внешнего мира. Он утверждает, что Бог стремится максимально прославить себя в творении и поэтому не упустит случая создать не только души, но и тела, если они возможны. Кроме того, если ничто так не прославляет могущество Бога, как предустановленная гармония, которая предполагает существование материи, то материя существует<sup>23</sup>. Логику этого доказательства в целом поддерживали такие известные сторонники Вольфа, как А. Г.

---

<sup>19</sup> Wolff Chr. Ausführliche Nachricht. S. 597–598.

<sup>20</sup> Ibid. S. 594.

<sup>21</sup> Отказ от материи оставляет идеалистов с одними только духами. Но как объяснить их взаимодействие? Невозможность решения этой новой проблемы подталкивает их к эгоизму. См. об этом: Meier G. F. Beweis der vorherbestimmten Uebereinstimmung. 2 Aufl. Halle, 1752. S. 14.

<sup>22</sup> Ibid. S. 594–596.

<sup>23</sup> Ibid. S. 598–599.

Баумгартен и Г. Ф. Мейер. Другие, однако, доказывали, что вольфовская теория предустановленной гармонии между душой и телом, на которую он опирался в своем доказательстве – это, наоборот, прямой путь к идеализму, так как, по словам И. А. Эрнести, при подобной «гармонии» «все тела становятся ненужными»<sup>24</sup>

Так или иначе, но если можно строго доказать бытие Бога, то проблема опровержения идеализма, в том смысле, в каком он понимался в XVIII веке, в принципе может быть решаемая, хотя в любом случае такое опровержение было бы трудно довести до математической точности. Но столь же понятно, что упомянутое доказательство – еще большая проблема, чем аргументация в пользу существования внешнего мира. На пути теологического опровержения идеализма стоят, таким образом, двойные преграды. Более прозрачным в логическом смысле является путь нетеологического опровержения идеализма и эгоизма. Но в каком-то смысле он еще более труден. Вся тяжесть падает здесь на единственное звено, отделяющее мыслящее Я от тезиса о бытии материи. Вариантов подобного опровержения тоже может быть много. Возьмем, к примеру, доказательство вольфианца И. К. Готшеда, предложенное им в § 1024 теоретической части «Первооснов всей философии». Суть этого аргумента в том, что если бы ощущения вещей не вызывались самими вещами, похожими на то, что ощущается, т. е., скажем, протяженными и плотными предметами в случае соответствующих ощущений, то мы не смогли бы найти достаточного основания для утверждения, что они

---

<sup>24</sup> Ernesti J. A. *Initia doctrinae solidioris*. 4 Ed. Lipsae, 1758. P. 175. Говорили даже, что учение о предустановленной гармонии «делает идеализм совершенно непроверяемым» – Kager F. S. *Darstellung der Philosophie ohne Beynahmen*. Th. 3. *Metaphysik*. Wien, 1802. S. 53. Так что самого Вольфа упрекали в потворстве идеализму. См. напр. замечания И. Ланге: *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie, zur Erläuterung der bestrittenen Leibnizischen und Wolffischen Lehrsätze...* verfertigt von Carl Günter Ludovici. Th. 1. Lpz., 1737. S. 36.

вызваны одним, а не другим. Похожесть действий на причины и является достаточным основанием, позволяющим усмотреть за образами протяженных вещей реальные материальные объекты<sup>25</sup>. В этом доказательстве прямо не задействуется понятие Бога. Кроме того, оно имеет потенциал опровержения идеализма в смысле учения, отрицающего реальность протяженной сущности, а не существования непредставляющих простых субстанций<sup>26</sup>. Любопытно, однако, что Готшед, похоже, сам не воспользовался этим потенциалом<sup>27</sup>. Иначе трудно объяснить его слова в начале первого психологического раздела «Первооснов»: «Достоверно, стало быть, то, что наша душа познается нами легче, чем тело; отсюда и происходит, что идеалисты хотя и признают души, но не тела. Ведь относительно первых у них есть доказательство, относительно же существования тел еще никто не осмелился дать доказательство. Никто не решился еще опровергнуть “Диалог между Гиласом и Филонусом” англичанина Беркли, в котором он утвердил идеалистическую систему знания»<sup>28</sup>. Готшеду

---

<sup>25</sup> Готшеду можно возразить, что, не говоря уже о том, что истинность его аргумента зависит от доказательства правильности закона достаточного основания, которое непонятно как проводить, всегда можно к тому же утверждать, что похожесть вещей и идей не является искомым достаточным основанием. Им может быть, к примеру, соответствие вещей принципам наилучшего мира. И можно показывать, что материальные предметы являются лишним элементом мироздания. А уж если говорить о похожести, то не исключен вариант, опробованный Беркли, согласно которому ощущения до какой-то степени похожи на свои прообразы, архетипы в божественном уме.

<sup>26</sup> Идеализм, отрицающий существование протяженных сущностей, может быть назван идеализмом в «слабом» смысле, тот же, который оспаривает бытие непредставляющих простых субстанций – в «сильном». Идеализм в слабом смысле может совмещаться с критикой идеализма в сильном смысле, как это было у Вольфа. Но как именовать такую гибридную философскую систему? С точки зрения собственной классификации Вольфа, его философия дуалистична. Ср.: Wolff Chr. *Psychologia rationalis*. P. 26.

<sup>27</sup> Причина, видимо, в том, что Готшед рассматривал свой аргумент не в контексте опровержения идеализма, а в свете доказательства того, что вещи, представляемые в представлениях, похожи на представления: «Представления вещей в нашей душе должны быть похожи на сами вещи, которые ими представляются. Ведь если предположить, что они были бы непохожи на них, то мы представляли бы себе не этот, а совершенно другой мир. Поскольку же возможен больше, чем один мир, то не было бы никакого достаточного основания, почему мы должны были бы представлять скорее этот, чем другой из этих возможных миров» – Gottsched J. C. *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*. Th. 1 – 2. 5 Aufl. Lpz., 1748 – 1749. Th. 1. S. 532. Готшед, кажется, просто не замечает, что его довод можно было бы развернуть против идеализма.

<sup>28</sup> Gottsched J. C. *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*. Th. 1. S. 466. Похожая оценка, только в более концентрированной форме и безотносительно Беркли, дана Готшедом § 111 первой час-

в 1756 году вторил И. Г. Крюгер: «я считаю, что ни один эгоист или идеалист не в состоянии доказать отсутствие телесного мира. Вместе с тем я полагаю, что его существование еще никто не доказал и не сможет доказать. Со своей стороны я верю в тела и верю в них всем сердцем»<sup>29</sup>.

Нашелся, однако, человек, решившийся оспорить эти утверждения. Иммануил Кант стал первым философом, предложившим развернутое и аргументированное опровержение идеализма и эгоизма, не базирующееся на теологических предпосылках. Кстати говоря, процитированное выше пятое издание «Первооснов» Готшеда было у Канта в личной библиотеке<sup>30</sup>. И не исключено, что на него произвели впечатление слова этого знаменитого автора, что никто еще по-настоящему не брался опровергнуть идеализм. Во всяком случае, они укрепили его в убеждении, что существование внешнего мира принималось раньше исключительно на веру – ситуация, которую, по его мнению, нельзя охарактеризовать иначе, как «скандал» в философии. И Кант попытался его уладить.

Мысль о «скандале» озвучена Кантом во втором издании «Критики чистого разума»<sup>31</sup>. Но он, конечно, и раньше высказывался об идеализме. Проблема, однако, в том, что его взгляды менялись с течением времени. Поэтому единственным способом разобраться в представлениях Канта об идеализме и эгоизме является последовательное их рассмотрение. Лишь по итогам этого генетического анализа можно будет оценить его суждения с логических позиций.

## 2.

---

ти «Первооснов», а в § 1082 он замечает даже, что в ряде случаев идеалист мог бы иметь заметное преимущество перед своими противниками.

<sup>29</sup> Krüger J. G. Versuch einer Experimental-Seelenlehre. Halle und Helmstädt, 1756. S. 39.

<sup>30</sup> [http://web.uni-marburg.de/kant/webseitn/ka\\_lek01.htm](http://web.uni-marburg.de/kant/webseitn/ka_lek01.htm)

<sup>31</sup> В XXXIX.

Историю взаимоотношений Канта с идеализмом, внимание к которому, возможно, еще в студенческие годы привлек его учитель М. Кнутцен, писавший на эти темы, можно начать с кантовской диссертации 1755 года «Новое освещение первых принципов метафизического познания». В начале третьего раздела этой работы, размышляя о метафизическом «принципе последовательности», Кант пишет, что из него вытекает «действительное существование тел, отстаивать которое против идеалистов более здравая философия могла до сих пор только на основе вероятности»<sup>32</sup>. Аргумент Канта состоит в том, что «внутренние изменения души» не могут «возникать только из ее природы»<sup>33</sup>, так как в этом случае она была бы самопротиворечивой<sup>34</sup>. Поэтому «вне души должно существовать еще много других вещей, с которыми она находится во взаимной связи»<sup>35</sup>.

Идеологию этого доказательства – внутреннее невозможно без внешнего – Кант сохранил и в сочинениях критического периода, а вот ее конкретное наполнение в дальнейшем существенно изменилось. С содержательной стороны аргумент Канта из «Нового освещения» и правда не очень убедителен. Кант считал, что изменение изолированной субстанции невозможно, так как состояние, в котором она находится, положено вместе с его основанием, с «исключением противоположного», а изменение как раз и требует противоположного основания<sup>36</sup>. Но Кант не объясняет, почему само новое состояние не может оказаться основанием для последующего, а ведь это надо было бы сделать. Поэтому вполне естественным выглядит то, что уже в «гердеровских» лекциях 60-х годов Кант утверждает,

---

<sup>32</sup> Kant I. Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. B., 1900 – . Bd. 1. S. 411 (AA 1, 411).

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> AA 1, 410.

<sup>35</sup> AA 1, 411.

<sup>36</sup> AA 1, 410.

что идеализм «не может быть опровергнут логически»<sup>37</sup>. Он дает понять, что вольфианское опровержение, отталкивающееся от понятия наилучшего мира, который не соответствует миру идеалиста, недостаточно. Скорее уж можно предположить, – говорит он вслед за уже упоминавшимися критиками Вольфа, – что этот мир, обходящийся без ненужного посредничества тел, может быть более совершенным. Доказать превосходство мира с материей можно было бы лишь продемонстрировав реальную невозможность того, чтобы «без тел духи могли бы иметь те же самые ряды мыслей»<sup>38</sup>. Кант, очевидно, имеет в виду доказательство, подобное тому, какое он предлагал в «Новом освещении». Но в любом случае теперь он не считает возможным идти в опровержении идеализма дальше субъективной уверенности<sup>39</sup>.

Эта осторожная линия находит отражение и в «Грезах духовидца» 1766 года. Пересказывая здесь фрагменты «Небесных тайн» (1749–1756) Э. Сведенборга, Кант показывает, к каким фантастическим теориям может привести идеализм (одна из таких теорий – учение об прямом общении духов). Кант прямо называет Сведенборга «идеалистом», «так как он отрицает самостоятельное существование материи»<sup>40</sup>. В любом случае, однако, мы находим в «Грезах» не опровержение идеализма в строгом смысле слова, а лишь его проблематизацию. Вопрос об идеализме объявляется выходящим за пределы возможностей человеческого познания.

Эта тенденция получает развитие в письме Канта М. Герцу от 21 февраля 1772 года, где Кант отмечает как известный факт, что «относительно внешних вещей нельзя заключать от представлений к

---

<sup>37</sup> AA 28, 43.

<sup>38</sup> AA 28, 50.

<sup>39</sup> См.: AA 28, 43.

<sup>40</sup> AA 2, 364.

предметам»<sup>41</sup>, а также в курсе лекций по метафизике конца семидесятих годов (Метафизика L1). В этих лекциях Кант дает вольфианское определение идеализма как учения, отрицающего существование тел, и эгоизма – как доктрины, оспаривающей существование всех других сущностей<sup>42</sup>. Он также проводит различие между их проблематическими и догматическими разновидностями. Кант утверждает, что проблематический эгоизм неопровержим и полезен как «скептический эксперимент». Тут же он, правда, замечает, что «рассудок может кое-что добавить к достоверности чувств, ведь если вещи изменяются, то в них должно быть основание изменения»<sup>43</sup> – возможно это опять отсылка к аргументу из «Нового освещения».

Так или иначе, но проблематический идеализм по-прежнему остается проблемой для Канта. Невозможность опровергнуть проблематический эгоизм и идеализм связывается им с тем, что явления тел могут быть вызваны самыми разными причинами. Он отмечает, что, в частности, «явления могут ведь быть игрой моего воображения»<sup>44</sup>. Что же касается догматического эгоизма и идеализма, то они изгоняются им из философии, поскольку «не приносят никакой пользы». Первый он называет «скрытым спинозизмом» – на том основании, что Спиноза признавал только одну субстанцию, а второй связывает с Платоном и Лейбницем, монадология которого способствовала, по его мнению, «мистицизму», т. е. учению о взаимодействии духовных субстанций<sup>45</sup>. Кант также делает важное указание о том, где, по его мнению, догматический идеализм переходит грань, отделяющую «правильное философствование» от ошибки. Верно, что тела – «чистые явления» и что «в их основании должно что-то

---

<sup>41</sup> AA 10, 134.

<sup>42</sup> AA 28, 206.

<sup>43</sup> AA 28, 207.

<sup>44</sup> AA 28, 206 – 207.

<sup>45</sup> AA 28, 207 – 208.

находиться». Но вот отождествление этого «нечто» с духовными субстанциями безосновательно.

Несмотря на довольно подробное освещение Кантом вопроса об идеализме, окончательных выводов о его позиции из лекций по метафизике конца семидесятых годов сделать нельзя. Ясно лишь, что он, во-первых, признает возможным доказать наличие какого-то субстрата явлений. В то же время, он, по-видимому, не исключает, что таким субстратом можем быть мы сами, и в этом случае явления тел оказываются продуктами нашего воображения. Именно поэтому Кант говорит о невозможности строгого опровержения эгоизма. При этом он выступает против каких-либо догматических суждений о предмете или предметах, лежащих в основании явлений.

Все эти положения воспроизводятся Кантом и в первом издании «Критики чистого разума» (1781). Здесь он, правда, меняет терминологию, не говоря об «эгоизме»<sup>46</sup> и рассуждая в главке «Критика четвертого паралогизма трансцендентальной психологии» (входящей в состав раздела, посвященного опровержению рационального учения о душе) не о «проблематическом», а об «эмпирическом» или «скептическом» идеализме, которым он противопоставляет свой «трансцендентальный» идеализм, т. е. учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности, эмпирически реальных, но идеальных в трансцендентальном смысле – не имеющих отношения к вещам самим по себе.

---

<sup>46</sup> Кант не употребляет этот термин и в других работах 80-х годов, а в «Антропологии с прагматической точки зрения» (AA 7, 128 – 131) использует его в «современном» смысле с этическим оттенком, несмотря на различие «логического», «эстетического» и «морального» эгоизма (об истории этих превращений – см.: Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007. С. 106–109. Что же касается эпистемологического эгоизма, то Кант, по сути, объединил его с идеализмом, объясняя это решение так (в лекциях по психологии середины 90-х гг.): «Идеализм и эгоизм могут высказываться из тех же самых оснований, так как души или духи все же не могут восприниматься нами, а значит, если мы не признаем никаких телесных существ вне нас (как идеалисты), то мы не признаем и никаких духовных существ вне нас, как эгоисты, поскольку мы не можем воспринять их» (AA 28, 770).

Суть от всех этих перестановок, однако, не меняется. Эмпирический идеализм сводится, по Канту, к утверждению, что ощущения предметов не могут служить гарантией их действительности<sup>47</sup>, поскольку «умозаключение от данного действия к определенной причине никогда не достоверно»<sup>48</sup>. Иными словами, он совпадает с «проблематическим идеализмом» из «Метафизики L1». Кант утверждает, что эмпирический идеализм вырастает из «трансцендентального реализма», наивной установки, считающей пространство и время чем-то действительным самим по себе. Т. е. истоком эмпирического идеализма является убеждение, что предметы внешнего опыта – вещи сами по себе. Потом проводят различие между этими вещами и субъективными представлениями, репрезентирующими первые, после чего вскоре выясняется, что в таком случае нет надежного способа доказать, что эти представления вызваны именно материальными объектами, а не чем-то другим<sup>49</sup>.

Решение Канта состоит в том, что внешние предметы, т. е. предметы в пространстве, вовсе не есть вещи сами по себе. Они – явления, а явления непосредственно даны в ощущении. Стало быть, если мы рассуждаем о существовании внешних предметов именно в этом смысле, то можно смело говорить, что нет оснований сомневаться, что непосредственный опыт удостоверяет их существование. Правда, за ощущения иногда принимаются грезы. Но это ничего не меняет, так как отличие этих образов фантазии от ощущений все равно сохраняется<sup>50</sup>. Другое дело, продолжает Кант, что выражение «вне нас» можно понимать двояко. Если трактовать его не в смысле внешних явлений, а в смысле трансцендентальных предметов, т. е.

---

<sup>47</sup> A 369.

<sup>48</sup> A 368.

<sup>49</sup> A 369.

<sup>50</sup> A 376 – 377.

внеэмпирических источников многообразия эмпирических созерцаний, то логика проблематического идеализма Кантом не отвергается<sup>51</sup>.

Кант сообщает, что «трансцендентальный предмет одинаково неизвестен нам как во внутреннем, так и во внешнем чувстве»<sup>52</sup>. В главе «Об основании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены» Кант уточняет, что проблема здесь, собственно, в том, что «трансцендентальный предмет не может называться ноуменом, так как я не знаю, что он есть сам по себе»<sup>53</sup>. Это положение, означающее отказ Канта отождествлять трансцендентальный предмет с вещью самой по себе, в свою очередь, поясняется в «Приложении к амфиболии рефлексивных понятий». Кант дает понять, что причина такой терминологической осторожности заключается в том, что о подобном предмете или объекте «совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе с чувственностью, или он остался бы и после ее устранения»<sup>54</sup>. Иными словами, проблематический идеализм в трансцендентальном, а не «эмпирическом» смысле слова Кант считает неопровержимым, поскольку для его критики надо было бы показать, что трансцендентальный предмет как «субстрат чувственности»<sup>55</sup> существует независимо от нас, т. е. представляет собой ноумен, или объективную вещь саму по себе. Но сделать это нельзя, пока полностью не исключен вариант самоаффицирования в случае не только внутренних<sup>56</sup>, но и так называемых внешних представлений. Ведь если ис-

---

<sup>51</sup> А 372.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> А 253.

<sup>54</sup> А 288 / В 344.

<sup>55</sup> А 251.

<sup>56</sup> Внутренние представления даны во внутреннем чувстве, формой которого, по Канту, является время. Это чувство вбирает в себя данности внешнего чувства (специфической формой которого является пространство), но выходит за их пределы. Все, что мы называем внутренним миром – в частности наши эмоции и фантазии – принадлежит, считает Кант, внутреннему чувству.

точник внешних представлений находится в нас самих, то он не независим от нас, и идеализм, равно как и эгоизм, остаются возможными.

Если же говорить о догматическом идеализме, то в первом издании «Критики чистого разума» Кант, не называя его представителем, отмечает лишь, что в его основе лежит убеждение в противоречивости материи. Кант сообщает, что это затруднение будет устранено им в разделе об антиномиях чистого разума<sup>57</sup> – и выполняет свое обещание.

### 3.

«Пролегомены ко всякой будущей метафизике» (1783) – следующая глава антиидеалистической эпопеи Канта. В этой работе впервые в опубликованных сочинениях Канта четко называет по именам сторонников различных видов идеализма. Главным представителем догматического идеализма он объявляет Беркли, а с именем Декарта связывает позицию проблематического или скептического идеализма. Такое сопоставление может вызвать протест, так как Декарт, разумеется, доказывал существование материи. Кант, похоже, этого не знал: «из того, что я сам дал этой своей теории имя трансцендентального идеализма, никто еще не вправе смешивать его с эмпирическим идеализмом Декарта (поскольку он был лишь задачей, из-за нерешаемости которой каждый, по мнению Декарта, волен отрицать существование телесного мира, поскольку она никогда не сможет получить удовлетворительного ответа)»<sup>58</sup>. Но упрекать Канта в неточности<sup>59</sup> нет смысла, поскольку, строго говоря, Декарт все

---

<sup>57</sup> А 377.

<sup>58</sup> АА 4, 293.

<sup>59</sup> Хотя в XVIII веке, как справедливо отмечал А. Ф. Грязнов – см.: Грязнов А. Ф. Кантовская оценка идеализма // Историко-философский ежегодник (1987). М., 1987. С. 93-107, Декарта иногда воспринимали как скептика, оценка Канта все же вызывает удивление, учитывая, что он был

равно подпадает под его дефиницию скептического идеалиста: ведь он и правда не считает возможным заключать к существованию вещей из одного лишь их восприятия во внешнем опыте. Впрочем, основной удар в «Прологоменах» Кант наносит не по Декарту, а по Беркли.

Как известно, одним из поводов написания этой работы стало появление «Геттингенской рецензии» (1782) на «Критику чистого разума». Авторами были Хр. Гарве и И. Г. Г. Федер. Федер вставил в текст замечание, указывающее на сходство кантовской философии с идеализмом Беркли: «На этих понятиях об ощущениях как простых модификациях нас самих (на чем также Беркли главным образом строит свой идеализм) ... покоится одно из оснований кантовской системы»<sup>60</sup>. Кант, не желая признавать себя берклианцем, решил в корне пресечь подобные сравнения. Атака на Беркли идет у него сразу по нескольким направлениям. Во-первых, Кант утверждает, что хотя Беркли справедливо считает предметы опыта явлениями, а не вещами самими по себе<sup>61</sup>, он неправ, отрицая вещи, стоящие за представлениями. Кант говорит, что его позиция противоположна берклиевской, так как «ему и в голову не приходило сомневаться в существовании вещей»<sup>62</sup>. Кроме того, он полагает, что учение Беркли приводит к признанию всего чувственного опыта чистой видимостью. Ведь Беркли не учитывает априорности пространства, не замечая, что опыт при этом будет лишен всеобщих критериев истины – отсюда и тотальная видимость<sup>63</sup>. Наконец, по мнению Канта, учение любого идеалиста подразумевает, что всякая истина лежит «в

---

знаком с «Рассуждением о методе» (см.: AA 28, 680), а «Размышления о первой философии» и «Принципы философии» были среди книг, находившихся в его личной библиотеке.

<sup>60</sup> Garve Chr., Feder J. G. H. «Die Göttinger Recension» // Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Hrsg. von K. Vorländer. 4 Aufl., Lpz., 1905. S. 176.

<sup>61</sup> AA 4, 374.

<sup>62</sup> AA 4, 293.

<sup>63</sup> AA 4, 375.

идеях чистого рассудка и разума», а не в опыте. Кант же уверен, что все как раз наоборот<sup>64</sup>. Два последних возражения, правда, имеют скорее риторический характер, и их нельзя рассматривать в качестве строгих аргументов. Интереснее первое возражение. Хотя оно тоже бездоказательно, но дает представление о направлении дальнейших поисков Канта. Начиная с «Пролегомен», Кант, похоже, ставит задачу доказать существование внешних предметов как вещей самих по себе, т. е. решить задачу, ранее казавшуюся ему безнадежной<sup>65</sup>.

Новая позиция Канта, однако, не произвела никакого впечатления на его оппонентов. Многие по-прежнему рассматривали его как идеалиста. В этом плане показателен анализ принципов кантовской философии, предпринятый Ф. Г. Якоби, именно в 80-е годы XVIII века начавшим знаменитый «спор о пантеизме». Впрочем, критика Якоби Канта была лишь косвенно связана с этой полемикой. В приложении «О трансцендентальном идеализме» к работе «Дэвид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» (1787) на материале первого издания «Критики чистого разума» Якоби пытался показать, что философия Канта несовместима с утверждением, что предметы вызывают в нас чувственные впечатления, так как с этим утверждением связано представление об «объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас как вещей самих по себе, а не как только лишь субъективных явлений»<sup>66</sup>, а это, как считает Якоби, полностью противоречит кантовской доктрине<sup>67</sup>. И в самом деле, содержательные рассуждения о вещах самих по себе запрещены вы-

---

<sup>64</sup> AA 4, 374.

<sup>65</sup> Не лишены «Пролегомены» и новых терминологических уточнений. Кант предлагает называть свой идеализм не «трансцендентальным», а «формальным» или «критическим». Кроме того, он говорит здесь о «мистическом», «мечтательном» и «грезящем» идеализме. Грезящий идеализм принимает представления за вещи, мечтательный – вещи за представления (AA 4, 293 – 294). Мечтательный и мистический идеализм Кант связывает с именем Беркли, грезящий же логично соотносит с Декартом.

<sup>66</sup> Jacobi F. H. Werke. Bd. 2. Lpz., 1815. S. 304.

<sup>67</sup> Ibid. S. 305.

водами кантовской аналитики рассудка. При этом Якоби подчеркивал, что без данной предпосылки крайне трудно войти в кантовскую систему, так как в ее отсутствие теряет смысл понятие чувственности как «реального посредника между реальным и реальным»<sup>68</sup>.

Получалось, что «Критика» была самопротиворечива и, как позже добавлял Якоби, вела к «нигилизму»<sup>69</sup>. Если же «философ-кантианец» хочет хоть как-то решить эти противоречия, то единственный выход для него – утверждать «сильнейший идеализм» и не бояться упреков в «эгоизме», резюмирует Якоби<sup>70</sup>. Со своей стороны, не без влияния Т. Рида, он предлагал опираться на непосредственную веру в существование внешнего мира, но трактовать ее не в слабом «юмовском» смысле, а как «откровение», позволяющее говорить о «решительном реализме»<sup>71</sup>.

Правда, на деле оказывалось, что подлинным существованием, по Якоби, обладают только «органические существа», монады<sup>72</sup>. Так что «реализм» Якоби при определенных условиях скорее подходил бы под кантовское определение догматического идеализма. Но в данном случае важнее его восприятие системы Канта как скрытого идеализма и эгоизма. То, что Якоби был не одинок в своих оценках, свидетельствует поддержка его суждений знаменитым просветителем Г. Форстером или интерпретация идей Канта одним из его наиболее известных в то время противников, основателем влиятельного ордена иллюминатов А. Вайсхауптом.

Вайсхаупт, как и Якоби, считающий предельным основанием человеческого познания тезис «о субстанциальном бытии вещей вне

---

<sup>68</sup> Ibid. S. 303.

<sup>69</sup> Ibid. S. 19.

<sup>70</sup> Ibid. S. 310.

<sup>71</sup> Ibid. S. 166–167.

<sup>72</sup> Ibid.S. 261.

нас»<sup>73</sup>, тоже заявляет, что философия Канта не только является идеалистической системой<sup>74</sup>, но и с неизбежностью ведет к «эгоизму»<sup>75</sup>. Более того, он полагает, что «следствием этого учения оказывается не просто тотальная субъективность и, стало быть, физический эгоизм,... доктрина, по которой вне меня ничего нет, и весь мир существует во мне, в моем представлении»<sup>76</sup>, но и положение, «что я сам не существую, не имею никакого реального бытия, что не существует ни объектов, ни субъектов нашего познания»<sup>77</sup>. Отметим, правда, что главное антикантовское сочинение Вайсхаупта, «Об основаниях и достоверности человеческого познания. К проверке кантовской критики чистого разума» (1788), вышло после «Прологомен» и даже после второго издания «Критики». Но упомянуть его уместно именно до анализа второго издания. Ведь Вайсхаупт ориентируется только на первое издание «Критики» и игнорирует «Прологомены». Между тем, во втором издании «Критики» (1787) Кант начал решительные действия по радикальной перестройке системы. Он окончательно разделался с догматическим идеализмом и четко поставил задачу «опровержения проблематического идеализма».

---

<sup>73</sup> Weishaupt A. Ueber der Gründe und Gewisheit der menschlichen Erkenntnis zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Nürnberg, 1788. S. 204.

<sup>74</sup> Ibid. S. 74.

<sup>75</sup> Ibid. S. 99.

<sup>76</sup> К тезису о том, что философия Канта ведет к эгоизму, Вайсхаупт приходит в результате классического паралолизма: Кант утверждает, говорит он, что неизвестно, существуют ли вещи сами по себе, или нет. Если это неизвестно, то они могут и не существовать, и все останется, как есть. Поэтому нет никаких оснований признавать, что они существуют, а значит надо признать, что они не существуют (ibid. S. 102 – 104). Вайсхаупта не смущает, что, по мнению Канта, наш ум склонен полагать вещи в себе в основание явлений. Ведь это происходит по субъективному рассудочному закону, и не исключено, что при другой «субъективности» такого полагания не происходило бы (S. 172). Впрочем, сам факт этого полагания, считает он, опровергает философию Канта, показывая ее противоречивость, ведь, как сказано выше, ее необходимым следствием является эгоизм, который подразумевает отрицание внешнего существования, и получается, что Кант, как и всякий эгоист, должен и верить, и не верить в существование внешнего мира (S. 189).

<sup>77</sup> Ibid. S. 99. Если вспомнить, что с подачи И. Г. Гамана Канта иногда называли «пруссским Юмом», то Вайсхаупт мог бы, наверное, претендовать на звание «германского Рида». Рид тоже упрекал Юма за то, что тот пошел еще дальше эгоистов, отрицая не только духов, но также Бога и собственное Я. См.: Reid T. The Works of Thomas Reid. V. 1 – 2. 7 ed. Edinburgh, 1872. P. 293.

Догматический идеализм Беркли, исходящий из представления о противоречивости пространства и материи и «признающий существование предметов вне нас в пространстве» «ложным и невозможным», во втором издании «Критики чистого разума» Кант объявляет опровергнутым в «трансцендентальной эстетике»<sup>78</sup>, где показано, что пространство – не свойство вещей самих по себе: «догматический идеализм неизбежен, если рассматривать пространство как необходимое свойство вещей самих по себе»<sup>79</sup>, ибо в этом случае, как известно из раздела об антиномиях, пространственные объекты окажутся противоречивыми.

Кант также объединяет догматический идеализм с проблематическим под рубрикой «материального» с целью отличия от своего, «формального» идеализма. Акцент вновь переносится на полемику с проблематическим идеализмом в смысле сомнения в непосредственной данности материальных объектов в чувствах. Кант подчеркивает, что этот вид идеализма «разумен и свойствен основательному философскому образу мышления, не допускающему окончательного суждения раньше, чем найдено достаточное доказательство»<sup>80</sup>. Он выносит вопрос об опровержении проблематического идеализма в специальный параграф, который помещает не в главу о паралогизмах рациональной психологии, а в раздел аналитики основоположений «Постулаты эмпирического мышления вообще», где это опровержение выглядит случайным гостем<sup>81</sup>. Кант заключает

---

<sup>78</sup> В 274.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> В 275.

<sup>81</sup> Вообще, тема идеализма кочевала по главам кантовской философии. В лекциях «Метафизика L1» Кант рассматривал ее даже в одной из глав космологического раздела – «О частях универсума». Возможная мотивация такова: речь ведь идет о несуществовании тел, а анализу телесных сущностей и посвящена космология. К тому же в § 402 аналогичной секции «Метафизики» – «О простых частях универсума» – об «идеалистах» как тех, «кто признает в этом мире только духов», пишет А. Г. Баумгартен, на учебник которого Кант так или иначе ориентировался в лекциях, хоть и далеко отступал от него в содержательных вопросах. Кстати, на полях «Метафизики» возле упомянутого параграфа находится несколько кантовских набросков об идеализме.

данным параграфом анализ постулата действительности: «действительно то, что связано с материальными условиями опыта», замечая, что идеализм приводит серьезные аргументы против такого понимания<sup>82</sup>. И все же его композиционное решение не выглядит обязательным. Ощущение его случайности и незавершенности разработки данного вопроса в целом усиливается тем, что Кант вставляет в предисловие ко второму изданию «Критики» обширное примечание, уточняющее некоторые тезисы параграфа об идеализме – тема явно дорабатывается «с колес».

Инкорпорированные во второе издание «Критики» тексты часто обсуждаются в кантоведческой литературе<sup>83</sup>. Нельзя, однако, не признать, что реально никакого прогресса в доказательстве по сравнению с «Пролегоменами» (где его просто не было) во втором издании «Критики» не происходит. Кант, конечно, выдвигает в параграфе «Опровержение идеализма» сравнительно новое доказательство, но оно доказывает не совсем то, что требуется в соответствии с программой, выдвинутой в «Пролегоменах». Довод Канта базируется на анализе рассудочного основоположения о субстанции, присутствующего и в первом издании «Критики чистого разума». Смысл предложенного им аргумента в том, что изменения, наблюдаемые во внутреннем чувстве, возможны лишь при предположении чего-то постоянного, так называемой «феноменальной субстанции» (*substantia phaenomenon*). Но во времени как таковом нет ничего постоянного, кроме самого времени как априорной формы чувственности, которая, однако, непосредственно не воспринимается. Я как тождественное представление, утверждает Кант, тоже не подходит на

---

<sup>82</sup> В 274.

<sup>83</sup> Из недавних работ отметим книгу К. Вестфала: Westphal K. Kant's Transcendental Proof of Realism. Cambridge, 2004. См. также: Allison H. E. Kant's Transcendental Idealism. New Haven, 1983. P. 294–309; Heidemann D. H. Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. B., 1998. S. 87–174.

роль фона изменений. Остается пространство, приемлющее в себя материю, которая и является феноменальной субстанцией. Но пространство – форма внешнего чувства. Значит, внешнее чувство не менее реально, чем внутреннее, и нельзя говорить, что наш внешний опыт – продукт воображения.

Даже если согласиться с Кантом в вышеуказанной оценке роли Я, зависящей от ряда неочевидных установок его трансцендентальной дедукции категорий, все равно получается, что он мало или вообще не продвигается вперед по сравнению с первым изданием «Критики». В самом деле, едва ли требуется какое-то особое доказательство для признания, по сути, очевидного отличия образов фантазии от внешних чувственных ощущений. Но что означает для Канта это различие? То, что если образы порождаются самодеятельностью души, то ощущения возникают в результате аффицирования. Вопрос, однако, состоял в том, как исключить самоаффицирование в случае «внешних», пространственных представлений, бессознательную самодеятельность человеческого Я? Ответа пока нет.

#### 4.

Через несколько лет Кант, наконец, нашел то, что искал. Он рассказал об этой находке своему ученику И. Г. Кизеветтеру во время его пребывания в Кенигсберге осенью 1790 года. Открытие Канта зафиксировано в черновых набросках конца 80-х – начала 90-х годов, часть которых он передал Кизеветтеру по результатам упомянутых бесед<sup>84</sup>. Речь идет о фрагментах, представленных в 18 томе Ака-

---

<sup>84</sup> Я не могу согласиться с Д. Хайдеманом (в работе которого дан один из подробнейших обзоров набросков Канта об идеализме), полагающим, что размышления Канта над проблемой опровержения идеализма после второго издания «Критики» были инициированы внешними факторами, в частности критикой со стороны Эберхарда и Шульце – см.: Heidemann D. H. Kant und

демического издания сочинений Канта под номерами 6311, 6312, 6313, 6314, 6315, 6316 и др.<sup>85</sup>. В этих набросках Кант, во-первых, окончательно определяется с тем, что для опровержения идеализма требуется доказать существование вещей самих по себе<sup>86</sup>, внешних нам, или, что по сути то же самое, нашей «первоначальной пассивности»<sup>87</sup>. Во-вторых, он указывает, что в случае допущения возникновения ощущений предметов в пространстве вследствие самоаффицирования пришлось бы признать пространство формой внутреннего чувства, т. е. временем: «Аффицируйся мы исключительно самими собой, не замечая, однако, этой спонтанности, в нашем созерцании встречалась бы только форма времени, и мы не могли бы представить себе никакого пространства (бытия вне нас)»<sup>88</sup>. Получается, что изначальные представления протяженных объектов появляются в душе в результате внешнего аффицирования, т. е. исходят от объектов вне нас в строгом смысле слова. Это и есть новый кантовский аргумент, по существу ставящий точку в его полемике с

---

das Problem des metaphysischen Idealismus. S. 175–185. Не отрицая этой возможности в принципе, я считаю, что главным двигателем для Канта были внутренние проблемы его теории.

<sup>85</sup> С наибольшей ясностью новые тезисы Канта изложены в «Размышлении 6311», озаглавленном «Опровержение проблематического идеализма». Затруднение, правда, в том, что сохранившийся к моменту подготовки Академического издания текст записан рукой Кизеветтера, хотя на том же листе есть и другой набросок (R 6312), сделанный уже Кантом. Речь в первом случае, видимо, идет о некоем подобии лекционной записи, впрочем, весьма корректной, о чем говорит полное соответствие изложенных идей фрагменту наброска «Против (материального) идеализма» (R 5653), который был создан Кантом примерно в то же время, когда Кизеветтер записал «Опровержение проблематического идеализма». Так что невозможно согласиться с Э. Адикесом, считавшим, что этот набросок «не восходит к Канту» и в лучшем случае неточно суммирует беседу Кизеветтера с ним, а возможно и вовсе скомпилирован Кизеветтером на основе идей второго издания «Критики чистого разума» (см.: AA 18, 608 – 609, Anm.). Адикес не придает внимания новым мотивам в опровержении идеализма, появившимся у Канта в 1790 году. Он считает, что никакого прогресса по сравнению со вторым изданием «Критики» не наблюдается (AA 18, 610, Anm.). Мы увидим, однако, что можно говорить не только о прогрессе, но и о настоящем повороте в трактовке проблемы идеализма, произошедшем у Канта в это время.

<sup>86</sup> AA 18, 612. В поисках вариантов легитимации теоретических суждений о вещах самих по себе, проблемность которой для него стала особенно очевидна после упоминавшихся ранее выпадов Якоби, Кант даже пытался вернуться к идее «интеллектуального созерцания», наличие которого могло бы объяснить данность вещей самих по себе нашему сознанию. См.: AA 18, 306. Понятно поэтому, что некоторые комментаторы считают, что в поздних набросках Кант близок к тому, чтобы отойти от принципов критической философии. Ср. напр.: Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge, 1987. P. 320. Впрочем, эта тенденция была у Канта и раньше.

<sup>87</sup> AA 18, 307.

<sup>88</sup> AA 18, 308.

идеализмом<sup>89</sup>. Аргумент этот, как видим, состоит из двух частей. Первая часть вбирает в себя доказательства, изложенные Кантом уже в «Критике чистого разума». Цель этой части – демонстрация наличия у нас внешнего чувства, а не внешнего воображения в эмпирическом смысле слова. Признание внешнего чувства равносильно допущению факта аффицирования. Вторая часть кантовского аргумента конкретизирует природу этого аффицирования, показывая, что оно не может исходить от воображения в трансцендентальном смысле слова, т. е. не может быть самоаффицированием. Иными словами, здесь показывается, что «чтобы нечто могло казаться существующим вне нас, что-то действительно должно существовать вне нас, хотя и не будучи устроенным так, как мы его представляем, ибо другие способы чувств могли бы поставлять другие способы представления той же самой вещи»<sup>90</sup>. Стоит отметить, что первая стадия «опровержения», по сути, не выходит за рамки «эмпирической психологии», вторая же, интерпретационная, имеет отношение скорее к метафизической части «критической» психологии<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> В середине 90-х годов Кант, правда, вновь обратился к проблеме идеализма, подробно обсуждая ее в лекциях по рациональной психологии курса «Метафизика К2». Может даже показаться, что здесь нас ожидает новый разворот проблемы, так как Кант опять говорит о неопровержимости эгоизма и идеализма (АА 28, 770). На деле, однако, в этом месте он просто рассуждает с позиции идеализма, а затем предлагает его критику, проводимую в духе модифицированного более поздними идеями «опровержения» из второго издания «Критики» (АА 28, 770 – 773). Как и в набросках 90-х годов, Кант доказывает здесь существование внешних предметов как вещей самих по себе, или, как он здесь их называет, «интеллигибилий» (АА 28, 772). В самые последние годы жизни Кант, конечно, тоже касался вопросов об идеализме. Но его позиция в «*Opus postumum*» с трудом поддается однозначному определению. О специфике этой работы – см. статью С. А. Чернова «Последний труд Канта» (Кант И. Из рукописного наследия. М., 2000. 686 – 716).

<sup>90</sup> АА 18, 613.

<sup>91</sup> Это принципиальное различие прочувствовал один из «главных кантианцев» Л. Г. Якоб. С одной стороны, он смело ввел первую часть антиидеалистического аргумента Канта в «Очерк опытного учения о душе»: «Поскольку же представления о внешних чувственных предметах в пространстве вовсе невозможны без чего-то постоянного; но это постоянное не есть ни наша душа (поскольку она нам является), ни какое-либо представление (поскольку все они сменяются); стало быть, это постоянное в пространстве есть нечто отличное от нас и наших представлений, и оно производит в нашей душе представления по закону причинности, т. е. посредством физического влияния» – см.: Jacob L. H. . Grundriss der Erfahrungsseelenlehre. Halle, 1791. S. 36. Это Якоб говорит в § 53. С другой стороны, в предыдущем, 52 параграфе, он утверждает, что

Попытаемся теперь суммировать взгляды Канта на идеализм и оценить его аргументы. Заодно сравним его позицию с воззрениями Декарта и Беркли, так часто упоминаемыми им в полемике с идеализмом. Говоря коротко, Кант убежден, что старания идеализма доказать несуществование тел или продемонстрировать невозможность удостовериться в их существовании проваливаются потому, что тела – феномены в пространстве, и не более того. Существование последних не выходит за пределы их непосредственной данности во внешнем опыте. А если упорствовать в таком сомнении, то придется выдавать феномены внешнего чувства за грезы. Кант четко демонстрирует необоснованность этого предприятия. Грезы всегда вторичны, не говоря уже о том, что внутреннее чувство (достоверность которого Кант, следуя в этом картезианской традиции, не оспаривает) предполагает внешнее в качестве своего условия. Критерием же отличия конкретных явлений внешнего чувства от грез (как явлений внутреннего чувства) является, по Канту, законосообразная связь восприятий, звеном в которой оказываются данные явления. Там, где присутствует такая связь, имеется действительное ощущение. В самом деле, законосообразность – это необходимость в связи явлений, а необходимость имплицитно объективность (в феноменальном смысле), которая как раз и отличает чувство от грезы<sup>92</sup>.

Говоря о кантовской концепции непосредственной данности предметов внешнего чувства, трудно избежать аналогии между ней и знаменитой теорией «непосредственного восприятия» Т. Риды, вы-

---

оценка «идеалистического мнения» выходит за рамки эмпирической психологии и должна быть дана в метафизике (ibid. S. 35). И его нельзя обвинить в противоречии.

двинутой им в «Исследовании человеческого ума в соответствии с принципами здравого смысла» (1764). Легко принять их за родственные взгляды. Всё, однако, сложнее. При более внимательном рассмотрении, наоборот, начинает казаться, что сходства между ними вообще нет. В самом деле, во-первых, Рид говорит о непосредственном восприятии вещей самих по себе, Кант – явлений. Во-вторых, у Рида нет подлинной непосредственности, так как эти восприятия, или перцепции, «внушаются» субъективными ощущениями<sup>93</sup>.

Впрочем, сближение этих двух теорий все же возможно. Дело в том, что Кант, призывая не смешивать априорные формы чувственности и чувственные качества<sup>94</sup>, тоже, правда неявно, выделяет два уровня восприятия, что, в частности, позволяет ему говорить о вещах самих по себе в физическом смысле<sup>95</sup> (кантовское понятие, нечасто обсуждаемое в кантоведческой литературе) о «явлениях явлений». Скажем, радугу можно назвать явлением дождевых капель, которые, однако, в строгом смысле тоже явления<sup>96</sup>. Кант рассуждает так, словно вначале в результате воздействия трансцендентальных предметов на чувственность возникает пространственно-временное многообразие мира феноменов, в числе которых оказывается и наше тело с органами чувств. Затем происходит физическое взаимодействие феноменальных предметов с этими органами, что и приводит к появлению реальных восприятий, зависящих не только от устройства априорных форм чувственности субъекта, но и от состояния физических органов чувств<sup>97</sup>. В итоге оказывается, что воспринимае-

---

<sup>92</sup> Грезы тоже подчинены законам, но их причины находятся во внутреннем чувстве.

<sup>93</sup> Reid T. The Works of Thomas Reid. V. 1 – 2. 7 ed. Edinburgh, 1872. V. 1. P. 146.

<sup>94</sup> A 30 / B 45.

<sup>95</sup> A 30 / B 45; A 45 / B 63.

<sup>96</sup> A 46 / B 63.

<sup>97</sup> Так называемая «теория двойного аффицирования». Об этой знаменитой теории – см. напр.: Wolff R. P. Kant's Theory of Mental Activity. Cambridge, 1963. P. 170.

мые явления имеют слоистую структуру. Первый уровень, «первичных качеств», можно назвать субъективно-объективным, или уровнем физических вещей в себе, второй, «вторичных качеств», соответственно, субъективно-субъективным<sup>98</sup>. Выходит, что, к примеру, ощущаемые цвета, принадлежащие второму уровню, «это не качества тел, с созерцанием которых они связаны, а лишь модификации чувства зрения, определенным образом аффицирующегося светом»<sup>99</sup>. В нашем контексте интересно то, что получается, что, по Канту, явления первой степени воспринимаются в каком-то смысле опосредованно, через субъективную призму ощущений, почти как у Рида. Но главное расхождение между Кантом и Ридом, касающееся статуса воспринимаемых вещей, все равно остается. Важно тем не менее, что оба мыслителя считали свои теории противовесом сомнениям в существовании внешнего мира, и оба связывали такие сомнения с именем Декарта. И Рид, и Кант были твердо уверены, что нашли надежное средство от идеализма.

Можно, однако, показать, что при небольшом изменении предпосылок разрыв между кантовскими взглядами и идеализмом уменьшается. В самом деле, если понимать под последним теорию, отвергающую существование тел (в их чувственном облике) самих по себе, то мы попадаем прямо к Канту. Кант словно не замечает, что, упоминая об опровержении догматического идеализма в разделе об антиномиях или трансцендентальной эстетике, где он показывает, что понятия материи и пространства становятся противоречивыми или нелепыми, если трактовать их как вещи сами по себе, он вовсе не опровергает, а повторяет то, что писали Беркли или Колиер, которые считали противоречивым понятие материи как субстанции,

---

<sup>98</sup> Как следует из 13 параграфа «Пролегомен», Кант готов говорить о своей теории в терминах «первичных» и «вторичных» качеств – АА 4, 289.

а не как чувственного феномена. Ситуацию усугубляет то, что в «Пролегоменах» сам Кант подчеркивал, что согласен с идеалистами, что пространство и время – не вещи сами по себе<sup>100</sup>. Неудивительно, что со временем Кант стал спокойнее относиться к теориям Беркли. Во всяком случае в лекциях по психологии середины 90-х годов он говорит уже только о терминологических различиях: «Беркли хотел сказать, что тела как таковые не есть вещи сами по себе, но выразился неправильно, и поэтому кажется, что он идеалист»<sup>101</sup>.

Тем не менее, расхождения в вопросе об идеализме между Кантом, если брать его окончательную позицию, и Беркли в любом случае остаются и сводятся к тому, что Кант считает причиной ощущений внешних чувств внешней нам, но неизвестную в своем устройстве вещь саму по себе, тогда как Беркли уверен, что такой причиной должен быть «бесконечный дух», т. е. Бог. Кант не может исключить такого варианта, а Беркли прямолинейно настаивает на нем. Различие лишь в модальности, но все равно существенно.

Теперь по поводу кантовской интерпретации Декарта, подразумевающей, что последний не считал возможным удостовериться в непосредственном существовании материальных предметов, что влекло за собой тезис о недоказуемости их бытия самих по себе. Декарт действительно отличал ощущения от самих материальных предметов, обладающих относительно самостоятельным существованием, и полагал, что некоторые чувственные идеи вполне могут корректно отображать свойства тел, т. е. исходил из «трансцендентального реализма». В этом смысле Кант правдоподобно характеризует истоки скептического (проблематического) идеализма, по крайней мере в плане возможности зарождения сомнения в реальности

---

<sup>99</sup> А 28.

<sup>100</sup> AA 4, 374. Ср.: Rockmore T. Kant and Idealism. New Haven, 2007. P. 137.

внешнего мира. То, что он не принимает во внимание декартовское доказательство существования внешнего мира, не столь уж принципиально<sup>102</sup>. Ведь Кант оспаривает все доказательства бытия Бога, в том числе «картезианское»<sup>103</sup>, а без этого аргумент Декарта разрушается и остается чистое сомнение. Впрочем, и в случае со скептическим идеализмом возможно некоторое сближение позиций между ним и кантовским «трансцендентальным» или «критическим» идеализмом. В самом деле, забудем, от чего отталкивается тот или иной философ, спросим, к чему он приходит. К чему приходит скептический идеалист? – К признанию, что внешние ощущения вызваны каким-то неизвестным «X». То же самое, по сути, утверждает и Кант в «Критике». Правда, если взять его окончательный ответ идеализму, он получится более информативным, чем у скептического идеалиста: последний вообще не знает, какая вещь вызвала восприятие телесных предметов, а Кант может хотя бы сказать, что это не мы сами.

В итоге Кант занимает привычное «критическое» место в центре – между «догматическим» и «скептическим» идеализмом. В частном вопросе об идеализме, как и в философии в целом, критицизм оказывается средним путем между догматизмом и скептицизмом.

Но тут есть одна важная деталь. В начале этой статьи говорилось, что атака на идеализм в немецкой философии XVIII века совмещалась с походом на эпистемологический эгоизм. Но если в рамках теологического подхода критика идеализма четко отграничива-

---

<sup>101</sup> AA 28, 770.

<sup>102</sup> И все же более подходящими кандидатами на роль «скептических идеалистов» были, к примеру Локк, Мальбранш, Гельвеций или Пристли. Все они полагали, что бытие материальных вещей принимается всего лишь на веру, даже если вероятности их существования, как представлялось, к примеру, Гельвецию, должна быть придана «первая степень достоверности» в «физических таблицах» степеней вероятности, которые он предлагал составлять. См.: Гельвеций К. А. Сочинения в 2 т. М., 1974. Т. 1. С. 156 – 157.

<sup>103</sup> Т. е. онтологическое доказательство.

лась от критики эгоизма, так как последний опровергался самим доказательством бытия Бога, то при отсутствии теологических предпосылок они могли незаметно смешиваться и даже подменять друг друга. До какой-то степени это верно и в случае кантовского «опровержения». Если идеализм – это утверждение, что самостоятельным бытием обладают только духовные сущности, то Кант опровергает его лишь в том смысле, что подрывает доказательство этого тезиса. Сам тезис остается проблемой. Такие возражения Кант называет «критическими». От них отличны «догматические» возражения, нацеленные на отрицание тезиса и подразумевающие лучшее понимание вопроса, а также «скептические», противопоставляющие данному тезису противоположный<sup>104</sup>. Эгоизм же Кант и в самом деле опровергает «догматически», показывая «первоначальную пассивность», т. е. конечность души, ведь настоящий эгоист обязан считать душу бесконечной, так как вне нее ничего нет. В лекциях середины 90-х годов Кант, правда, пытался доказать, что «если идеализм не может быть опровергнут, то не может быть опровергнут и эгоизм, поскольку вне нас мы можем воспринимать лишь телесные сущности»<sup>105</sup>, отталкиваясь от которых мы можем заключать к существованию вещей другого рода, т. е. духов. Иными словами, отрицание эгоизма предполагает опровержение идеализма, и если Кант «догматически» отвергает эгоизм, то и критика идеализма должна быть такой же. Однако если рассуждать на эту тему не в плоскости явлений, а в плоскости вещей самих по себе, то эти замечания ничего не меняют. Отрицание эгоизма равносильно в таком случае доказательству существования трансцендентных вещей самих по себе, являющихся нам в качестве пространственных феноменов. Но чтобы оп-

---

<sup>104</sup> А 388 – 389.

<sup>105</sup> АА 28, 773.

рокинуть идеализм, надо также показать, что эти вещи не перекрываются духовными субстанциями, а это, очевидно, невозможно. Так что в полной мере Кант опровергает все же только эгоизм.

Но убедительно ли это кантовское опровержение? Оно основано на различении внешнего и внутреннего чувства, за которым следует утверждение, что они не различались бы, если бы внешние ощущения порождались самоаффицированием. Кажется, что мысль Канта легко оспорить. Почему, к примеру, он решил, что внутреннее чувство обязано иметь только одну форму? Или почему бы Канту не рассмотреть возможность трактовки пространства и времени как двух модусов единой рецептивной формы? Нечто похожее было у Фихте. И все же думается, что Кант вышел на действительно перспективный путь критики эгоизма, путь, связанный с тезисом о конечности человека. Конечность трудно отрицать, так как она видна, к примеру, в очевидном несовершенстве наших познавательных способностей. Единственный способ избежать непосредственного перехода от несовершенства человеческого ума к признанию его конечности – сказать, подобно Фихте и Шеллингу, что человеческое Я есть единство сознательной и бесконечной бессознательной деятельности. Но полного устранения ограниченности не происходит. В самом деле, почему эта деятельность разбита на сознательный и бессознательный потоки? Что привносит в нее это расслоение? Если допустить возможность нерасколотой духовной деятельности, то причины этого психического расслоения должны быть вне нашего Я.

И последнее соображение на тему идеализма. Сложности, возникающие при анализе кантовской интерпретации этого учения, во многом связаны с двусмысленностью используемого Кантом здесь понятия воображения. Эта амфиболия характерна для трансценден-

тальной философии Канта в целом – к примеру он в разных контекстах говорит о «продуктивном воображении» (а именно в контексте трансцендентальной дедукции категорий, где оно выступает бессознательной силой, формирующей мир явлений, и в контексте эмпирической психологии, где оно отождествляется с фантазией), не проводя при этом между ними четкого терминологического различия. Так и здесь. Идеалист, утверждает Кант, считает предметы вне нас созданиями воображения. Какого воображения, эмпирического или трансцендентального? Неясно, и из этой неясности вытекает разнообразие аргументативных тактик Канта при опровержении доктрины идеализма. Иногда он показывает, что внешние ощущения нельзя отождествлять с продуктами воображения в эмпирическом смысле, иногда – что они не порождаются бессознательной деятельностью Я. И лишь из поздних набросков Канта становится ясно, что речь при этом идет просто о двух стадиях опровержения идеализма.