

Ф. Г. ЯКОБИ

О ПРЕДПРИЯТИИ КРИТИЦИЗМА — ПРИВЕСТИ РАЗУМ К РАССУДКУ И ДАТЬ ФИЛОСОФИИ ВООБЩЕ НОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ* 1*

(1801)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Первые страницы нижеследующей статьи взяты из начатого много лет назад сочинения автора^{2*}, и он сам в этой работе с пониманием относился к начальному ходу мысли того, о ком в ней идет речь^{3*}.

При каких обстоятельствах, по какому поводу и по каким причинам — добрым или же лишь кажущимся таковыми — автор в том сочинении мог рассматриваться как делающий общее с критицистом дело и мог быть призван к равному с ним и его делом ответу, — рассказывать об этом здесь я не считаю нужным. Достаточно [замечания], что он оказался посередине между одним энтузиастом голого логического энтузиазма^{4*} и неким бравым защитником всего позитивного вообще^{5*}, так что на него падали жесткие удары обоих мятущих друг в друга противников.

Вот и все, что можно здесь сказать в объяснение и вместе с тем в оправдание тех внезапных выпадов и того тона, которые встречаются по ходу статьи.

Ну а теперь, история о том, как из той речи возникло настоящее сочинение.

Поскольку в прошлом году, в пасхальные каникулы, меня навестил мой друг Рейнгольд^{6*}, то я, по нашей договоренности с ним, читал ему некоторые выдержки из вышеупомянутого еще не вполне разработанного сочинения, включая и эту речь. Я сказал ему, что намереваюсь переработать и сократить ее, дабы она обрела большую связность в отношении к остальному [сочинению]. В ответ на это он попросил меня предоставить ему эту речь в первоначальной ее редакции для его «Материалов», проектом которых он тогда занимался: и разумеется, я волен был бы заново опубликовать ее — в сокращенном или же в несокращенном виде — в положенном ей месте. Я уступил желанию моего друга и сразу после его отъезда занялся выпиской этого отрывка из моей рукописи.

По ходу выписывания у меня возникло множество сомнений: в предисловии нужно было дать разъяснения касательно этого фрагмента, объяснить, где и как он возник, и почему я говорю в нем именно в этом тоне. Далее, необходимы были четкие подтверждения из текста и некоторые поясняющие примечания к ним, ибо столь немногие, *крайне* немногие читатели кантовских

* Перевод с немецкого и примечания *Сергея Волжина*.

сочинений должным образом смогли их прочесть и удержать [в мысли] все их важнейшие положения *равным образом*, как то и требуется для того, чтобы верно схватить необходимый облик их *взаимосвязанного* содержания, т. е. в собственном смысле слова — облик *целой* системы, и признать ее системой основательной, совершенно истинной системой, — как если бы это изображение было устроено таким образом, что позволяло бы иметь десятикратное доказательство [истинности] каждого отдельного его положения и позволяло бы обнаружить правильность его композиции (*Zusammenstellung*) во всех возможных соотношениях самым неопровержимым, точнейшим и буквальнойшим образом. В виду этих и других соображений я весьма и весьма пожалел о данном мною обещании. Я охотно отказался бы от него, если бы не опасение, что меня заподозрят в беспочвенной боязливости, что я попросту не желаю сдержать данное мною слово. Поэтому я поразмыслил, как помочь себе в этой беде, и нашел такой выход: в конце речи в одном месте, представившимся мне подходящим для этого, я решил немного отклониться от изложения и немного расширить ее здесь: ввести ссылки и пояснения, а также дополнить общий текст цитатами и некоторыми краткими примечаниями.

Нетерпеливое желание поскорее отделаться от этой угнетающей и отвлекающей меня от другой, гораздо более привлекательной, работы заставило меня чересчур рьяно взяться за дело. Я доверился моей спешке. Она и моя нетерпеливость обманули меня: и вот, скоро, как это часто и бывает, обманутый стал, в свою очередь, обманщиком. Однако по ходу этого, поначалу столь противоположного мне, занятия у меня незаметно объявилась склонность к нему — увлечение, введшее меня в соблазн. День ото дня мой новый интерес все более и более подчинял себе мой прежний, столь определенный первоначальный замысел. Но прошло еще много времени, прежде чем я признался себе в этом, прежде чем я действительно оставил свой первый замысел и решительно сказал себе: «Она вот там, твоя далекая цель! Тебе не поможет желание сократить число шагов к ней, но и оглядка по сторонам при первых же шагах и шарахание в стороны добавит лишь искривлений в твой путь и сделает его длиннее!» — Этого мужества я тогда не имел. И только лишь вынужденное обстоятельствами полнейшее отстранение от работы, продолжавшееся многие недели, пробудило его у меня.

Теперь, по прошествии этого времени, когда я свежим взглядом и со спокойным размышлением вновь обозрел уже разработанное и мои дальнейшие приготовления, я, ни мгновения не колеблясь, признался самому себе в том, что мне следует решиться на нечто лучшее. И вот, я подверг скрупулезной проверке этот возникший вопреки моей воле расширенный проект: я упорядочил его окончание, тщательно измерил свой путь, который мне оставалось пройти до цели, определил и сосчитал число моих путевых дней и запаса с избытком всем необходимым, дабы во время самого путешествия не возникло никакой задержки. И вот, таким образом подготовленный, снаряженный

и обеспеченный, я принялся за продолжение моего труда, и он продвигался вперед, как то и было нужно. Вот уже я преодолел самую тяжелую часть пути: впереди больше не осталось участков, представляющих собственно серьезную опасность, оставался лишь один непроходимый, но все же уже более чем наполовину проторенный отрезок, и — вот я уже на удобной дороге, которая ведет меня по красивым и даже плодородным местностям к желанной цели; но именно в этот самый момент печальное событие принудило меня внезапно остановиться.

В течение целых трех недель я испытывал головокружение и сопряженную с ним слабость зрения, почти полностью исключавшие для меня всякую возможность читать и писать. В течение всего этого времени изменения моего состояния неоднократно приводили лишь к ухудшению, вместо чаемого улучшения. Обессилевший от этой болезни, я, в конце концов, и вовсе потерял всякую надежду. И тут у меня родилась мысль обратиться с просьбой и предложением к моему другу, Кёппену из Любека^{7*}, который часто радовал меня своими посещениями: не пожелает ли он, действуя в соответствии с моим планом и опираясь на мои подготовительные выписки из записной книжки (Vorbereitungs-Kladde)^{8*} и приложения к ним, — каковые я мог бы расширить, — завершить работу над прерванной моей болезнью статьей? — Он согласился на это из подлинной сердечной дружбы: он надеялся облегчить мое выздоровление тем, что снимет с моей души груз этого дела, знаменующего столь несчастливую эпоху в моей жизни, а успех [дела] доказал, что он, по крайней мере, в этом не совсем обманулся. О том, что автору сочинения о [кантовской] системе его начинание удалось^{9*}, можно судить по второму и шестому выпуску «Материалов» текущего года; я же, который говорил Кёппену, что его сговорчивость обратит во благо то, что составляло беду моего труда, мог быть уверен, что этот успех подтвердил правоту моих слов. Место, с которого начинается разработка моего друга, отмечено в тексте.

Здесь еще нужно высказать следующие предварительные замечания, касающиеся содержания и цели моего сочинения.

Кантовская «Критика»^{10*} имеет своим предметом разрешение проблемы: каким образом *возможны* априорные познания, т. е. каким образом *возможны* понятия, суждения и представления о предметном, которые отчасти абсолютно и полностью независимы от опыта, отчасти же, по крайней мере, опережают и предвосхищают (anticipirend) опыт, но повсюду — без какой-либо примеси из него?

В качестве доказательства того, что такие чистые понятия, суждения и представления о предметном, которые возникают абсолютно не из опыта, а *только из одной лишь* способности познания, действительно существуют, приводятся чистая математика и чистое естествознание, наряду с которыми также и самому обычному рассудку открываются *основоположения* опыта, которые, поскольку они дают опыту закон, не могут быть тем, что впервые

возникло из опыта; затем особо приводятся также и такие познания, которых нельзя встретить ни в каком опыте, и которыми занимается отдельная наука — метафизика, предметами коей являются: *Бог, Свобода и бессмертие* [души].

Вопрос обо всех априорных познаниях сводится, согласно Канту, к вопросу: как вообще возможны априорные синтетические суждения?

Возможность априорных *аналитических* суждений должна явствовать сама собою из факта логики (каковая стоит в *начале*^{11*}, хотя синтез с необходимостью повсюду предшествует анализу), точно так же как возможность апостериорных *синтетических* суждений должна явствовать сама собою из факта обычного опыта.

Но почему же дело обстоит не точно таким же образом и с возможностью априорных синтетических суждений, коль скоро и они отнюдь не меньше подтверждают себя делом (*sich durch die Tat beweisen*)?

Во-первых, как сказано, потому, что логика — как в ее изначальном состоянии, так и теперь — есть нечто совершенно законченное, точно так же как и действительный опыт: и логика, и действительный опыт столь же пребывают в своем начале, сколь и в своем конце. Далее, потому, что выступила необходимость нового основательного исследования чистых синтетических принципов в виду тех многообразных недопустимых их применений, которые причиняют вред прогрессу истинной науки, а также и других, затрагивающих эти принципы, событий. Реальность и значимость этих принципов были многократно оспариваемы, и совсем недавно один из остроумнейших и глубоко-мысленнейших философов — Давид Юм — выдвинул против них не только весомое, но и весьма поучительное и способствующее науке, сомнение, в яснейшем свете показав невозможность применения априорных принципов за пределами опыта.

Для того чтобы опровергнуть ошибочное в юмовских утверждениях и вместе с тем чтобы подтвердить истинное в них, Кант избирает совершенно самостоятельный путь. Он соглашается с противником в том, что рассудок, во всяком случае, не может предвосхищать *действительный* опыт (т. е. опыт, имеющий дело с предметами, которые действительно наличны вне *нашего Я* (*außer unserm Subjekt*) и которые не суть *только явления*); а вот опыт, имеющий место *только лишь в нашем воображении* (абсолютно субъективный опыт), рассудок, напротив, с необходимостью *должен* предвосхищать, когда акт воображения (*das Einbilden*) становится возможным только благодаря этому предвосхищению, совершающемуся по законам (т. е. *категориям*) только лишь воображения (*bloß des Einbildens*).

Уже следуя естественным путем логических максим, — отмечает Кант, — мы приходим к тому, что «различия наших душевных сил, таких как чувственное восприятие, сознание, *воображение*, память, остроумие, способность различения, желание, страсть и т. д., можно более всего свести к минимуму (*reduciren*) тем, что мы путем сравнения их друг с другом откроем *скрытое тождество* и посмотрим, не окажется ли *связанное с сознанием воображение* —

воспоминанием, остроумием и способностью различения, и *даже, возможно, — рассудком и разумом*»^{1 13*}. Полезное указание! Следуя ему, мы по меньшей мере придем к тому, что примем в качестве допущения *идею*: что способность воображения есть *одна* основная способность души, а все прочие предположительно различные силы души суть лишь разные модификации этой основной. Но мы, конечно же, тем самым еще *toto coelo*^{14*} отдалены от того, чтобы «постичь и понять *возможность* самопорождения рассудка вместе с разумом *без какого-либо оплодотворения [их] со стороны опыта* и увеличения [количества] понятий, исходя из самого понятия (т. е. эпигенеза рассудка вместе с разумом)»²; и мы ведь еще *toto coelo* отдалены от того, чтобы испытать в самих себе это самое самопорождение и, исходя *из* одной лишь способности воображения и лишь *посредством* нее, смочь *конструировать* человеческую познавательную способность в качестве объект-субъекта, так, чтобы она в ее *продуктивном* свойстве ясно возникала бы перед нашими глазами как *ratio essendi, causa prima et efficiens*^{16*} всех представлений как таковых, а в ее *репродуктивном* свойстве — как их *ratio cognoscendi, causa secunda, media et finalis*^{17*}, но вместе с тем всюду — как *causa et effectus sui*^{18*} и как то, что есть Всё и во Всём, и чтобы мы достигали истинного и совершенного *понимания* сути (*der Sache*). Поскольку Давид Юм не достиг высоты этого понимания и «возможность такого самопорождения он прямо принимал за невозможность, поскольку он совершенно не догадался о том, что, быть может, сам рассудок посредством своих априорных понятий может быть источником того опыта, в коем и встречаются его предметы: лишь поэтому нужда заставила Юма выводить принципы опыта из самого опыта, а именно, из возникающей в опыте — благодаря частой ассоциации — *субъективной* необходимости, которую в итоге ошибочно принимали за *объективную*, поэтому, следовательно, он и объявил всю априорную систему системой иллюзий»³.

Таким образом, если Давид Юм должен быть опровергнут, а априорная система должна быть спасена от [возражений] тех, кто согласен с Юмом, то нужно было показать возможность того, что они считали невозможным; и такая возможность была явлена, когда было показано, что до сих пор все пребывали в заблуждении, полагая, будто наше познание должно соотносываться с предметами, в то время как истинное положение дел как раз обратное: предметы должны соотносываться с нашим познанием⁴. Однако показать это — коль скоро это следовало сделать философски — можно было лишь посредством дедукции объекта из одного лишь субъекта, т. е. путем *конструирования* вместе и объекта, и субъекта, так что оба они изображались бы взаимно предполагающими друг друга, и вместе с тем тождественными друг другу;

1 Kr. d. r. Vernunft («Критика чистого разума»). S. 677^{12*}.

2 Kr. d. r. Vernunft. S. 793^{15*}.

3 Kr. d. r. Vernunft. S. 793, 127^{19*}.

4 Kr. d. r. Vernunft. Vorrede. S. XVI.

а иначе, как же еще удалось бы действительностью априорных познаний вместе с тем прояснить и их возможность, а их возможностью — прояснить вместе с тем и их *необходимость*? То есть следовало произвести испытание; если это испытание оказывалось удачным, то гипотеза становилась догмой, что и демонстрировал проведенный в соответствии с нею эксперимент. Испытание удалось, как того и желали, и успех этот даже *превозмог* ожидание: ибо объект с такой необходимостью выступил из одного лишь субъекта, что за объектом как чем-то для себя сущим едва ли позволительно будет признать даже и весьма двусмысленное существование — существование [сотканное] из слухов восприятия и обретающееся совершенно за пределами познавательной способности. Вот здесь-то, в этой пустоте, пусть он и наслаждается *otium cum dignitate*^{20*} «как в-себе действительный, но отстраненный (*beseitiget*) нами как непознанный и непознаваемый»⁵, и без помех утверждает свою проблематическую важность.

Но, так как вследствие этого проведенного философского разделения субъекта и объекта познаваемое оказывается совершенно восхищено (*entrückt*) от познающего и на веки отделено от него, то ведь кажется, как будто, что и субъект как познавательная способность тоже должен бы прийти в состояние покоя. Ведь если истинное (*das Wahre*)^{22*} — *вне* познавательной способности, и если эта последняя не может переступить своих собственных пределов, не впадая в противоречие с собой, то и она это истинное — непостижимое ею *никогда* — должна раз навсегда *оставить* там, где оно есть и предоставить ему покоиться только на самом себе! К чему же тогда эта бесплодная хлопотливость касательно предмета, который в качестве предмета познания *для нас* во веки вечные останется очевидным ничто, а *для себя* — лишь проблематическим нечто? Жаль вот только, что счастье *otii cum dignitate* недостижимо для субъекта! Он не может перестать заниматься объектом, — к которому он и подступиться не в состоянии, и от которого ему, в свою очередь, ничего не может перепасть, — без того, чтобы не перестать быть самим собой. Что ж, не остается ли субъекту, после того как он пришел к пониманию ничтожности любого своего намерения в отношении объекта, положить в качестве своей последней цели свое собственное уничтожение и, таким образом, — полнейшее устранение всех вещей? — *Быть может!*

Это многозначительное «*быть может*». Необходимость оставить познавательной способности, утратившей всякий истинный ориентир, всякую истинную почву и всякую ценность благодаря полнейшему устранению объекта, предлог его существования и имени — по крайней мере в ее ничтожном отношении к нему, в ее обезглавленной (*hingerichteteten*) к нему устремленности, — эта-то необходимость главным образом и побудила создателя «Критики» насильственно сохранить и неизменно утверждать объект в качестве чего-то для себя сущего, равно как и его *мистическую* связь с субъектом,

5 Kr. d. r. Vernunft. Vorrede. S. XX^{21*}.

или их криптогамию. И хотя Кант и должен был поэтому показать и объяснить возможность и необходимость априорных познаний лишь из невозможности и полнейшей ничтожности познаний апостериорных, или показать и объяснить возможность опыта лишь из априорной невозможности что-либо *подлинно* испытать (*etwas wahrhaft zu erfahren*), он тем не менее наряду с этой явленной им идеальной невозможностью оставляет стоять^{23*} эту предполагаемую реальную действительность, причем обе они не должны никоим образом взаимно влиять друг на друга.

Благодаря этой внутренней несогласованности системы, — причем в самом ее основании, — также и ее осуществление должно было оказаться столь дедалическим, что столь же трудно показать ее *действительные* противоречия, сколь и развеять у *мнимых* видимость их противоречивости; столь же тяжело защищать правильное этой системы, сколь и опровергнуть неправильное в ней. Именно этой амальгамой искусственной двусмысленности она, преимущественно, и обязана благосклонности ее приема и многочисленной толпой неизменно верных ей друзей. Ее основной недуг, ее хамелеонов цвет в том, что она, будучи наполовину априорной, наполовину эмпиричной, должна парить посередине между идеализмом и эмпиризмом — а это весьма по вкусу широкой публике. Что-то в человеке противится абсолютному учению о субъективности, этому совершенному идеализму; напротив, человек легко уступает, если сохраняется хотя бы только название объективного. Эти показные строительные леса объективности в кантовской системе заточили остроту ее последователей: последние получили повод исходя из *противоречащих друг другу* мест «Критики» доказывать, что Кант *не* противоречит себе, оправдывать идеализм эмпиризмом, а эмпиризм — идеализмом, и находить превосходство этой системы именно в этой ее двухконечности, да и вообще — вольготно устраиваться в ней на любой вкус.

Вот один пример, заменяющий все прочие. — Согласно ясным утверждениям «Критики [чистого] разума», пространство и время суть только лишь формы внешнего и внутреннего чувственного созерцания, но как таковые они поставляют возможное многообразное а priori для возможного познания⁶. В силу этой своей формальной природы они никогда не могут быть *предметами*⁷, и именно поэтому они недоступны ни созерцанию, ни восприятию⁸ — они суть только *entia imaginaria*^{24*}, и без реального [содержания] они не суть объекты⁹. Если *свет* не был дан чувствам, то нельзя представить себе и *тьму*, и если нет чувственного восприятия протяженного существа, то нельзя представить себе и пространство¹⁰. И тем не менее именно эти-то не объективные

6 Kr. d. r. Vernunft. S. 33 и далее, а также S. 137.

7 Kr. d. r. Vernunft. S. 347.

8 Kr. d. r. Vernunft. S. 207.

9 Kr. d. r. Vernunft. S. 349.

10 Kr. d. r. Vernunft. S. 349.

формы созерцания — пространство и время, — согласно другим высказываниям, суть также *предметы*¹¹, они суть не только лишь формы созерцания, но и *сами созерцания*, и как таковые они суть даже единичные представления¹². Следуя сказанному, окажется вполне возможным, что мы сможем видеть тьму (*чистое* познание) без всякого света (познания *эмпирического*), и, поскольку, согласно Канту, чистое познание впервые делает возможным познание эмпирическое, мы сможем видеть свет лишь благодаря тьме¹³. В поистине искусном политическом равновесии представление о *наполненном* пространстве обуславливает представление о *пустом* пространстве, и, наоборот, последнее обуславливает первое, так что в одной и той же системе истина гарантируется, во-первых, предпосылаемым реальным, и во-вторых — полнейшей абстракцией от него, [обретенной] в силу только чистых, а priori сформулированных законов человеческой силы воображения. Если считать пространство и время предметами, то это будет заблуждением; если принимать их только за формы созерцания, то и это опять-таки будет заблуждением; если принять их за то и другое вместе, то это окажется противоречием; поэтому нам не остается никакого иного выхода, кроме как счесть их за *ничто*, против чего, однако, торжественно протестует эта же самая кантовская философия.

Фихте, которому казалось непостижимым, каким образом Я заимствует свою реальность и субстанциальность из материи¹⁴, хотел изгнать из кантовской системы и собственного мнения ее создателя все извне данное как материальное условие объективной реальности. Но насколько мало это возможно, проясняет уже первый вопрос, поставленный в самом начале «Критики»: ведь если должен быть *объяснен* синтез а priori, то вместе с тем должен быть *объяснен* также и чистый антитезис. Однако [в «Критике»] не обнаруживается даже сколько-нибудь отдаленного предчувствия этой потребности. Наоборот, Кант говорит о синтезе *однородного* без предшествующего [ему] антитезиса так, как будто возможность первого не подлежит ни малейшему сомнению. Многообразное для синтеза было эмпирически предпослано Кантом (*ward von ihm empirisch vorausgesetzt*); и тем не менее оно должно было остаться даже и тогда, когда мы полностью абстрагировались от всего эмпирического, — вот эта-то обманывающая саму себя предпосылка как раз и обманула создателя системы вместе с его системой, и предпосылка эта проявилась в самых разных обликах во всех отдельных ответвлениях системы.

Рассмотрению этого философского проступка (*Vergehen*) и посвящена нижеследующая статья. Ее цель состоит в том, чтобы доказать, что критицизм не разрешил той задачи, которую он хотел разрешить, а именно — [ответить на вопрос], каким образом возможны априорные суждения; доказать, что эта

11 Kr. d. r. Vernunft. S. 160.

12 Kr. d. r. Vernunft. S. 136.

13 См. место, указанное ранее: Kr. d. r. Vernunft. S. 349.

14 Kr. d. r. Vernunft. S. 277 и далее.

задача вообще не может быть разрешена, поскольку изначальный акт синтеза (ein ursprüngliches Synthesiren) должен был бы оказаться изначальным актом определения (ein ursprüngliches Bestimmen), а изначальный акт определения — созиданием из ничто. Историческое доказательство должно ясным образом показать это из самих кантовских сочинений, и каждое утверждение о его учении должно сопровождаться ссылками на его же собственные слова. Поэтому читатель найдет здесь множество цитат, и их можно было бы привести гораздо больше, если бы уже имеющееся их изобилие не вызывало необходимости экономнее их применять. Если же в том или ином месте [статьи] будет испытываться недостаток в некоторых доказательных ссылках на текст «Критики», то их можно будет найти далее, там, где обсуждаемый предмет рассматривается более обстоятельно; такой прием, несомненно, пойдет на пользу данному произведению — ведь иначе оно должно было бы изнемогнуть под спудом цитат и примечаний и забегать вперед в ущерб постепенному развертыванию изложения.

И в заключение — несколько слов о названии [статьи]. Оно опирается на выдвинутое критицизмом понимание соотношения рассудка и разума. Как показывает критическое учение, оба они находятся в состоянии удивительной войны между собой: разум по праву требует в вещах в себе безусловного, однако он не может добиться [осуществления] этого права, так как рассудок, со своей стороны, с *истинным* и *действительным* правом отказывает в выполнении всего этого требования¹⁵. В силу этого, лучшим образом легализованного, требования претензии разума — при ближайшем рассмотрении — оказываются *диалектическими*; однако эти требования разум выдвигает с *необходимостью*, т. е. он диалектичен по праву, и — по праву — он оказывается неправым (ist mit Recht im Unrecht). Именно это ему и следует *растолковать*^{25*}, ибо разум не может отпустить рассудок: ведь разум по праву соотносится лишь с рассудком, и, несмотря на то что разум мыслит безусловное лишь как противоречивое, он тем не менее есть [то, что он есть], только лишь благодаря эмпирическому применению рассудка¹⁶. Поэтому имеется — согласно кантовскому примиряющему инструменту — следующее сравнение между ними: в ведении разума — запрещать рассудку *отрицать*, а в ведении рассудка — запрещать разуму *утверждать* [безусловное]; разум должен уважать рассудок, который *позитивно* ограничивает его; рассудок же, напротив, получает от разума лишь видимость границы, получает *негативное* ограничение, и использует идеи разума — не оставляя при этом своей рассудочности — для максимального расширения пределов своей области. Разум расположился в верхней части дома, рассудок — в нижней; рассудок — это представитель чувственности, которая и есть носительница настоящего суверенитета, без чьей ратификации ничто не может иметь действительности.

15 Kr. d. r. Vernunft. Vorrede. S. XX.

16 Kr. d. r. Vernunft. S. 383, 671.

*Это знание и есть новая философия, она излечивает разум от его естественной ошибки и научает его быть рассудительным и скромным*¹⁷. Кантовская теория чистого разума желает предостеречь рассудок от разума как обманщика, дабы рассудок тем увереннее противостоял соблазнам разума, чем более наглядно ею показывается его собственная значимость для идей [разума]. И тем ее новая цель достигается, а разум оказывается приведен к рассудку.

Эйтин, 30 июля 1801 г.

Ф. Г. Якоби

* * *

Вы громко заявляете и выразительно учите: Богопознание, мораль и религия, как связь первых двух, суть наивысшие цели разума и человеческого существования. Все, чем философия занимается помимо этого, служит только лишь средством для достижения идеи Бога, идеи свободы и идеи бессмертия души и подтверждения их реальности. Вы утверждаете, что разум утратил бы свои первое и последнее назначение, утратил бы наиболее свойственное ему применение своей силы, и его действенность была бы способна лишь разрушать и изнурять человека в самом себе, если бы разум оказался неспособен породить, оправдать и обосновать эту самую веру в Бога, в свободу и в бессмертие души: именно эта направленность и есть то, что делает разум разумом.

Этому учите Вы и это Вы утверждаете неопровержимо, нарочито повторяя в самых ясных словах¹⁸.

17 Kr. d. r. Vernunft. S. 490 и далее, а также S. 670 и далее.

18 См. все три «Критики» Канта. Вышесказанное в достаточной мере подтверждается уже одной лишь «Критикой чистого разума»: Kr. d. r. Vernunft. S. 394, и в сноске — S. 395, где речь идет об этом же, далее — S. 491, 825, а также во многих других местах этого произведения. К этому я добавлю еще то, что говорится в Предисловии к «Метафизическим началам естествознания»: Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft. Vorrede. S. XXIII, что всеобщая метафизика есть трансцендентальная наука, а трансцендентальная наука есть всеобщая метафизика. Здесь — Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft. Vorrede. S. XXI, XXII — говорится: «В самом деле, если позволительно намечать границы науки, сообразуясь не только с природой объекта и специфическим способом его познания, но и с целью, которую имеют в виду, собираясь использовать эту науку даже в других областях, и если окажется тогда, что метафизика занимала и будет занимать столь многие умы не ради того, чтобы расширять таким образом познания о природе (это гораздо легче и надежнее делать посредством наблюдения, эксперимента и приложения математики к внешним явлениям), а чтобы дойти до познания того, что полностью выходит за пределы опыта, — до познания Бога, свободы и бессмертия, — если все это позволительно, то содействовать достижению этой цели можно, избавив метафизику от отпрыска, хотя и выходящего из того же корня, но мешающего ее правильному росту, и посадив его отдельно, не отрицая, однако, его происхождения от нее и не исключая всю его поросль из системы всеобщей метафизики. Это не причиняет ущерба полноте ее и вместе с тем облегчает равномерное продвижение этой науки к своей цели... Ведь, в самом деле (подробнее здесь это не может быть показано), весьма примечательно, что всеобщая метафизика во всех случаях, когда

А что говорит об этом сама Ваша философия?

Она говорит, что не может — как бы она того не желала — дать вам оправдания в *собственном* смысле этих идеальных предметов¹⁹, а именно: она не может сделать этого на теоретическом — ее собственном и *прямом* — пути познания²⁰, ибо с вашим разумом — и вместе с этим открытием кантовское учение и *становится* впервые философией! — дело обстоит в теоретическом плане таким образом, что он совершенно и полностью не приспособлен и не пригоден для познания; что же касается познания, то разум должен отсылать единственно и исключительно к рассудку²¹, который, со своей стороны, должен отсылать нас к чувственности, а она, вместе с рассудком, должна отсылать нас к силе воображения, которая должна отсылать нас, наконец, к некому = *X* субъекта и некоему = *X* объекта, которые представляют собой последнее в познавательной способности, но которые, однако, ни субъективно, ни объективно еще не могут обосновать саму познавательную способность. И хотя оба эти *XX*, согласно Вашему учению, доказывают свое существование тем, что оба они равным образом *предполагают* друг друга, — одно в достаточной мере и совершенно предполагает другое, но только *таким образом* «в достаточной мере и совершенно», что из этого их взаимного предположения становится ясным только одно: ни одно из них не может похвалиться перед другим преимуществом в том, что *в самом себе* и *рассматриваемое исключительно для себя самого*, оно оказывалось бы менее проблематическим, нежели другое²². Оба

она нуждается в примерах (созерцаниях) для того, чтобы придать значение своим чистым рассудочным понятиям, должна заимствовать эти примеры из всеобщего учения о телах, стало быть относительно форм и принципов внешнего созерцания; если же эти примеры не раскрыты полностью, она бредет ощупью, нетвердо и нерешительно, среди одних только пустых понятий, лишенных смысла»^{26*}.

- 19 См.: Kr. d. r. Vernunft. S. 490–493. Если читатель кантовских сочинений откроет и прочтет это место, то оно напомнит ему многие другие, сходные и еще более подходящие высказывания.
- 20 Об *около*-параллельном пути познания, который должен быть еще одним и, по сути, лучшим путем познания, пойдет речь позднее в соответствующем *месте*. Мы же сначала пустимся вместе с Кантом в *разумный путь рассудочного познания*, на котором о Боге, свободе и бессмертии души не узнается ничего иного, кроме лишь того, что об этих предметах не достигается никакого познания, т. е. что мы подходим к ним *вслепую*, и только *об этом* и узнаем. Затем мы вместе с Кантом развернемся и отправимся с ним еще и по *лишенному рассудка разумному пути познания*, на котором мы достигаем ничего не изображающие познания и действительные и истинные идеи о недействительных и неистинных, лишь *проблематических* предметах, и «тогда все дальнейшие претензии оставляются, и теперь может начаться длительное и спокойное правление разума над рассудком и чувством» (Kr. d. r. Vernunft. S. 493)^{27*}.
- 21 Kr. d. r. Vernunft. S. 382–383, 671, 692.
- 22 Проблематическим называется такой *предмет*, относительно которого остается нерешенным, есть ли он *нечто* или же *ничто* (Kr. d. r. Vernunft. S. 346). — Проблематические суждения — это такие суждения, где утверждение или отрицание принимаются как только возможные (*произвольно*) (Kr. d. r. Vernunft. S. 100). — Это такие суждения, в которых не знают, о чем высказывается суждение — о нечто или же о ничто («Критика

они в равной мере соответствуют друг другу, и в равной мере они таковыми должны оставаться, в противном случае философия вырождается либо в догматический идеализм, либо в догматический материализм²³. Но поскольку оба *X X* вместе составляют только лишь «ничто» соотношения, т. е. взаимное определение без определяющего и определяемого, взаимное *ограничение* без ограничивающего и ограничиваемого, и благодаря им ничего вообще *абсолютно* не *полагается*, а открывается лишь тотальная безосновность²⁴, то оба *X X* единодушно отсылают нас еще далее — к их общему + *X*, который, хотя и является лишь вдвойне проблематическим, тем не менее содержит в себе всякую истинную реальность, сумму единственно *подлинно* Истинного, а потому не должен отсылать нас никуда далее. Если бы в этом последнем *X* на самом деле не было бы *реального* Реального (*das reale Reale*) и *подлинного* Истинного (*wahrhafte Wahre*), то их и вовсе нигде не было бы: т. е. они *суть* в нем, и причем они *суть* в нем столь же необходимо и столь же явно, как и то, что они остаются для познавательной способности во веки веков абсолютно недо-

силы суждения»: Kr. d. Urteilkraft. S. 328)^{28*}. — Проблематическим называется такое *предложение*, которое выражает *лишь* логическую возможность (которая не объективна), т. е. мы вольны признать или же не признавать такое предложение: это только лишь произвольное приятие такого предложения нашим рассудком (Kr. d. r. Vernunft. S. 101). — Проблематическое *понятие* — это такое представление о предмете, о котором мы не можем сказать ни того, что он невозможен, ни того, что он возможен (Kr. d. r. Vernunft. S. 343). — Оно *не* содержит *противоречия*, однако его *реальность* никоим образом не может быть познана, даже если оно как ограничивающее данные понятия связано с другими познаниями (Kr. d. r. Vernunft. S. 310).

Такого рода понятия, будучи подведенными под трансцендентальную возможность вещей, оказываются *фикциями* (*Blendwerke*) (Kr. d. r. Vernunft. S. 302).

- 23 См. кантовское опровержение идеализма в «Критике чистого разума»: Kr. d. r. Vernunft. S. 274 и далее. Оно основано единственно лишь на том, что объект и субъект как вещи в себе одинаково проблематичны, т. е. оно основано на *гиперидеализме*. Следует обратиться сперва к разделу [второму] Трансцендентальной Эстетики (Kr. d. r. Vernunft. S. 55), где говорится о том, что «действительность внешних вещей не подлежит строгому доказательству», и сравнить, далее, [сказанное здесь] с последующим опровержением идеализма в [шестом] разделе [об антиномии чистого разума] — «Трансцендентальный идеализм как ключ [к разрешению космологической диалектики]» (Kr. d. r. Vernunft. S. 518–525); а затем прочитать [третью] основную часть [второй книги Трансцендентальной Логики] «Об основании различия [всех] предметов [вообще] на феномены и ноумены» (Kr. d. r. Vernunft. S. 294 и далее) вместе с началом [приложения] «Об амфиболии рефлексивных понятий» на с. 316 и с примечанием, относящимся к сказанному здесь. На с. 344 говорится следующее: «Рассудок, следовательно, ограничивает чувственность не расширяя [тем самым] своей области, и когда он предостерегает ее [чувственность] от того, чтобы она не вознамеривалась посягать на вещи в себе, а занималась бы исключительно одними лишь явлениями, то *он мыслит* предмет *в-себе* самом, но лишь как трансцендентальный объект, который может мыслиться как причина явления (тем самым не само явление), а не как величина, или же субстанция, или же реальность — [т. е. как то], *о чем, следовательно, совершенно неизвестно, находим ли он в нас или же вне нас, устраним ли он вместе с устранением чувственности или же, если исключить последнюю, он еще оставался бы*»^{29*}.

- 24 См. Примечание к амфиболии рефлексивных понятий «Критики чистого разума»: Kr. d. r. Vernunft. S. 324 и далее.

стижимыми и от нее сокрытыми. Если же познавательная способность пожелает озадачиться на сей счет, то можно ей всего лишь напомнить о том, чтобы она заглянула в самое себя и ответила самой себе на вопрос: каким образом она тщится достичь *реального* Реального и *подлинного* Истинного, или всего лишь сказать, *что* она при этом имеет в виду и *в чем*, собственно, состоит ее намерение?²⁵ Следует только, как Вы говорите, это ей внятно растолковать, как она тотчас раз навсегда откажется от притязаний на *реальное* Реальное и *подлинное* Истинное как на *познаваемое* и благоразумно отступит в себя самое, сделав единственным своим занятием познание познания, [причем] только как познание. Если бы она таким образом вникла в суть своей практики — и только как практики — и смогла бы предоставить себе быть в ней лишь *имманентно-теоретической*, тогда, как Вы ей обещаете, ей еще могло бы вполне удастся то, что она, как только практическая, смогла бы теперь иным способом еще и *эманировать* и посредством *новой практики* совершенно неожиданно и задним числом стать *чисто* теоретической, *vel quasi*^{30*} найти себя пригодной [для этого], а именно — без всякого рассудка и также без всякого теоретического разума, но только лишь посредством чистой воли, стать *познающей*, т. е. стать тем = X, которое *повелевает* *реальной* возможности и *существованию*²⁶.

Что ж, к делу!

На вершине вашей довольствующейся самой собой (*sich bescheidenden*) познавательной способности стоит рассудок, и он сам и есть способность познания в собственном смысле слова, поскольку благодаря ему в неопределенном объективном впервые и выступает определенный объект, а в неопределенном субъективном — вместе с *понятиями* — определенный субъект. И хотя этот самый, стоящий на вершине рассудок, согласно Вашему учению, предполагает хлопотливость (*Geschäftigkeit*) силы воображения вместе с *условиями* ее хлопотливости, — т. е. предполагает силу воображения как полноценную способность созерцаний *a priori*²⁷ и должен взирать на эту силу воображения как на свою *мать*, — то он может рассматриваться еще и таким образом, как если бы сила воображения имела *его* своей предпосылкой и должна была бы взирать на него как на своего *отца*. И в этом [последнем] случае рассудок мыслим тогда посредством мысли о голом деянии связывания и схватывания

25 Kr. d. r. Vernunft. S. 233, 234.

26 Иными словами: после того как разум, став критическим, отважно выколол себе глаза, посредством коих он *лишь тщился* видеть, он — с еще большей отвагой — повелевает самому себе ту явную тьму, что есть в нем, в чисто практическом смысле утешить с помощью слепой, т. е. совершенно лишенной всякого познания, веры (*Erkenntnisleeren Glauben*). См. об этом предварительно в «Критике силы суждения» — в примечательном разделе [§ 91] «*О характере убежденности через практическую веру*» («*Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben*») (Kr. d. Urteilskraft. S. 448 и далее^{31*}).

27 См.: Kr. d. Urteilskraft. Einleitung. S. XLII, затем — Kr. d. Urteilskraft. S. 73^{32*}; Kr. d. r. Vernunft. S. 206, затем — S. 201.

в себе (*Verbindens und Insichfassens*)²⁸: как акт соединения — пока еще ничто с ничто, пока еще в ничто и пока еще *посредством* ничто. — Но рассматриваемый таким образом рассудок оказывается предшествующим не только силе воображения, но и самому себе и своей возможности, и потому он прежде всех прочих вещей должен сперва самого себя сделать возможным²⁹.

Рассудок делает себя возможным посредством изначального, чистого или голого, само-сознания или сознания-в-себе (*bloßes Selbst- oder an sich-Bewußtsein*), которое, помимо того, что оно *обладает качественным* единством, имеет еще и *количественное* единство, да в придачу к последнему и предшествуя ему — многообразию (*Mannichfaltigkeit*), а следовательно — *различность* (*Verschiedenheit*); повсюду — деятельность, *деяние*, а значит — *цель и задержка деятельности* (*Hemmung*) (*interstitutiones*): т. е. последовательное *противо-полагание* и *со-полагание*, [которые совершаются] в *абсолютной пустоте*: это бесконечное начало [процесса] и его конец (*ein unendliches Anfangen und Enden*), где ничто не начинается и не заканчивается, — чистое само-сознание, которое само себя и снова само себя, т. е. само себя и *чистый* рассудок — в самом себе, вместе с собою и посредством себя (*in, mit und durch sich selbst*), непостижимым образом *порождает* и вместе с тем *предполагает*³⁰.

Однако в этой своей изначальности, независимости и одинокой деятельности (*Alleintätigkeit*) рассудок (как Вы признаете) совершенно пуст, и, несмотря на само-сознание и сознание-в-себе (*des Selbst- und an sich-Bewußtseins*), он ничего не знает о себе и своих делах чистой хлопотливости (*Geschäftigkeit*), а еще меньше — о «самом» и «в себе» (*von einem Selbst und an sich*).

Вместе с тем лишь в *этом* состоянии он и есть собственно *сам* рассудок (*der Verstand selbst*) — чистый рассудок, только рассудок, рассудок в себе: *изначальный* рассудок; и он в качестве такового чисто порождает элементарную логику — абсолютно всеобщую, *совершенно* чистую³¹.

28 Kr. d. r. Vernunft. S. 135.

29 Kr. d. r. Vernunft. S. 150, раздел «О применении категорий к чувственно воспринимаемым предметам вообще». Ср. с § 17: Kr. d. r. Vernunft. S. 136–139.

30 См. «Критику чистого разума», Часть вторая, Трансцендентальная Логика, раздел «Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий»: Kr. d. r. Vernunft. S. 129 и далее.

31 «Рассудок обособляет себя не только от всего эмпирического, но даже и от всякой чувственности. То есть он есть для себя самого пребывающее, самодостаточное и не увеличиваемое никакими ивзне привходящими добавками единство» — Kr. d. r. Vernunft. S. 89^{33*}; о чистой Логике см.: Kr. d. r. Vernunft. S. 77–79. — Метафизика этой Логики, выступающая независимо и самостоятельно абсолютно всеобщим и чистым образом из независимого и самостоятельного рассудка, не очень-то обстоятельно разобрана в «Критике чистого разума»; однако эта метафизика подобно прочим метафизикам возникает из основного свойства души, а именно из продуктивной и репродуктивной силы воображения, из которой, как мы увидим в дальнейшем, возникает в конце концов вообще все. Одна лишь сила воображения является изначальной способностью как абсолютного антитезиса, так и синтеза, и потому она является создательницей как *количественного* единства, которое является инструментом синтеза, так и повторения этого единства, порождающего множество. Она, следовательно, производит также и *тотальность* (*Allheit*), и причем впервые

Лишь в общности с чувственностью он обретает достоверность себя самого и узнает о себе как о *способности* и ее необходимой *потребности*. Путем непрестанно продолжающегося *вбирания в себя* (*Einbegreifen*) формирует он ее многообразное в одно *существо* (*Wesen*) и вместе с ними [многообразным и одним сразу] приходит к *вещи* (*Sache*).

Сила воображения приступает к делу. Она начинает его как *слепое побуждение*³², как первоначальная деятельность из ничто и к ничто, и сама собою становится рассудком, обретая в нем (безразлично, каким путем: сие ведомо одному Богу!) свое начало и конец, и таким образом она *осаждаем* (*absetzt*), а посредством *кристаллизации* — *кристаллизует*, в душе понятия вообще о предметах вообще, т. е. она — *возможно!* — *даем им возникнуть*. То, что лежит в основании этой возможности априорного *определения* предметов (т. е. определенные пространства и времена, Kr. d. r. Vernunft. S. 202, 203, 204), — есть нечто самое чудесное и самое непостижимое из всех непостижимых тайн и чудес, хотя и имеет звучное название: *трансцендентальная сила суждения и схематизм чистого рассудка*³³. Коль сила воображения связывает снова эти возникшие у нее понятия именно *как понятия*, то о *таком* связывании тотчас говорят, что оно совершается в *рассудке*. Самосознание отныне в полной мере присутствует здесь, рассудок расширяется, знание растет, причем новые различия непрестанно возникают и снова исчезают, полагаются и вновь снимаются.

Силу воображения — эту *alma mater* — можно образно представить в виде ткачихи: изначальное чистое сознание оказалось бы тогда основой или

производит ее, ибо количественное единство с необходимостью есть уже *тотальность*. Таким образом, трансцендентальной силе воображения не хватает лишь *качественного* единства, а вот сам рассудок без нее был бы только лишь этим качественным единством без *спонтанейности* — т. е. он еще не был бы рассудком. Сила воображения, стало быть, делает впервые *возможным* сам рассудок, из которого может выступить чистая Логика, так же как сила воображения должна впервые сделать возможным пространство, из которого может выступить чистая математика. Как в истинном свете обстоит дело с этими возможностями, мы скоро увидим в одном из ближайших рассмотрений. Здесь же я лишь замечу, что кантовский «чистый рассудок» — вместе с его чистой спонтанейностью и их общими продуктами — показался мне поразительно сходным с той живой, самостоятельно формирующей [несущей] ее сосуды, жидкостью, о которой говорил известный англичанин Джон Хантер. Исследовав насиженное курицей яйцо, он доказал, что кровь формируется *прежде* кровеносных сосудов, что кровеносные сосуды появляются впервые после свертывания крови и т. д. Ему было не вполне понятно, что умирает скорее — кровь без тела или же тело без крови. — Части тела, каждое из которых обладает определенной порцией *Materia vitae diffusa*³⁴, получая новые впечатления, имеют воспоминания о прежних; они лишь не имеют сверх этого *spontaneous memory*³⁵ подобно *мозгу*, ибо мозг есть некое для себя пребывающее *целое* (*Materia vitae coacervata*³⁶), *акты которого в самих себе совершенны*. См.: Goett.[ingische Gelehrte] Anz.[eigen] 1795. St. 190. NB: Джон Хантер сделал набросок артерий (синтезирующие артерии) матки (Uterus) беременной вплоть до их соединения с плацентой (*ibid.*)³⁷.

32 Kr. d. r. Vernunft. S. 103.

33 См.: Kr. d. r. Vernunft. S. 171–187.

продольными нитями, а чувственные восприятия — утком^{38*}. Своими ногами эта работница приводила бы в действие нити основы (т. е. «интеллектуальный, абсолютно нефигурный синтез»), а руками она продевала бы через нити основы уток (т. е. «фигурный продуктивный синтез») ³⁴.

Поскольку же рассудок обладает *реальностью*, функцией и собственным значением только лишь как способность индивидуации чувственного³⁵, и поскольку он не может ни пребывать исключительно для себя самого, ни мыслиться в качестве лишь для себя самого пребывающего, то ясно, что свой интерес он должен находить единственно лишь в существовании и аутентичном бытии (*im Bestehen und Beschaffensein*) чувственного существа, средством индивидуации которого он как раз и является.

И точно таким же образом обстоит дело с разумом, который суть не что иное, как расширение самого рассудка на голом и чистом поле силы воображения³⁶.

34 См.: Kr. d. r. Vernunft. S. 150–152.

35 Чувственность — это только лишь *определяемое*; рассудок же посредством трансцендентального синтеза и силы воображения есть *определяющее* (Kr. d. r. Vernunft. S. 150–152). — Нечто только лишь *определяемое*, т. е. *неопределенное*, есть противоположность индивидуального. То, что определяет неопределенное, то индивидуирует; и эта способность индивидуирования называется у Канта схематизмом рассудка (Kr. d. r. Vernunft. S. 176 и далее). Схема образует переход от чистых рассудочных понятий к явлениям, и она есть чисто произведенный (*rein hervorgebrachtes*) рассудком образ, однако, поскольку последний должен быть не эмпирическим, а *всеобщим небразным* (!) образом, то [схема] не имеет права носить это имя [образа]. Рассудок же способен произвести такую индивидуированную схему лишь совместно с чувственностью. Отделенный от чувственности, он делает нечто противоположное: он обобщает, разъединчивает (*enteinzelt*), идентифицирует. То есть человек благодаря соединению в нем рассудка и чувственности находится в противоречии с самим собой: чувственность понуждает его к максимуму содержания, определенного, рассудок же требует максимума охвата, всеобщности, а разум, находящийся в сходном противоречии с собой, заинтересован и в том, и в другом (Kr. d. r. Vernunft. S. 682). Разум даже идеализирует это противоречие и дает выступить из него морали и религии. Согласно кантовскому учению о религии разум постулирует наличное бытие бесконечного существа; но то, что имеет *наличное бытие*, должно быть *чувственным и конечным*; это-то изначальное ограничение и определение [бесконечного существа] осуществляется благодаря схематизму рассудка, т. е. рассудок и есть как раз то, что антропоморфизует («Религия в пределах только разума»: *Rel. inn. der Gr. d. bl. Vern. S. 82^{39*}*), воплощает; но поскольку это воплощение противоречит постулату о бесконечном существе, то возможность и наличное бытие последнего остаются проблематическими (Kr. d. r. Vernunft. S. 309 и 343).

36 «Разум соотносится лишь с применением рассудка (Kr. d. r. Vernunft. S. 383), он никогда не соотносится напрямую с предметом, но исключительно лишь с рассудком и посредством него — с собственным *эмпирическим* применением последнего (Kr. d. r. Vernunft. S. 671). Рассудок для разума представляет собою точно такой же предмет, как чувственность для рассудка (Kr. d. r. Vernunft. S. 692). То есть идея разума — это аналог схемы чувственности (Kr. d. r. Vernunft. S. 693). *Схема же сама по себе всегда есть лишь продукт силы воображения* (Kr. d. r. Vernunft. S. 179). Трансцендентальные определения времени — это схема рассудочных понятий (Kr. d. r. Vernunft. S. 378)»^{40*}. Схема разумных понятий есть «сплошная абсолютная тотальность», [она есть] *снятие* всех определений времени и пространства, она есть конец конечности, «она ищет безусловного» (Kr. d. r. Vernunft. S. 445) (!!!)^{41*}.

Сила воображения, как мы уже знаем, есть чистое и пустое витийство в ту и в другую сторону (*ein reines leeres Dichten hin und her*)^{42*} без «здесь» и «там», без понимания и намерения (*ohne Einsicht und Absicht*): она есть *витийство в себе, чистая* актуозность (*Actuosität*) в *чистом* сознании.

Соединившись с чистой чувственностью как способностью ее созерцаний *a priori*³⁷, сила воображения путем фиксации и запуска (*durch Absetzen und Ansetzen*)^{44*}, запуска и фиксации (две *взаимно предполагающие друг друга*, неразрешимые операции в последовательно осуществляемом деянии) производит рассудок, а вместе с рассудком — чувственную сущность, которая *есть лишь само продолженное деяние его порождения*.

Так, следовательно, непрестанно и *стано-вится* (*ent-steht*) — без того чтобы когда-либо стать (*ohne je zu be-stehen*) — индивидуум, и его *стояние-в-бытии* (*sein Be-stehen*)^{45*} — там где оно мыслится — есть обман.

Но поскольку индивидуум может *вообразить* [себе себя] и возникнуть только в силу такого обмана — т. е. в силу воображения себе [акта] воображения себя самому себе ([акта] *в-Себе-постижения* (*in Sich Begreifens*)), — то он оказывается принужден вообразить себе [свое] *стояние-в-бытии* перед [собственным] *стано-влением*, т. е. дать сему свершиться. Вот так и производится и вводится идея о *Безусловном*, об *Абсолютном*: совершенно и насквозь пустое представление; и тем не менее оно — *принцип* разума, матка всех понятий.

Что идея Безусловного насквозь и полностью пуста и что она есть не более чем подпорка силы воображения, становится ясно сразу же, если попытаться на самом деле *исходить* из нее, вместо того чтобы ее *только лишь предполагать*. Вот тогда-то наместник и явится во всей своей наготе. Достаточно лишь мысленно отбросить все [его] условия, и все что останется — *ничто*, очевидный *плод воображения* (*Erdichtung*)³⁸. Но поскольку этот плод воображения, как это мы видели, отнюдь не произволен, не приблизителен и не случаен, но неизбежен и *необходим*, то мы — в этом отношении по праву — приписываем ему *основательность, допустимость и субъективную реальность*. Мы даже — по праву! — возвышаем способность порождения этой корневой идеи всех идей над даром рассудочным, поскольку мы тем самым полагаем себя выведенными за пределы рассудка и [стоящими] над ним, и называем эту способность — разумом.

Делая это, *не зная, что́ и в каком смысле мы делаем*, мы впадаем в величайшую из всех опасностей: в опасность выйти посредством разума за пределы рассудка. Тогда душа превращается в пустошь, кишашую голыми выдумками. Но если мы, наоборот, делаем это, *вполне зная, что́ мы делаем*, и если мы обращаемся к разуму лишь в угоду рассудку, — коего разум должен только лишь окаймлять и придавать ему определенную устойчивость, — то тогда нам

37 Kr. d. Urteilkraft. Einleitung. S. XLII; Kr. d. Urteilkraft. S. 73^{43*}; Kr. d. r. Vernunft. S. 201, 202, 206, 152, 179.

38 См.: Kr. d. r. Vernunft. S. 355 — до конца [параграфа]^{46*}.

нечего опасаться, что мы будем обмануты представлениями разума и станем приписывать им объективную истинность, каковая присуща исключительно лишь тому, что позволяет изобразить себя в чувственной форме, что в сфере возможного опыта позволяет [себе] сделаться общедоступным для чувственного созерцания.

Бог, свобода и бессмертие — это не понятия рассудка, это не предметы возможного созерцания *посредством чувств*, но только лишь понятия разума: *идеи*. — Это очевидно и доказано! Итак!..

Я прошу всякого честного человека ответить мне по совести: после того, как он *вследствие этой его* [Канта] *философии* отчетливо понял, что относительно тех понятий разума, тех идей — а именно: Бога, свободы и бессмертия, — как объективных реальностей он *околпачивает себя сам* показанным [выше] способом или же он *лишь позволяет себя* околпачить разуму, единственно и исключительно в угоду *рассудку*, с тем чтобы понятия последнего, порождающие лишь дистрибутивное единство, оказались способными производить единство *коллективное*³⁹, сможет ли он когда-либо в силу какой угодно причины вернуться к этим, раз навсегда признанным *объективно* бесосновными, раз навсегда признанным *объективно* совершенно пустыми, представлениям, вернуться к ним как к *объективно истинным* и *реальным* представлениям, в которые он смог бы вложить свое искреннее, сердечное доверие? — Я говорю: это невозможно! Он ведь слишком хорошо осведомлен об их происхождении, об их свойствах и их внутреннем существе, и не может забыть ни на одно мгновение, что идеи эти — всего лишь «эвристические фикции», *foci imaginarii*^{40 47*}, вынужденные и ничего не включающие [в себя] *обрамления* рассудочных понятий (одновременно пограничные и расширяющие понятия и *vice versa*^{48*}), столь обманчивые горизонты, которые в итоге сводятся под всеобщим горизонтом того же рода, но в себе и для себя они суть нечто столь мало в самом себе основанное (*subsistierende Dinge*), что они как таковые даже не могут быть причислены к возможно *мыслимым*.

«Не к *мыслимым?*» — слышится мне ваше восклицание, торжествующе обвиняющее меня в клевете: ведь в вашем же первоисточнике написано черным по белому, что хотя относительно идей нельзя решить, являются ли они представлениями о возможных предметах, но также нельзя и утверждать, что они суть представления о предметах *невозможных*; ну а то, что *не есть* лишь нечто *только невозможное*, то есть возможно *мыслимое*, хотя и не как *возможное*.

Превосходно! Но ведь в этом же первоисточнике говорится также и следующее: «Там, где не силе воображения должно грезить, а где под строгим прищотом разума *должно сочинительствовать* (*dichten*), там всегда должно

39 Kr. d. r. Vernunft. S. 671.

40 Kr. d. r. Vernunft. S. 672.

быть прежде нечто совершенно достоверное и не измышленное, не только лишь мнимое, и вот оно-то и есть сама *возможность* предмета!»⁴¹.

То есть вы отличаете одно от другого: различаете и признаете, следуя последнему высказыванию, — признаете вашей книгой, — что эти идеи, рассматриваемые с этой стороны, предлагают способности познания лишь «*пустые измышления ума* вместо понятий о предметах».

«Как сказано (говорится в этой книге на следующей странице), понятия разума суть только лишь *идеи*, и они, разумеется, не имеют никакого предмета в каком-либо опыте; но поэтому они все же не обозначают также и сочиненные (*gedichtete*) и (NB!) *вместе с тем принятые за возможные*⁴² *предметы*. Они только лишь проблематически мыслятся, *для того* чтобы в отношении к ним (как эвристическим фикциям) основать регулятивные принципы систематического использования рассудка в сфере опыта. Если исходить из этого, то они суть то, *что есть только в уме* (*bloße Gedankendinge*), чью возможность нельзя показать, и потому они также не могут быть положены в основание объяснения посредством гипотезы действительных явлений»⁴³.

Определеннее и отчетливее выразиться нельзя. Из двадцати подобных, столь же ясных и еще более сильных по форме выражения мест я выберу и приведу лишь следующие:

«*Разум* никогда не соотносится напрямую с предметом, но *исключительно* с рассудком и посредством него — с его собственным *эмпирическим* использованием, т. е. не *создает* понятий (объектов), а всего лишь *упорядочивает* их и дает им то единство, которое они могут иметь в их максимальном распространении, т. е. в отношении *тотальности* рядов, на которую рассудок вовсе не смотрит, но [обращает внимание] лишь на ту связь, в силу которой возникают все ряды условий. *То есть разум имеет предметом собственно лишь рассудок и его целесообразную позицию* (*Anstellung*), и как рассудок посредством понятия объединяет многообразное в объекте, так разум, в свою очередь, объединяет многообразное понятий посредством идей, когда последний [сам разум^{51*}] полагает целью действий рассудка — занятого обычно лишь *дистрибутивным* единством — некое *коллективное* единство»⁴⁴.

Невозможно превратно понять вас и в вашем учении выпасть из общей взаимосвязи, если только одно это верно ухватить взором и затем никогда более не терять из виду: что для человека нигде *нет* и не *может* быть ничего *подлинно* объективного, что человек начисто отрезан от всего истинного, пребывающего в себе самом (*in sich Subsistirenden*), отрезан его чувственностью — *свойственной ему, случайной* и *насквозь субъективной* (= чувственной) чувственностью, кроме которой ему не дано ничего, а с нею ему дана лишь сама

41 Kr. d. r. Vernunft. S. 798 и 642, 671^{49*}.

42 См.: Kr. d. r. Vernunft. S. 271, здесь о том, как связано понятие возможности с представлением.

43 Kr. d. r. Vernunft. S. 799^{50*}.

44 Kr. d. r. Vernunft. S. 392, 671^{52*} и Kr. d. Urteilstkraft. S. 449–450^{53*}.

эта чувственность, а именно: пассивная, но все же *необходимо созерцающая* и — неведомо как — изменяющаяся *часть души*, данная единственно и исключительно лишь ради *изменения души (Gemütsveränderung)*. Человек представляет себе таким образом все что угодно; вот только все, что он себе таким образом представляет, видит он *слепо (blindlings)*.

Другая часть души — и это нужно столь же глубоко запечатлеть, — вся так называемая *верхняя* часть, состоящая из рассудка, силы суждения и разума, изначально произведенная гермафродитом — силой воображения, а затем сама себя учредившая, неведомо как привешенная к чувственности *способность познания*, — не дает человеку ничего познать: столь же мало она дает познать *внутри* души первопричину и необходимые основания ее учреждения и ее устройства, как и *вне* души познать что-либо *действительно* вне ее находящееся⁴⁵. Эта часть души *познает* только *понятиями* то, что другая *не видит*; первая со *зрячими* глазами слепа, как вторая со *слепыми* глазами зряча. Также и познание этой части души — и вся деятельность матушки силы воображения с ее без воли мужа произведенными чадами — не имеет никакого иного намерения, кроме лишь порождения *единства*: а именно *единства сознания* = X, посредством довольно удивительным образом рассеянного многообразного = X созерцания: сперва [единства] *эмпирического* [сознания] над различными восприятия, а затем — [единства] *чистого* [сознания] над *не-различными всякого возможного* восприятия. Однако это последнее чистое единство должно быть *вместе с тем* еще более чистым нежели чистое, быть *наипервейшим*, непорожденным, изначальным, самостоятельным, независимым от всякой чувственности *качественным* единством — интеллектуальным нечто, [которое есть] лишь ради постижения постижения прежде всякого постигаемого⁴⁶. Собственно вот так, как я здесь рассказываю, и возникает то, что

45 Kr. d. r. Vernunft. S. 107, 145, 146, 283, 308, 309, 641 и 642.

46 Вот по этой лестнице кантовская система и поднимается от низшего к высшему, покуда в конце концов не достигнет синтетического единства апперцепции, каковое [единство] держит двойную цель логики и трансцендентальной философии, не будучи само звеном этой цепи. Исполненные недоверия к этому трансцендентальному субъект-объективному единству, мы спрашиваем: есть ли оно представление или же оно не представление, имеет ли оно содержание и объект или же оно не имеет ни того, ни другого, является ли оно понятием, идеей, или же оно есть вовсе некое чувство? Ответ таков: «В трансцендентальном единстве апперцепции я сознаю себя *не* как я себе являюсь и не каков я есмь в самом себе, но только лишь что *я есмь*. Это *представление* есть *мышление*, не *созерцание*» (Kr. d. r. Vernunft. S. 157)^{54*}. То есть это представление «*Я есмь*» есть *только* мышление, без всякого созерцания. Я не хочу спрашивать, как соотносится это с основным тезисом о том, что «*всякое* мышление, прямое [непосредственное] (geradezu, directe) или же окольное [опосредствованное] (im Umschweife, indirecte), через определенные признаки должно соотноситься в конце концов с *созерцаниями*, тем самым — с *чувственностью*, поскольку иным образом нам никакой предмет не может быть дан» (Kr. d. r. Vernunft. S. 33)^{55*}, но спрощу только: как же добираемся до чистого синтеза мы, удалившись от всякого созерцания, коль скоро всякий синтез возможен только лишь через созерцание, возможен только над *основой* синтеза (nur über einem Grunde der Syntesis möglich sei)? (Кант

называется понятиями. Однако все без исключения понятия (и чтобы заострить внимание, мало будет повторить это сколь угодно много раз) — как понятия разума, так и понятия рассудка — соотносятся с единственно созерцающей и потому единственно и дающей *объекты чувственностью*. От нее, исключительно от нее одной, от нее единственной получают эти понятия вместе и *содержание, и назначение, и объективную реальность, и смысл*⁴⁷.

То есть: *содержание, назначение, объективную реальность и смысл!* И каким же возможным образом? Коль скоро все привязано к ничто, соединено *посредством* ничто, обращено *на* ничто, все есть одна и та же пустая оболочка и оболочка оболочки пустого пространства *различности вне* нас и такого же *тождества в* нас, а это последнее оснащено единственно лишь *motu peristaltico*^{58*}, трансцендентальным движением, по форме напоминающим движение червя (*transzendental wurförmigen Bewegung*), каковое — неведомо как — есть в нем. — *Чувственность, имея рассудок позади* себя, не имеет *перед* собой — будучи рассмотренной при свете — ничего, кроме *себя самой*. В двояком ведьмином дыму, называемом пространством и временем, выскакивают вещи — *явления!* — в которых ничто не является: и в этом-то и заключается *всё* откровение, которое выпадает на нашу долю; единственно так и *воспринимает* наша никогда ничего не воспринявшая восприимчивость; так *видит* то *видящее*, которое — как *a posteriori*, так и *a priori* — видит лишь свое *видение*.

Как чувственность, имеющая позади себя рассудок, ничего не имеет *перед* собой, так *рассудок, имеющий перед* собой чувственность, каковой он и принадлежит, ничего не имеет *позади* себя, и он не имеет ничего также и в себе,

«Прологомены»: Prolegomena. S. 26–30^{56*}; Kr. d. r. Vernunft. S. 499) Напрасно призывать в помощницы нелепицу [некоего] многообразного чувственного созерцания, предшествующего всякому чувственному созерцанию, — лишь только *мыслимое* (!) чувственное созерцание (Kr. d. r. Vernunft. S. 140).

Мы, пожалуй, презреем эту ничем не помогающую помощницу и остановимся у отчетливого указания: «единство апперцепции может быть дано лишь в отличном от него созерцании и может быть мыслимо только через связь в сознании» (Kr. d. r. Vernunft. S. 135)^{57*}, что, таким образом, чистая связь дается в нечистой, нечистая — в чистой, и всякая связь вообще дается в [некоей] связи. Наше противоречие обосновывается тем самым проще и понятнее. «Я» в трансцендентальной апперцепции — это не абстракция, но представления о «Я» мы достигаем только через абстракцию. Это то единство, в котором выполняются все связывания, но только не само деяние связывания. Поэтому, если мы абстрагируемся от всякого эмпирического синтеза, то в итоге останется отнюдь не чистый синтез как деяние, как утверждает кантовская система, но лишь то единство, *в котором* синтезируют: не *ставшее* через синтез единство (*nicht eine durch Syntesis gewordene*), а единство, *существующее для* синтеза (*für die Syntesis bestehende Einheit*). Всякое связывание (*Verknüpfung*) предполагает связуемое, всякое деяние соединения (*Verbindens*), т. е. объединения (*des Vereinigens*), *предполагает разъединенное* (*Veruneinigtes*). Поэтому кантовское *предзадание* (*das Kantsche Vorgeben*) чистого основоположения синтеза без всего эмпирического столь же странно, как и удержание в остатке вещи в себе после абстрагирования от всякого действительного восприятия (Kr. d. r. Vernunft. S. 339).

47 Kr. d. r. Vernunft. S. 148 ... 298, 299, 308, 343, 345, и особенно то, что касается понятий разума: S. 382, 383.

за исключением лишь того *motum peristalticum*, того трансцендентального движения, по форме напоминающего движение червя, которым он изначально и непрестанно приходит *к самому себе*, вползает вместе с тем в чувственность и, связывая свои *движения* (столь многие *единства*), рождает число и меру. Вот так и связано целое или, скорее, так парит без какой-либо опоры *всё* в человеческой способности познания лишь между проблематическим = X объекта и столь же проблематическим = X субъекта, каковые оба *произошли* неведомо *откуда*, каковые *неведомо куда* направляются, каковые неведомо как взаимно полагают друг друга посредством *взаимоположения*, каковые, наконец, взаимно *подтверждают* друг друга, делают [себя] друг в отношении друга *истинными* неведомо чем, посредством чего и для чего: довольно и того, что они ткут и парят эти свои тканье и парение, и что сие *не имеет конца* — и есть *конец* и есть *суть*.

Вот уж восемнадцать лет, как я стремился понять — и с каждым годом мне становилось лишь еще непонятнее, — как вы оказались способны представить себе или каким-либо образом помыслить сие *чистое событие* помыслить: многообразное, к которому лишь *привходит* единство, и единство, к которому лишь *привходит* многообразное? Если же вы к этому были неспособны, но оба — многообразное и единство — вы взаимно предполагаете, их взаимно обуславливаете таким образом, что они могут мыслиться лишь как одно в другом и одновременно мыслиться как *forma substantialis*^{59*} всего мышления и бытия, то что же тогда выйдет из всего вашего априорного ткачества?

Мое задание вам заключается не в том, чтобы *распутать* узел, а в том, чтобы *завязать* его прямо перед глазами, а именно — завязать первый синтетический узел в каком-нибудь *чистом*, будь то чистое *сознания*, *пространства* или же *времени*.

Пусть пространство — *одно*, время — *одно*, сознание — *одно*: точно так, как вы того требуете. Поведайте же, как у вас одно из этих трех «одних» в самом себе *чисто* омногообразивается (*vermannichfaltiget*), т. е. как вы достигаете *чистого* единства и *чистого* множества, условий *чистого* синтеза? Ведь ни одно из этих трех «одних» не есть только в себе и для себя самого единство, но каждое из них есть лишь, так сказать, *одно и не другое* (*Eines und kein Anderes*), одно-сложность (*eine Ein-Fach-Heit*), одно-и-то-же-ство (*eine Einer-Lei-Heit*), один-одна-одно-и-то-же-ство (*eine Der-Die-Das-Selbig-Keit*) без различных общностей *мужского, женского и среднего рода* (*ohne Derheit, Dieheit, Dasheit*)^{60*}, ибо последние дремлют еще вместе с «он», «она», «оно» в бесконечном = 0 *неопределенного*, из коего все и каждое *определенное* сперва еще должны выступить! Что же вносит, спрашиваю я вас *всерьез*, в эти три бесконечности — в две [бесконечности] рецептивности и одну [бесконечность] спонтанейности — *конечность*, что оплодотворяет априорные пространство и время числом и мерой и превращает их в *чистое многообразное*,

что приводит чистую спонтанность к колебанию (*Oscillation*), априорное сознание — к сознанию? Как его [априорного сознания] чистая гласная приходит к согласной, или, скорее, как *осаждаем* (*setzt sich ... ab*) себя его *беззвучное* непрерывное *дуновение*, прерывая самое себя, чтобы получить, по крайней мере, некую *разновидность* гласной, *акцент*? Вот это вы должны мне явить, если желаете показать возможность чистого синтеза — с *чистой* совершенно внутренней дискриминацией или без оной, — или же вся ваша система не обладает даже прочностью мыльного пузыря.

Она и в самом деле не обладает ни этой, ни какой другой прочностью, и выстроена вся совершенно и полностью лишь этим и лишь посредством этого *двоякого* обмана, положенного во взаимодействии многообразного и единства, каковые здесь — где каждое для себя и независимо от другого как изначальное и первое — должны иметь место, но не могут быть ни найдены, ни встречены, ни каким-либо образом даже лишь *фантазируемы*, не говоря уж о том, чтобы они могли бы быть *мыслимы*. Их наличное бытие — это искусственная подтасовка (*Vorspiegelung*), возникающая от обманчивой тени, отбрасываемой двойным стеклом. Полностью осуществленная, законченная игра с этими теневыми сущностями изображает в новом облике старый регресс: от мира — к несущему его слону, и от слона — к несущей его черепахе, с тем лишь отличием, что вы используете одной фигурой больше и дважды используете черепаху. А именно, разум, как я уже заметил в начале, покоится у вас на рассудке, рассудок — на силе воображения, сила воображения — на чувственности, чувственность же — снова на силе воображения *как на способности априорных созерцаний*, наконец, эта сила воображения — *на чем же* покоится она? — очевидно: на ничто (*auf Nichts*)! Она [сила воображения] есть подлинная черепаха, абсолютное основание, сущностное во всех существах. Из себя чисто априорно она производит саму себя, и как сама возможность всего возможного (*производящее производства*, выражающее себя в явлении как *вмешательство* (*ein Eingreifen*), *аппрегенирование* (*Apprehendieren*)) она производит не только лишь то, что возможно, но также и то, что — *может быть!* — не возможно. Довольно: *перед* нею ничего не может быть, а вот то, что *после* нее, — есть только *посредством* нее, *в* ней и *из* нее.

Но ведь было бы невозможно, чтобы посредством этой силы воображения *ничто* производилось бы так, что в производстве момент возникновения оказывался бы также и моментом прехождения: ведь такое созидание ничего не производило бы. То есть должно быть [что-то] получено (*erhalten*), т. е. *удержано* (*behalten*), и непрерывно произведенное должно быть столь же непрерывно и репродуцировано, а производящее (*das Producirende*) должно, производя, вместе с тем [что-то] *оставлять* (*hinterlassen*). — Это ясно как солнце: в качестве производящей, трансцендентальная сила воображения вообще не может начать [производить] и оставаться на ходу (*im Gange bleiben*), — она ведь и вовсе нигде не могла бы иметь ни хода (*weder Gang*), ни продвижения вперед (*noch Fortgang*), — если бы она при этом своем запуске (*bei diesem*

Ansetzen) не имела бы в уме также и фиксации (das Absetzen), хотя бы в качестве чисто априорной памяти. В фиксации не больше трудности, чем в запуске, и находящийся трудность в одном сталкивается лишь с одной и той же трудностью [что и в другом]. Но вот тому, кто не находит в этом трудности, такому [приходится] так же, как владеющему всей наукой: он все обрел; ибо этому одному узлу следует вся сеть, каковую теперь способен сплести и ребенок: сеть в которую уловлен весь универсум, притягиваемый к панцирю нашей черепахи небольшим усилием снизу вверх и сверху вниз. Он все обрел — тот, кто здесь не стоит озадаченно и не пожимает плечами, — он все обрел вместе с этим понятным ему взаимно обуславливающим производством и репродукцией *производства трансцендентальной силы воображения*. Одно рождает ему объективное, другое — *субъективное*: прообраз и отображение, предметы и *представления* о предметах. И как они рождаются ему, так имеет он и *познание*, и в силу присущих ему реал-идеальных и идеал-реальных синтеза и анализа (репродуцирующе-производящей силы воображения) он способен также это познание расширить до бесконечности и объяснить его. — Но познание-то возникло для него *необходимо*, потому что произведенное в воспроизведенном (поскольку последнее есть лишь совершаемое сознанием восполнение и повторение (ein Nach- und Wieder-holen), оно есть восполнение и повторение первого, есть непрерывно осуществляемая оглядка на первое) он должен с необходимостью *опознавать* (*wiedererkennen*), но равным образом и столь же необходимо *отличать* одно от другого как прообраз и отображение. И как только это случается, трансцендентальная сила воображения мгновенно и без дальнейших оговорок конституирует себя как *рассудок*.

Она конституирует себя как рассудок, причем как рассудок, [который есть] одновременно и *вместе* с силой воображения, и *без* нее, для того чтобы — *по благорасположению* — мочь синтезировать как *чисто интеллектуально*, так и *фигурно*⁴⁸. В этом нельзя найти ни малейшей трудности, если внимательно присмотреться к тому, как слепорожденная сила воображения с необходимостью превращает себя саму в зрячую, т. е. (ибо превращением в собственном смысле слова это не является) как слепота в ней органически производит видение, как она оказывается маткой этого видения таким образом, что здесь видение без изначальной слепоты, в которой оно возникает и каковая его запускает, и от которой оно могло бы получить органический импульс, что такое *не* эпигенетически порожденное, *не* укорененное в изначальной слепоте и с ней априорно *не* связанное, *не* сращенное, и в вечном единении с этой слепотой *не упорствующее видение* оказалось бы просто нелепым. Если же обратить на это внимание и всерьез пронаблюдать весь этот процесс, то тогда отчетливейшим образом можно опознать все, как оно есть: [опознать] это порождение видения из слепоты, света из матери ночи, порождение самого рассудка согласно изначальному, необходимому и абсолютному закону видения до видения,

48 Kr. d. r. Vernunft. S. 150–152.

и согласно столь же изначальному и необходимому, но все же — *зависимому* — закону видения *после* видения. Познание, которое — как было мимоходом сказано — даже идеалиста должно низвергнуть наземь!⁴⁹ И далее станет также понятно, как голый *формальный* рассудок, т. е. способность познавать единственно лишь *образ* вещи (*alleinige Gestalt der Sache*) *без самой вещи* (*ohne die Sache*), и именно *перед* нею, — как такой *только формальный рассудок* не только может наличествовать как самостоятельное и *самодостаточное существо* в душе, но также и *должен* наличествовать в ней совершенно до всего прочего, чтобы впервые обосновать *реальный* рассудок как *не-самостоятельное, не-самодостаточное, но как двояко зависимое существо*⁵⁰. Он [формальный рассудок] прекрасно понимает — потому что он *должен* понимать, — что всякому порождаемому должно предшествовать само порождение, т. е. *голое деяние* порождения. Именно этот *только формальный* рассудок и есть это голое действие, порождающее деяние порождения: он образует (*er gestaltet*) без созидания образного строя (*ohne Gestaltung*) лишь сам акт порождения образа (*das Gestalten*). Реальный, трансцендентальный, или формально-материальный, рассудок образует вместе с образным строем (*mit Gestaltung*) и ради этого образного строя (*der Gestaltung wegen*). Первый создает суждение посредством чисто продуктивной, т. е. чисто *синтетической, силы представления*; второй — постижение, посредством *репродуктивной, т. е. чисто аналитической, силы познания*. Один есть чистое мышление до всякого постижения, мышление без мышления чего-либо, кроме только лишь мышления, мышление еще без мыслей; второй — мышление *с постижением*, мышление уже *с мыслями, нечто мыслящее мышление*.

Вы видите, что эту изложенную вами суть я, в общем-то, довольно хорошо схватил, за исключением того узла, на который я лишь указал как на первый и коему следует вся ткань. Также и *вы* всего лишь указываете на этот узел, но при этом делаете вид, будто вы завязываете его перед нашими глазами и научаете нас делать это: вот что я называю обманом.

Я не обвиняю вас, будто вы обманываете, зная; нет, напротив, я твердо убежден, что вы честно убедили себя в том, что этот первый узел завязывается сам собою сразу же, как только сойдутся вместе и объединятся в одном и том же существе чистая чувственность и чистый рассудок: первая как определяемое, второй как определяющее; ведь нет ничего на свете более легкого — думаете вы и в самом деле, — чем понять это, [понять,] что это — первое, что должен бы понять любой разумный человек.

И это так бы и было, если бы изолированный чистый человеческий рассудок, как изначально определяющий, был бы мыслим, или же если бы ваши чистые созерцания на самом деле являлись бы выражением априорного

49 Kr. d. r. Vernunft. S. 274 и далее.

50 Kr. d. r. Vernunft. S. 89 и 153.

многообразного. Вот только одно предположение столь же беспочвенно, как и другое. А свой самообман вы обеспечиваете себе следующим образом.

Вы исходите из трех качественных бесконечных единств и нумерических тождеств, по крайней мере, два из которых — как *непосредственные созерцания* — должны быть единичными сущностями⁵¹. Они называются: *пространство, время, изначальное совершенно чистое сознание*. Эти три единства суть ваши тезисы, принципы. В третьем тезисе, в трансцендентальной апперцепции, синтез уже должен содержаться, но — без антитезиса! Напротив, в первых двух антитезис должен обраться без синтеза. И вот, если эти три тезиса мыслятся в единстве, то тем самым имеется все нужное, что требуется для образования понятия. **В** заимствует у **А** и **Б** многое и многообразное для — с-вязывания; также и **А** и **Б** заимствуют у **В** единство для — раз-вязывания! — а именно: их многого и многообразного так, что последние в дальнейшем могут вести себя и выдавать себя за *агрегаты*, без того чтобы от этого проигрывала их непрерывность (их качественная простота и единство), делающая каждое из них в отдельности столь же разложимым, сколь и неразложимым — такими тетическими чистыми девственницами от непорочного зачатия.

Только если эту суть дела прояснить подобным образом в самом начале, можно обрести — и тоже в самом начале — то самое, столь неизбежное познание: каков образ, почему и как это должно быть истинным, что чистый рассудок судит, а следовательно — что он а priori способен также судить *до всякого постижения*, и что он может сие невзирая на *столь же достоверную истину* и без ущерба ей, что он *не судит* и *не способен судить* — даже и априорно — иначе, кроме как *понятиями*, и что в *каждом* суждении необходимо должно уже *содержаться* понятие. Это противоречие исчезает, если знать, что синтез (*акт суждения (das Urteilen)*) должен мыслиться *сначала, до* привхождения антитезиса, и только потом — также и *после* привхождения антитезиса: *первый* синтез — это *непосредственный* акт суждения, *второй* — лишь *опосредствованный*. *Непосредственный* акт суждения есть первоначальное порождающее самое себя деяние синтеза, *и только*; *опосредствованное* суждение есть то — *уже более не одинокое (nicht mehr alleinige)* — своими порождениями далее порождающее (*fortzeugende*) деяние синтеза. *Непосредственный* акт суждения свершается необходимо *без понятий*, поскольку последние еще только должны быть *синтетически порождены*: такое суждение есть полагание без *положений*. А *опосредствованный* акт суждения необходимо свершается *понятиями*, поскольку ведь они единственно и только и были порождены, *дабы* ими и высказывать суждение: это суждение есть полагание в *положениях*, исходя из *положений* и *положениями*. Но эти понятия были порождены — *дабы* ими высказывать суждение — единственно и только лишь потому,

51 Kr. d. r. Vernunft. S. 136, сноска, и 160.

что рассудок со всеми его синтезами, в конце концов, не может быть ни чем более, чем *способностью понятий*: что он не имеет и не знает никакого иного применения своим понятиям, кроме как то, что он ими судит. Вообще: он ведь действует, лишь когда использует себя, и использует себя лишь для того, чтобы действовать, ибо за пределы себя самого он столь же мало хочет выйти, сколь мало он *способен* выходить за пределы себя самого.

Поэтому все, как видно, покоится на *изначальном акте суждения*, на том чистом синтезе, который — *как синтез в себе* — вами был открыт прежде всего прочего. Вы называете этот синтез в себе: *только интеллектуальный синтез*; и мы узнаем, когда вы его под этим именем рассматриваете, *что* он как таковой должен быть совершенно независимым от силы воображения и от всякого созерцания, быть совершенно лишь для себя самого. Важное открытие! Ибо теперь становится ясно, что этот *чистый*, независимый от антитезиса и тезиса *синтез*, — *этот синтез в себе* — есть не что иное, как *сорипла в себе*: независимое от субъекта и предиката связующее без связуемого — «*есть*», «*есть*», «*есть*» — без начала и конца, и без «*что*», «*кто*» или «*какие*». Это уходящее в бесконечное повторение повторения и есть единственное занятие, функция и продукция всепречистого синтеза: он *сам* и есть голое, чистое *повторение как таковое*. Акт этого повторения и есть ведь также чистый акт *самосознания*, а этот чистый акт самосознания есть чистый и одинокий акт этого самого повторения *как голое повторение*.

И вот тут-то *во второй* раз появляется — о чудесный! — тот самый узел, о котором я вам уже говорил.

Сперва его сделала слепорожденная, еще не проясненная сила воображения, когда она своими абсолютно немислимыми запуском к фиксации и фиксацией к новому запуску вступила на путь самопрояснения. Теперь же, в конце пути, она их репродуцирует в проясненном образе, совершенно сбрасывает с себя темный покров и отчуждается от самой себя как от силы воображения, дабы явить себя как *только интеллектуальный синтез*, как *сам чистый рассудок*, как *чистую интеллигенцию*⁵².

52 Учение о кантовских функциях единства и единств синтеза, над которым в нашем отечестве столь многие ломали себе голову, можно без малейшего труда разъяснить даже посредственному уму следующим образом.

О своих пяти чувствах знает каждый. Я спрошу любого, кому известно, что значит обоняние: смог бы он чувствовать запах чего-то особенного — запах розы или же гвоздики, — если бы ему не была присуща способность обоняния вообще? Не думает же он, право, что обоняние возникает у него благодаря розе или гвоздике! Нет, обоняние есть в нем до всякого применения последнего, и все различные отдельные запахи коренятся в том абсолютно присущем ему обонянию а priori. *Предмет* этого обоняния — бесконечное обоняемого, которое не составлено из единичных запахов, но в котором все запахи полагают себя в единстве и различии друг с другом: это абсолютное обоняемое. Если перед этой способностью обоняния я устранию все особенные запахи, то в итоге останется то, что все эти запахи имеют общего, — субъект обоняемого, еще неопределенное обоняемое как таковое, бесконечное, вечное. И это неустранимое не есть восприятие, и еще менее оно есть понятие, оно, таким образом, есть созерцание а priori. Так что любой нос имеет

Что ж, говорите сами, чтобы мы основательно и решительно развязались с этим делом, — а то я, поди, искажаю ваше учение в силу превратного понимания его или же злонамеренно, — что же вы, в конце концов, понимаете под *синтезом* как в самом общем, так и в каждом отдельно взятом его значении? Говорите же отчетливо и определенно, и разъясните развернуто.

Вы готовы к этому и непринужденно отвечаете: «Синтез в самом общем значении [этого слова] есть действие, которым приводятся друг к другу *различные* представления и их *многообразие* постигается в познании»⁵³.

Прекрасно! То есть синтез есть действие, состоящее из двух совершенно разных действий — из действия «*собирания*» и из действия «*объединения*»: оно жнет и также вяжет в пучки, а уж молотить и веять зерно — этим делом пускай займутся другие действия. — Что ж, далее! Что же такое *чистый* синтез?

«Чистый синтез отличается от синтеза вообще лишь тем, что то многообразное, которое он *собирает* и *объединяет*» (*о-хватывает* (*ergreift*) и *по-стигает* (*begreift*)), «дано не эмпирически, а — как и многообразное в пространстве и во времени — а priori»⁵⁴.

То есть пространство и время, рассматриваемые исключительно сами по себе, уже заключают [в себе] многообразное, а следовательно — различное, которое синтез лишь собирает и объединяет? — Вот этого я не понимаю, абсолютно не понимаю! — Ну да ладно, далее!

Той способности, которая действует подчас чистым, подчас не чистым образом, но в обоих случаях она одна и та же, — даете ли вы ей как причине еще и другие характерные различные наименования, или же нет?

«Синтез *вообще* есть только действие (*bloÙe Wirkung*)...»

— Эта *способность* есть *действие*?

«...*только* действие силы воображения, *слепой*, но незаменимой функции души, без которой мы повсюду не имели бы никакого познания, но которую мы редко даже осознаем. Приводить один лишь этот синтез к *понятию* — только в этом и состоит свойственная *рассудку* функция, и посредством ее он впервые и обеспечивает нам познание в *собственном значении*. Чистый синтез, представленный *всеобщим* образом, дает теперь это чистое понятие рассудка. Но мы понимаем под *этим* синтезом тот, который зиждется на основании априорного синтетического единства: так, наш счет (преимущественно это заметно на больших числах) есть синтез согласно понятиям, поскольку он осуществляется на основе общего им единства (например — десятичная

созерцание а priori, созерцание, в котором ему упорядочивается многообразное запахов. И вместе с тем ему присуще единство — *качественное* единство, — без коего хотя и существовало бы созерцание *для* него [носа], но не было бы никакого созерцания *о* нем. Нос и есть само качественное единство, нумерическое повторяемое единство одного и того же [акта] обоняния.

53 Kr. d. r. Vernunft. S. 103^{61*}.

54 Kr. d. r. Vernunft. S. 104^{62*}.

система, декадика). Под этим понятием, таким образом, единство синтеза многообразного будет *необходимым*»⁵⁵.

О, да! Именно это я и хотел услышать. — Хорошо ли вы понимаете себя самого, этого я не знаю; но вот что я с полнейшей достоверностью знаю: что для того, чтобы состоялся ваш синтез, вам понадобятся два противоположных друг другу единства, использованию коих вы и в самом деле учите: одного неопределенного *материального* и одного определяемого *инструментального*, одного *пассивного* единства — в котором — и одного активного единства — *которым и согласно которому* — вы связываете. Посредством действия существенно *определяющего, активного* единства, [направленного] на только лишь *определяемое, пассивное* единство, и возникает у вас то многообразное, которое в этом только лишь *пассивном единстве* — *рассматриваемом исключительно для себя самого* — не могло быть чем-то уже данным.

Так покажите же и объясните нам, как вы а priori приходите к тому инструментальному или категорическому единству, с которым вы вламываетесь (einbrächet) в пассивное единство, дабы превратить последнее в многообразное и однородное или, скорее, чтобы над его неизменным основанием дать возникнуть однородному многообразному. Я совершу с собой все, что вы пожелаете, если только вы оправдаетесь за эту штуковину — за это единство, если вы окажетесь в состоянии оправдать его, если вы будете в состоянии в каком-нибудь чистом *хоть на йоту сдвинуться с места*. Но сделать это вы все же *должны* быть в состоянии: ведь если ваши чистые созерцания и понятия и не могут предшествовать по времени созерцаниям и понятиям эмпирическим и иметь независимого значения от опыта, то они все же могли бы — как обособленные от всего эмпирического — быть *представляемы* и *мыслимы* лишь сами по себе, как если бы они *также и по времени* предшествовали созерцаниям и понятиям эмпирическим. Если бы это было не так, то об этих чистых *представлениях* нельзя было бы сказать, что они впервые делают *возможными* представления эмпирические, что последние *обусловлены* первыми. Ведь вы же ясно учите: развитие опыта, в котором находимы эти представления и понятия, только *иллюстрирует* их, но из него они не могут быть *дедуцированы*, «поскольку рассудок, посредством этих понятий, сам является творцом того опыта, в коем встречаются его предметы»⁵⁶.

Я двигаюсь дальше. Ни одно из ваших примитивных единств, которые я ранее назвал *тезисами*, не является ни тем единством, которое вам нужно и которое вы вводите как инструмент синтеза, ни тем, из чего нечто подобное может быть получено. Эти примитивные и фундаментальные единства суть только *качественные* единства, *бесконечные*, и как таковые они существенно столь же *неопределимы*, сколь и *не-определяющие*, они столь же неспособны сделаться конечными (verendlich zu werden), как и сделать конечным что-то

55 Kr. d. r. Vernunft. S. 103–104^{63*}.

56 Kr. d. r. Vernunft. S. 126, 127, 185, 206, 317, 320, 323, 324, 793^{64*}.

иное, они столь же не порождаемые, сколь и не порождающие. Качество, делающее их единствами, во всех трех одно и то же, и называется оно — *непрерывность*. Бесполезно поэтому пытаетесь вы ввести различие между ними, когда вы исключительно третьему из них даете название «*синтетического*» — как если бы ему в особенности была присуща еще одна его собственная удивительная способность *делить* и снова *складывать*, способность, которую оно пользовалось бы сперва для себя, а затем и для обоих других единств, и все они вместе, и каждое из них порознь, и с помощью друг друга *разламывали* бы вообще все бесконечное на некоторым образом однородные *куски познания* (zu gleichartigen *Erkenntnißstücken*), каковые затем снова были бы размолоты, просеяны, смешаны, размешаны, засыпаны в мешки и упакованы ради всевозможных хлебов и печений для усердных душ. — Я утверждаю: одно из трех ваших единств столь же мало способно на нечто подобное, как и *другие*; одно столь же мало способно — как и другие — превратить самое себя или одного из своих товарищей в бесконечный *знаменатель*, *предшествующий* всякому числителю, или же произвести такой надламывающий и разбивающий качественное единство числитель, который в себе самом или в одном из двух других единств производил бы надлом (Anbrechen), разлом (Fortbrechen) и счет (Zählen). Следовательно, либо *все трое* — одно так же, как и другие — должны иметь право называться синтетическим единством, либо *ни одно* из них. Они имеют право так называться постольку, поскольку они в силу континуальности или *постоянства* являются *основаниями единства для синтеза*. Но этот синтез осуществляется вовсе не *через* них, но свершается, или, скорее, он лишь *получается* (*ergibt sich*), лишь *происходит* (*erfolget*) в них как в необходимых и единственных *основаниях* единства; они суть единства *синтеза*, не *синтезирующие* единства. Если бы синтез осуществлялся *через* них, то они должны были бы — поскольку синтез с необходимостью предполагает антитезис — иметь в себе также и основание *этого последнего* и изначально производить противоположное (т. е. *многообразное*, будь оно каким ему угодно *однородным*), они должны были бы перед *собранием* и объединением производить *рассеяние*: перед *конъюнкцией* порождать *дизъюнкцию*. Нос opus hic labor!^{65*} — Ну и где же и как мы сможем найти незаменимый антитезис а priori случайному и лишь отчасти *мыслимому* началу? Пустое пространство мышления и ощущения, которое я имею *во мне* как чистое сознание, столь же просто и бесконечно, как и его *брат-близнец*, — пустое пространство предмета *передо* мною и *вне* меня, и как *сестра-близнец* в их *средине* — пустые милые долговременность и скука (die leere liebe lange Zeit und Weile). Очевидно, что это невозможно: будто одно из них прикасается к другому и вместе с ним порождает их общее потомство. И хотя я знаю о том замысле, ради которого эта пара братьев должны сожительствовать с сестрами, — ради общей *сукцессии*, но все же сей замысел не может удалиться по причинам, которые я скоро приведу. — Но если все же нечто подобное и должно произойти, — я имею в виду вот что: если уж обязательно должно быть и быть априорно

возможным, что в наши три равно *чистые*, равно *простые* и равно *бесконечные едино-сущия* (*Einheits-Wesen*) проникла конечность, и причем (NB!) как иная *столь же чистая сущность*, с тем чтобы перед нами возникло чистое многообразное, чего мы столь совершенно и полностью лишены, но в чем мы ведь *прежде всего* так нуждаемся, — то в дело тогда должно было бы вмешаться посредником нечто совершенно неожиданное.

И в самом деле — это неожиданное и вмешивается сюда посредником. Смотри-ка! Вот является чудесным образом *шестствующая* сущность, *называемая трансцендентальной силой воображения*, и направляется в самую гущу чистых представлений, дабы их *пробежать* (*durchlaufen*). Она вступает одновременно в основание единства *вне нас* — в *пространство*, и в основание единства *внутри нас* — в *чистое сознание*, и поскольку она вошла в них шагая, то на своих двух ногах — одновременно продуктивных и репродуктивных, одновременно антитетических и синтетических — она принесла с собою не только *для всего повсюду начало и конец*, но также и постоянное продвижение вперед (!), *сукцессивное время*, которое — как *общее* обоим противоположным основаниям единства — внешнему и внутреннему, но ни в коем случае ни одному, ни другому не *свойственное*, *средство* изначального антитезиса и изначального синтеза — сводит их воедино и в человеческой душе учитывает и открывает триединство, во имя коего заклиняются *основоположения* (Grundsätze).

Я надеюсь, что вы меня не упрекнете в том, что о трансцендентальной силе воображения я говорю не так, как говорите вы: что она вступает в пространство и *время*, — но: что она вступает в пространство и в изначальное *сознание*. Ибо, выразив так вашу мысль, я предполагаю, что под словом «время» вы не можете разуместь уже *сукцессивное* время: ведь последнее впервые *возникает*, впервые *порождается* *благодаря шествованию силы воображения*, она приносит его *вместе с собой*, но ни в коем случае не может его найти *уже наличным*. Поэтому под словом «время» вы можете понимать здесь лишь *время до всякого времени*, и, быть может, под этим временем до всякого времени, в свою очередь, вы можете понимать ни что иное, как еще непрерывное и *единственно* лишь через вступление [в него] трансцендентальной силы воображения *прерываемое* (*allein unterbrechbare*) — *само чистое сознание*. Что то время, которое вы называете «*само время*» (*die Zeit selbst*), — я имею в виду *чистое, не сукцессивное*, всякому опыту предшествующее время, то время, которое есть *единство всех времен* и их субстрат, — что это время, которое не изображает еще никакой иной *modum*, кроме *упорствования* (*modum der Beharrlichkeit*)⁵⁷, что оно само *не есть протекающее*, но внутренне *застывшее* (*stillstehende*) *время* — как оно самим учителем оною однажды и было названо (Kr. d. r. Vernunft. Vorrede. S. XLI, в конце сноски), — *в котором* все протекает: чем же еще оно должно быть в душе, если не охватывающим все

57 Kr. d. r. Vernunft. S. 226.

чистым сознанием, чем-то столь же *не доступным созерцанию*, сколь и *мышлению*? — Это, мне кажется, должно быть опознано и признано каждым порядочным вашим сторонником.

Но это все совершенно безразлично относительно того, что я утверждаю вопреки вам: все равно, согласитесь ли вы с этим или же станете отрицать. Ибо если то время, которое согласно вашим выкладкам не есть перемена, не есть изменение, и в которое — рассматриваемое исключительно для себя — также никогда не может вступить ни перемена, ни изменение, при этом поскольку оно непременно *должно быть* априорным многообразным и непременно *не составлять неразличимое тождество* с чистым сознанием, то нам не остается ничего иного, кроме как выдать его за то бесконечное спокойное море неподвижной вечности, априорный образ коего нам надлежит иметь в самих себе.

Так скажите же, как же получается, что в этом неподвижном бесконечном море образуются и поднимаются волны времени? Как вообще в нем возможно образование волн? — Об этом я не хочу спрашивать, я только лишь замечаю, что эти волны, как нечто противоположное неподвижной природе моря, немислимы как нечто данное вместе с ним. Так что вы должны бы пояснить нам: если они противоречат природе этого тихого бесконечного океана, то, что же, возникают эти волны сами собой и сами собой плещутся? Какой образ они в нем могут иметь? Откуда *ветер* и откуда *сопротивление* — ведь оба необходимы, если сей океан должен рябиться волнами (*kräuseln*)?

Ваш ответ на это хорошо известен: спонтанность силы воображения, — говорите вы с достоинством, — посредством сукцессивного синтеза вносит времена во время точно так же, как она вносит пространства в пространство: в первом она возбуждает и образует волны, во втором — созидает образы.

Но, может быть, вы мне все-таки поясните: ведь у вас здесь речь идет все же не о так или эдак движущихся *волнах*, а о некоем непрерывном вечном течении, непостижимым образом [текущем] с востока на запад; время, [определенное] таким образом, есть вместе и пребывающее и идущее, стоящее и текущее, — нечто *протекающее*, но которое, собственно, и не *про-текает* (*ver-fließe*).

Это представление, даже *будь оно возможно и мыслимо*, все равно мало может [нам] помочь, и мы всякий раз остаемся с той же самой трудностью. Даже если мы к тому же попробуем — дабы ничто не оставалось неиспробованным — дать втечь в это бесконечное пустое время бесконечному пустому пространству, то и тогда нам вовсе не явились бы еще ни *времена во времени*, ни *определения времени*, ни *многообразное* времени, одним словом: ничего из всего того, что мы якобы, как вы уверяете, имеем *a priori вместе со* временем и *посредством* времени.

Поскольку же моя трудность, касающаяся ваших трех текущих оснований единств — или ваших трех различных непрерывностей, есть одна и та же трудность, а именно: *прерывание их a priori*, их переход к многообразному через

определяющее оконечивание (*bestimmende Verendlichung*), их превращение из существенно простого в существенно со-ставное (*Zusammen-gesetztes*): чистого пространства в чистые пространства, чистого времени в чистые времена и чистого сознания в чистые *пред-рассудки* и *пост-рассудки* (*Vor- und Nach-Urteile*) или в *понятия*, и все это — чисто а priori, то я хочу здесь тотчас же вступить в пространство и предоставить ему выступить наружу благодаря самому времени: я думаю, что таким образом мне лучше всего удастся сделать мою мысль общепонятной и совершенно отчетливой.

То первое, а именно — время, поскольку оно помимо того, что оно есть для себя самого, также является еще и всеобщим связующим средством и может рассматриваться подобно оси, соединяющей два противоположных полюса человеческого познания, вокруг которой и вместе с которой вращается и оборачивается Зодиак Схемы (*Zodiakus der Schemata*), а вслед за ним — также и многие другие круги априорных армиллярных сфер^{58 66*}, или отчетливее: поскольку со временем дело обстоит таким образом, что оно в человеческой душе и есть собственно то *некое общее* (*Gemeinsache*), единственно лишь посредством которого *изначально раздвоенные способности познания* и могут быть впервые собраны воедино и образованы в некое общее существо, то крайне тяжело рассматривать время вне этих отношений, где оно есть всё во всём, и рассматривать его только лишь и исключительно для себя — как созерцание того же рода, что и созерцание пространства.

В случае же с пространством все это отпадает. Оно — лишь для себя и ни во что чужое не вмешивается, оно неподвижно и оно не движущее: одна единственная бесконечная сущность представления [пространства] и само — *представление*; но в качестве только лишь чистого созерцания пространство еще не есть представление некоего *предмета*, а также — рассматриваемое только лишь для себя — оно ни коим образом не может рассматриваться в качестве *источника* представлений.

Им оно — взятое только лишь для себя — никаким способом и никаким образом не может быть, поскольку чистая сила воображения только должна еще к нему снизойти из чистого сознания, *пройти* его (*ihn durchschreiten*), затем посредством внутреннего чувства (*innere Sinn*), т. е. на том побеге времени, который сила воображения приносит из пространства и прививает теперь внутреннему чувству, она снова поднимается вверх к чистому сознанию словно по лестнице Иакова, и она уже должна оказаться снова на самом верху, прежде чем пространство, как пространство оснащенное образами, т. е. взаимно ограничивающими друг друга многообразными пространствами, может быть идеально изображено без собственной его воли и знания [об этом].

Что пространство — рассматриваемое в себе — столь совершенно и полностью *бесплодно*, и в способностях познания оно значимо только лишь как пассивное основание единства для экстенсивных величин, и, напротив, другое

58 Kr. d. r. Vernunft. S. 176 и далее: Аналитика основоположений.

чистое созерцание — *время* — *столь плодоносно*, имеет *столь великое* значение и *столь всеобщее* использование, что время может быть изображаемо и утверждаемо не только лишь как один из трех источников чистых представлений, но также и как чистый образ *всех предметов вообще*⁵⁹: это различие коренится единственно и только лишь в том, что время — без ущерба своей бесконечности — как форма внутреннего чувства (*Form des inneren Sinnes*) с необходимостью должно иметь два конца — но без конца! — один из которых простирается сквозь *внешнее чувство (äußeren Sinn)*, а второй — сквозь *чистое сознание*, удерживаясь в обоих равным образом. Таким образом связывается неоднородное и становится возможной та лестница, по которой категории могут *одновременно* и подниматься наверх, и спускаться вниз^{67*}, или — еще нагляднее и лучше: так с помощью времени наводится тот незаменимый мост, на который только и может осесть *рассудок* и на котором он может разместить башню Объединения интеллектуального и материального, идеального и реального, башню, которая возвышается до облаков но не возносится *над ними*, чего рассудок делать не должен. — Таким образом, время — поскольку оно хоть и *бесконечно*, все же есть лишь *форма* нашего внутреннего чувства и ничего более — необходимо должно быть повсюду *двуконечным (zweiendig)* и быть где-то *посередине*. Вообще признаком внутреннего чувства (*Sinnes*) как раз и является именно эта двуконечность и *посередине-стояние (in-der-Mitte-Stehen)* между объектом и субъектом. Понятие внутреннего чувства (*Sinnes*), от которого желали бы обособить это двуконечное с его посередине-стоянием, перестало бы быть понятием [внутреннего чувства] и превратилось бы в чистую бессмыслицу (*baarer Ungedanke*). И вот, время как форма внутреннего чувства есть вместе с тем форма чувственности вообще, по крайней мере, в человеке; а следовательно, время есть основание возможности и основание а priori всего *двуконечно-в-середину-вступающего (Zweiendig-in-die-Mitte-Tretenden)* *вообще*, так что без времени также не могло бы быть ни начала, ни посредствующего (*Mittel*), ни конца^{68*}. Так что ему мы обязаны всем тем, что может достичь нас лишь благодаря началу, посредствующему и концу, только ему одному — *после* продуктивной силы воображения! — Ибо *последняя* должна, конечно же, сперва синтетически *породить* время, поскольку начало, посредствующее и конец должны быть даны через него, причем породить его в пространстве, но, разумеется, совершенно не *им* и не *посредством* его; ибо она — дабы эффективно (*effectiv*) отложить яйцо *чистого* определения времени — должна снова полностью покинуть пространство, *от него полностью абстрагироваться* и рефлексировать только лишь к чистому сознанию. Затем, после того как она отложила сие яйцо, она выкладывает его *в чистое сознание*, не возвращаясь в пространство и не думая более о нем. Только если она должна обозначить (*bedeuten soll*), сколь малó или же сколь великó какое-либо из ее яиц по сравнению с другими, она окажется принуждена

59 Kr. d. r. Vernunft. S. 182.

снова оглянуться на пространство и *выразиться* в нем (an ihm) по сему поводу. Таким способом проясняется (!), как и в каком облике время — *за вычетом* пространства и только лишь в обществе продуктивной силы воображения и трансцендентальной апперцепции — есть источник представлений. Оно и есть собственно единственный источник всех представлений о начале, посредствующем и конце. Но, естественно, оно может повсюду создать этих трех лишь *триединым* образом: и каждое триединое настолько большим и настолько малым, как это нужно. Поскольку же все представления о *предметах* — дабы *быть* лишь представлениями о предметах — необходимо должны иметь начало посредствующее и конец, и даже — в качестве *чистых* представлений о предметах — они в себе ничего сверх этого и не могут иметь, кроме только этого триединства, то время с тем *большим* на то правом будет называться *чистым образом всех предметов вообще*.

Так вот, как вы все знаете, — и я только что еще раз напомнил об этом, — поскольку начало, посредствующее и конец (каждый раз с необходимостью как триединое существо) даны в нем и посредством него [т. е. времени], то время, говорю я, есть тем самым определяющее и определенное (bestimmend und bestimmt): благодаря ему *впервые порождается* продуктивная сила воображения; последняя же должна сперва переместиться в пространство, и *в нем* (*не им, а самой собой*, и ни в коем случае *не ему!*) породить достаточное движение. То есть мы должны, дабы добраться до самой сути дела, сопроводить продуктивную силу воображения в пространство, или, скорее, до этого переместить самих себя в абсолютное, чисто имматериальное, существенно *единое-и-одинокое* (Einig-und-Alleinigen) пространство и здесь-то и поджидать продуктивную силу воображения.

Дабы переместить себя в это абсолютное, существенно *единое-и-одинокое* пространство, я должен, следуя вашему четкому предписанию, старательно отмыслить (wegdenken) все телесное — будь то мыслимое или же чувственно воспринятое — из предносящейся мне бесконечно многообразной природы. Я должен продолжать отмысливание до тех пор, покуда я вместе с последним отмысливаемым и *чисто* отмысленным начисто не избавлюсь и от самого мышления, в той мере покуда оно еще остается мышлением, мыслящим *нечто* (sofern es ein Etwas denken ist). Тогда останется в итоге — *дво-якое*: тут — вместо телесной природы голое пространство: *чистое созерцание*, там — вместо мышления, мыслящего *нечто* (anstatt des Etwas denkenden Denkens) останется мышление, мыслящее *ничто* (ein nichts denkendes Denken): *чистая спонтанейность*.

То есть я, чтобы получить представление пространства как некое совершенно *чистое* и *единственное* и *на самом деле* переместить себя в него, должен столь долго стремиться *чисто* забыть все, что я когда-либо видел, слышал, трогал и касался, не исключая при этом — что важно! — и самого меня. *Начисто, начисто, начисто* должен забыть я в этом случае всякое *движение*, а себе оставить именно *это* забвение: а ведь тяжелее всего сделать это

забвение единственным, до чего мне есть дело. Я должен вообще всё, как только я его отмыслил, обратить также в нечто целиком и полностью *устраненное*, ничегошеньки не оставив себе, кроме только *насильно* зафиксированного созерцания бесконечного *неизменного пространства*. Поэтому и меня самого я не имею права *снова в это пространство вмысливать* в качестве чего-то от него отличного и вместе с тем с ним связанного; я не имею права им себя *только окружить и им только проникнуться*, но должен полностью *перейти в него*, стать с ним одним, *превратить себя в него*; я не должен оставить от себя ничего кроме самого этого моего созерцания, дабы рассматривать его как подлинно *самостоятельное, независимое, едино-и-одинокое* представление⁶⁰.

Но как? Как же выходит, что, когда я сие добросовестнейшим образом осуществляю и исполняю, со мной происходит прямая противоположность тому, что должно было бы произойти согласно вашим уверениям? Вместо того чтобы быть многим и многообразным — и лишь без единства, — я нахожу, что я — *пространство*, или совершенно чистое *пространство-созерцание (Raumanschauung)*, что я — *лишь абсолютное единое, без всякого многообразия и множества*; да что там: я и сам есмь — сама их невозможность, я есмь само это устранение и *уничтожение* всего многообразного и многого. После того как я *честно* отмыслил то, что мне следовало отмыслить, дабы стать этим *подлинно независимым, самостоятельным, единым-и-одиноким созерцанием-пространством*, и [когда] я теперь на самом деле пребываю лишь с самим собою, то из моего чистого, абсолютно простого, неизменного существа я также не могу даже малейшее из прошлого моего существа восстановить или же *внедриться в себя в качестве призрака (in mich hinein gespenstern)*, например, с помощью фантазии, создающей бестелесные призраки телесного. Так открывается мне через мое Откровение себя — непреложно — всё *вне-и-наряду-с-другим бытие* и всё лишь на этом *вне-и-наряду-с-другим бытии* покоящееся *многообразное и множественное* как — *чистое невозможное*. Из моего (априорного, безусловного пространства) бытия и из бытия, *предшествовавшего ему*, озаряется его (вне-и-наряду-с-другим сущего) *необходимое, абсолютное небытие*: из моей сущностной истины — его сущностная неистинность. Разве не должно оно [сие пространство], для того чтобы быть, — быть *во мне и благодаря мне, а без меня* — [быть] чисто невозможным? Но ведь теперь его *предполагаемое* существо оказалось столь противоположно моему истинному существу, что мы с ним не только не можем устоять даже наряду друг с другом, — не говоря уже о том, чтобы устоять друг в друге и взаимно изображать друг друга, — моя абсолютная *не-делимость*, которую весьма неудачно называли *делимостью до бесконечности*, *мгновенно* доказывает (ибо отнюдь не одним единственным способом делает очевидной) абсолютную невозможность всякого вне- и наряду-с-другим-бытия *во мне*, превращая его наличное бытие во мне в безвкусную ложь.

60 Kr. d. r. Vernunft. S. 46, и далее: вся Трансцендентальная эстетика.

И как же теперь — если на самом деле все обстоит таким образом — смогла бы чистая спонтанность пустой и чистой силы воображения здесь что-либо изменить и сделать невозможное возможным? — никоим образом она этого не сможет, покада я как чистое созерцание пространства не буду отпущен описанным выше *совершенным забвением*. Как же она собирается проникнуть в мою *самородную* единицу (*Gediegenes Eins*) и как даст возникнуть в моем бесконечном существе хотя бы даже только дистинктной, различающейся от других, точке? Во мне самом — без *меры и измеримостей* — я есмь бесконечное бестелесное тело. И поскольку я бестелесен, поскольку я существенно *нематериален*, то я есмь *единственно* самородное, я есмь *сама эта самородность* (*die Gediegenheit selbst*), и нет *ничего* самородного, кроме меня. Я делим до бесконечности: это означает — как об этом было замечено выше — я абсолютно *не-делим*, а это означает, что я столь же мало могу быть *рас-пространен* (*ausgedehnt*), как и *стянут в одну точку* (*zusammengezogen*), столь же мало *ограничен*, как и *рас-ширен* (*erweitert*); иными словами: я есмь бесконечно самородная, неизменная, абсолютно *исключающая всякую конечность* единица (*alle Endlichkeit schlechterdings ausschließendes Eins*). Так что во веки вечные чистая и пустая сила воображения не сможет породить даже одну единственную точку, если *она* останется *один на один* со мною.

И даже если бы она ее создала, как бы она сдвинула ее с места, чтобы начертать ею *линию*, а этой линией — *время*?

Я хочу забыть, что движение есть представление эмпирическое, а в регионе Чистого оно есть непорождаемое представление, и позволить вам более одного невозможного; более одного: дабы избавить себя от хлопот призвать вас к отдельному ответу за ваше трансцендентально-философское, задним числом измышленное, *ничего не движущее движение*, каковое как голое деяние *субъекта* без определения объекта также должно бы смочь априорно породить *определенное пространство*⁶¹. Вы должны — непостижимым в мысли образом — смочь обособить или выделить (*ab- oder einsondern*) в моем абсолютно самородном, абсолютно неделимом существе одну точку, для этого вы должны определить — непостижимым образом — в моем бесконечном существе место; эту точку (хотя и не *физическую*) вы должны иметь возможность сдвинуть с места, придать ей направление и вести ею линию; вот только до этого вы должны задать *длину* этой линии, и вы должны *заранее* определить также ее *конец*, и сказать: каким образом она сможет достичь первого целого — сколь вам будет угодно большого или же малого, — как ей достичь *повторяемого единства*, действуя как *множитель* или *делитель*? Скажите только это! Вы сорвете весь куш, если вы сможете [выполнить] только это «*должное*», вы сорвете весь куш, если окажетесь в состоянии указать возможность какого угодно одного *исзначального определения* в каком угодно из трех регионов Чистого.

61 Kr. d. r. Vernunft. S. 154, 155.

Но как же вы надеетесь смочь это? Ведь это столь же невозможно, как и то, как если бы quantum continuum^{69*} прерывался бы другим quantum continuum и становился бы благодаря этому *квантитативным*, как если бы в самом себе он разделился, утратил непрерывность и предстал бы неким *агрегатом*. И не должно ли, коль скоро такое простое и совершенно бесконечное существо должно *разделиться*, стать *не-чистым*, стать из единого *многим* и из многого — *единым*, разве, далее, не должно быть здесь уже прежде иное, но одного рода с ним, одного рода с ним, но — иное, т. е. одновременно — и *не-равное* ему и *все-таки-равное* ему, *отличное* от него и все-таки *не-отличное* от него существо, вмещающее в себя все это: существо, в котором впервые оказались бы *возможными* как *рассеяние*, так и *собрание*? Поэтому вы ведь и доказываете [представление о] пространстве в качестве такого представления, которое с *необходимостью* предшествует представлению о *телесном* и которое должно делать последнее впервые *возможным*. Вот только откуда же вы возьмете пространство для пространства: пространство, в котором пространство могло бы *разъ-единяться*, до бесконечности *о-конечиваться* и оформляться в *многообразное*? Да нет, после того как вы столь тщательным образом очистили пространство от всего материального, вы не можете желать снова его загрязнить чем-то материальным, даже всего лишь материалом чернил для точек и проведения линий! Столь же мало можете вы, после того как вы доказали имматериальную, абсолютную самородность пространства в качестве необходимого условия представления о нем как о *едином* и *одиноком*, желать задним числом или же косвенно снова приписать ему даже лишь несовершенную плотность (Dichtigkeit), уступающую нажиму какого-нибудь карандаша или же желающую *перейти* во что-нибудь еще более *субтильное*! — Вы не можете этого. Все подобные *эмпирические* выдумки отпадают сами собой и даже вовсе не могут возникнуть, если удерживать не искаженно перед глазами чистый и *истинный* образ пространства как бесконечного имматериального тела, как абсолютно самородного, исключаящего всякую конечность, различенность и множество, как чего-то контрэдикторно противоположного им, — *единого* и *одинокого*. Еще раз: откуда же вы возьмете *еще более чистое* пространство, в которое вы не можете вступать, если та, не пришедшая еще к рассудку, голая спонтаннейность, т. е. та *чистая слепая* сила воображения и только *она одна* вместе только с *ним одним* — с пространством — могли бы это последнее оконечить, т. е. омногообразить? — Оконечить пространство в нем самом — дизъюнговать его, а затем снова агрегировать, — ведь это же, очевидно, невозможно! Ничего, кроме самой себя, приносить в это пространство чистая сила воображения не имеет права. Да и что ей приносить-то? Ведь то, что она могла бы еще принести, могло бы быть не *созерцаемым*, а лишь *ощущаемым*⁶², ибо, кроме самого пространства, ничто, кроме времени,

62 Во всех явлениях созерцание как таковое есть либо созерцание пространства, либо созерцание времени (Kr. d. r. Vernunft. S. 203, 208); ощущение же есть такая перцепция, которая

не созерцаемо, причем времени — *это следует отметить!* — лишь того, еще *неопределенного*, еще *недвижно стоящего времени*, которое есть *пассивная* *сорула* тех времен, каковые здесь еще не имеют права голоса. И поскольку не существует чистых *ощущений*, но есть лишь чистые *созерцания* и *мысли*, а все не-чистое, или эмпирическое, становится возможным лишь *благодаря* чистому, то все эмпирическое, материальное, телесное вне-и-наряду-с-другим-бытие становится возможным единственно и только благодаря чистому, имматериальному, *не-телесному вне-и-наряду-с-другим бытию*⁶³. Так настоятельно учите вы, и так же настоятельно должны вы учить всюду. Пространство, учите вы, как и время, представляемо совершенно априорно⁶⁴; оба, говорите вы, суть созерцания, тем самым они суть — *единичные* представления⁶⁵; они не суть только *формы созерцания*, но *представления*, в которых мы *имеем форму*, т. е. они — *формальные представления*⁶⁶; и именно поэтому, добавляете вы, они могут быть — как в отношении облика, так и величины — посредством трансцендентальной силы воображения чисто *определены*, что означает: чисто *оконечены* (*rein verendlicht*) и посредством этого чистого оконечивания — чисто *омногообразены* (*vermannichfaltigt*)⁶⁷.

То есть ясно, что вы, для того чтобы созерцать и наблюдать пространство как *агрегат*, как *оконеченное* и посредством оконечивания — *составное* (*Zusammengesetztes*), вовсе не желаете нуждаться ни в чем из того, что лишь *после* него и лишь *посредством* него и как случайное *в нем* может изображаться: вы не желаете нуждаться ни в одном греховном воспоминании *опыта*. Ведь это же было бы столь очевидной непоследовательностью, желай вы этого!

Ну а разве вы не желаете ради того же результата (а именно: ради того, чтобы созерцать бесконечный континуум пространства как агрегат, как составное, полученное через оконечивание) нуждаться в чем-то *перед* пространством? — О, да! Нуждаться в чем-то *перед* ним вы, во всяком случае, желаете; только пусть это будет не *созерцание* — пусть это не будет ни чем таким, отчего пространство теряло бы свою изначальность и эстетическую самостоятельность как одинокое в себе многообразное *и вместе с тем* единое, ни чем таким, отчего бы оно теряло свою *независимость* как данное до всякого мышления *представление-в-себе* этого самого неразрывного многообразного и единого. Пусть оно, далее, *не будет* также и *понятием*, но — пусть оно будет чем-то таким, что возвышается *равным образом* над чистым созерцанием

относится исключительно к субъекту как модификация его состояния (Kr. d. r. Vernunft. S. 376).

63 Kr. d. r. Vernunft. S. 206.

64 Kr. d. r. Vernunft. S. 195.

65 Kr. d. r. Vernunft. S. 136.

66 Kr. d. r. Vernunft. S. 160.

67 Kr. d. r. Vernunft. S. 752.

так же, как и над чистым понятием, над чистым понятием так же, как и над чистым созерцанием, и что относилось бы к ним, как к чему-то *под* ним стоящему, точно так же, как сами чистые созерцания и понятия относятся к стоящим под ними эмпирическим созерцаниям и понятиям⁶⁸. Следовательно, оно не попадало бы ни в разряд созерцаний, ни в разряд понятий: оно не созерцало бы само, и само не постигало бы никаких понятий, но было Всевышним, которое бы оба — акт созерцания (*das Anschauen*) и акт постижения в понятии (*das Begreifen*) — *делало* — в одном неделимом деянии — как *только дело* (*in einer ungeteilten Handlung — tue — als ein bloßes Tun*). А поскольку акт созерцания и акт постижения в понятии не могут делаться одновременно без того, чтобы не делалось нечто [такое], что было бы одновременно и *делом деятельности* (*Tun eines Tuns*) и *делом страдания* (*Tun eines Leidens*), то это Всевышнее единое и одинокое есть также равное всепречистое *дело обоих*, и как таковое оно зовется — *синтетическое единство трансцендентальной* апперцепции.

Здесь начинается часть, разработанная моим другом Кёппеном.

ПРИМЕЧАНИЯ ПЕРЕВОДЧИКА

- 1* В отечественной научной литературе достаточно давно — еще со второй половины XIX в. — был принят следующий вариант перевода названия данного сочинения Ф. Г. Якоби: «О предприятии критицизма — привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление». Этот вариант перевода совершенно правильно передает смысл немецкого оригинала названия. Вместе с тем хотелось бы отметить небольшой, но, как представляется, довольно характерный для Якоби и важный смысловой нюанс: в немецком оригинале смысл выражения: «*die Vernunft zu Verstand zu bringen*» («привести разум к рассудку») может быть прочитан также и по аналогии таких русских выражений, как: «привести в чувство» или «вернуть на/в должное (положенное/отведенное) место». Смысл принятого русского перевода вышеуказанного выражения — «привести разум к рассудку» — клонится скорее к такому пониманию «предприятия критицизма», что последний стремится «свести разум к рассудку». Однако этот смысловой акцент Якоби как раз смягчает, он не говорит: *die Vernunft auf den Verstand zurückzuführen*, а использует глагол *bringen*, применение которого в данной конструкции задает возможность прочитывания смысла высказывания в несколько ином плане: что критицизм желает «привести разум в рассудок» или «привести разум в ум» и тем самым «побудить» разум быть в себе самом и относиться к себе «рассудительно». Поэтому переводчик, дабы подчеркнуть указанный смысловой нюанс, посчитал допустимым предложить следующий вариант названия: «О предприятии критицизма — привести разум в рассудок и дать философии вообще новое направление».

68 Kr. d. r. Vernunft. S. 140.

- 2* Речь идет об оставшемся лишь в замысле сочинении, которое под названием «Что есть истина?» («Was ist Wahrheit?») Якоби планировал поместить вслед за приложением «О трансцендентальном идеализме» в качестве основного приложения к своему сочинению «Давид Юм о вере или разговор об идеализме и реализме» (1787). Сохранившимся свидетельством этого плана является фрагмент о кантовской философии, сочиненный Якоби в 1791 г. — «Послание о кантовской философии» («Epistel über die Kantische Philosophie») (1791). Подробнее об этом см. в предисловии к данной публикации.
- 3* Якоби имеет в виду Иммануила Канта и его «Критику чистого разума».
- 4* Речь идет, по-видимому, о Христиане Николаи (Christoph Friedrich Nicolai, 1733–1811) — писателе, журналисте, критике и издателе. С 1784 г. Николаи являлся членом Академии наук в Мюнхене, а с 1799 — членом Берлинской академии наук. Николаи, издававший в Берлине с 1759 по 1765 г. «Письма о новейшей литературе» («Briefe die neueste Literatur betreffend») и «Всеобщую немецкую библиотеку» («Allgemeine deutsche Bibliothek»), — одна из ключевых фигур берлинского Просвещения, почитал себя духовным наследником Готхольда Лессинга, противник Якоби. См.: «Письмо к Фридриху Николаи» («Schreiben an Friedrich Nicolai») (1788) (Jacobi 2007, 147–155 (JWA 5)) и «Размышления о благочестивом обмане и о разуме, который не есть разум» («Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht Vernunft ist») (1788) (Jacobi 2007, 105–131 (JWA 5)). Например, в своем Письме к Фихте (1799) Якоби, комментируя обвинения со стороны Николаи в двойственном характере философии самого Якоби, балансирующей между «нефилософией» (Unphilosophie) и «одиноким философией» (Alleinphilosophie), говорит о Николаи следующее: «А вот кому и в самом деле удалось ухватить суть Вашего учения [т. е. Наукоучения Фихте] и, что называется, схватить самый его нерв — так это одному *чрезмерно усердному* юноше и моему *духовному попечителю*, упрекнувшего меня тем, что у меня слишком мало *чисто логического энтузиазма*, и что, дескать, он, этот энтузиазм, как раз и является *одиноким духом одинокой философии* (*Alleingeist der Alleinphilosophie*)...». И далее, в сноске, Якоби поясняет: «Это суждение принадлежит г-ну Николаи и подтверждается им в недавно опубликованном его сочинении, в котором он, будучи вынужденным *раз и навсегда* высказаться о самом себе и едва ли не похвалить себя, выдвигает следующий упрек автору “Писем об учении Спинозы” (см. также мою статью “Ученое образование г-на Николаи”, с. 42): “*по-видимому он* [т. е. Якоби] *не видит смысла в том, чтобы производить исследования ради самого исследования*”. Какой в высшей степени возмутительный проступок перед лицом столь чистого и совершенно *гимнастического* духа Николаи, “обретшего свою мощь в борении меж *pro* и *contra*”! Не будучи своекорыстным в смысле истины, он презирает ее трофеи, по крайней мере, спекулятивные, и почитает за [ничто] *чисто философское* лишь ту атлетическую комплекцию, каковая приобретается исключительно в вечном борении *вокруг истины*» («Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте (1799)»: Гаман, Якоби 2006, 211).
- 5* Возможно, Якоби имеет здесь в виду Фридриха Шлегеля, достаточно резко отзывавшегося о литературных работах Якоби и его философии.

- 6* Речь идет о Карле Леонарде Рейнгольде. Якоби ценил критику учения Фихте Рейнгольдом, см. «Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте (1799)»: Гаман, Якоби 2006, 208.
- 7* Якоби имеет в виду Фридриха Кёппена (Friedrich Körppen, 1775–1858) — философа, служившего сначала пастором в Бремене, а затем — профессором в Ландсгуте и Эрлангене. Кёппен активно выступал против философии Канта и Фихте, позднее — против Шеллинга. Будучи другом Якоби и разделяя взгляды последнего на критическую философию, Кёппен написал вторую часть работы Якоби «О предприятии критицизма — привести разум в рассудок и дать философии вообще новое направление» (1801). Наиболее известным считается сочинение Кёппена «Изображение сущности философии» (1810) («Darstellung des Wesens der Philosophie») (Körppen 1810).
- 8* Упомянутые Ф. Г. Якоби подготовительные выписки-заметки из его записной книжки (Vorbereitungs-Kladde) к сочинению «О предприятии критицизма — привести разум в рассудок и дать философии вообще новое направление», наряду с другими записными книжками Якоби, крайне важны как для исследований в области якобиведения, так и для кантоведения, они сами по себе достойны отдельного и основательного исследования, поскольку приоткрывают полог и позволяют заглянуть во внутреннюю «лабораторию духа» мыслителя, служат прояснению оснований «метакритики» Якоби, характера рецепции и интерпретации в его мысли смысла ключевых положений «Критики чистого разума» И. Канта. Записные книжки Якоби были исследованы и в значительной части опубликованы П. П. Шнейдером, см.: Schneider 1986. Подробнее об этом см. в предисловии к данной публикации.
- 9* Якоби имеет в виду Фридриха Кёппена и написанную последним вторую часть данного сочинения.
- 10* Якоби имеет в виду в данном случае «Критику чистого разума» И. Канта. Якоби в этом своем сочинении опирается на второе издание (B) Критики (1787): Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Zweyten hin und wieder verbesserten Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787 (Кант 1787). Ссылки на «Критику чистого разума», приводимые Якоби в тексте, как и нумерация страниц текста Первой Критики, указанная Якоби в сносках или же в тексте его работы, относятся именно ко второму ее изданию (1787). В данной публикации соответствующие ссылкам Якоби указания на страницы какого-либо из изданий русского перевода «Критики чистого разума» не приводятся, поскольку читатель имеет возможность обратиться к 1 части 2 тома русско-немецкого издания сочинений Канта, в котором представлен текст второго издания Первой Критики на немецком и русском языках с постраничной пагинацией издания 1787 г., см.: Кант 2006.
- 11* Ироничное замечание Ф. Г. Якоби о логике, «стоящей в начале, хотя синтез с необходимостью повсюду предшествует анализу» (die am Anfange ist, obgleich Synthesis der Analysis notwendig überall vorgeht), прочитывается здесь также в смысле ее «начального» положения в схоластических курсах философии немецких университетов эпохи Просвещения. Вероятно, Якоби также отсылает и к традиционному, начиная с античных философских школ

(перипатетики, неоплатоники), формату преподавания философии, в котором логика Аристотеля открывала курс философии, тем более, что на логику Аристотеля как на науку, которая с самого своего появления достигла прочной достоверности собственных положений и методов, ссылается в самом начале Предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» и сам Кант (Кант 1787, VII–VIII; Кант 2006, 8, 9).

- 12* Выделения курсивом в кантовском тексте принадлежат в данном случае (и преимущественно всюду, где Якоби ссылается на текст второго издания «Критики чистого разума») не Канту, а Якоби. Кроме того, приведенный Якоби в виде заковыченной цитаты текст в начале представляет собой парафраз, что и далее по тексту характерно для манеры цитирования Якоби. Поэтому при чтении данного сочинения Якоби важно постоянно иметь перед глазами текст второго издания Первой Критики. Пожалуй, только при выполнении этого условия и можно достичь того понимания существа обсуждаемых Якоби тем, на которое он мог рассчитывать при написании своего сочинения.
- 13* Приведенное Якоби место из «Критики чистого разума» в переводе Н. О. Лосского выглядит следующим образом: «Различные обнаружения одной и той же субстанции заключают в себе на первый взгляд так много разнородного, что сначала приходится допускать почти столько же сил, сколько обнаруживается действий, как, например, в человеческой душе ощущение, сознание, воображение, воспоминание, остроумие, способность различения, наслаждение, страсть и т. д. Логическая максима предписывает прежде всего, по возможности, ограничить это кажущееся разнообразие, открывая путем сравнения скрытое тождество и исследуя, не есть ли воображение в связи с сознанием — воспоминание, остроумие, способность различения и даже, может быть, рассудок и разум» (Приложение к трансцендентальной диалектике. О регулятивном применении идей чистого разума: Кант 1993, 378 — указанное в ссылке издание воспроизводит аутентичный текст дореволюционного издания перевода Н. О. Лосского в современной русской орфографии: Кант 1907). Достаточно беглого сравнения, чтобы заметить определенную разницу в тексте «цитаты» Якоби кантовского оригинала во втором издании Первой Критики и в тексте перевода этого фрагмента Н. О. Лосским. Якоби не дает здесь — как и во многих других своих ссылках на тексты Канта — цитаты в буквальном понимании слова, он частично модифицирует исходную структуру кантовского текста и предлагает собственную его компоновку, — при этом важно отметить, что основную мысль Канта Якоби тем не менее не искажает, а передает ее точно и верно. Особенно важно учитывать фактор использования Якоби этого приема, а иногда и прямого «монтажа цитат» — приема, который в совершенстве освоил и демонстрировал в своих публикациях и письмах друг Якоби, Иоганн Георг Гаман, — когда в дальнейшем тексте настоящего сочинения Якоби, приводя в своем тексте то или иное извлечение из кантовского сочинения, указывает не одну, а несколько (или даже ряд) страниц из второго издания Первой Критики (иногда — также из других работ Канта). Другим весьма важным для понимания работы Якоби с кантовским текстом моментом является прием выделения курсивом важных с точки зрения Якоби определений, понятий, словосочетаний и смысловых переходов,

что зачастую кладется им в основу дальнейших интерпретаций и выводов. Свободное владение Якоби материалом кантовских текстов характеризует еще одна, незначительная на первый взгляд, деталь: в приведенный фрагмент кантовского текста Якоби вносит одну не влияющую на общий смысл корректуру — в предложении «Логическая максима предписывает прежде всего, по возможности, ограничить это кажущееся разнообразие...» Якоби заменяет оригинальное кантовское слово «verringern» (у Лосского — «ограничить») на «reduciren». Разумеется, далее по тексту данного сочинения Якоби встречаются не только частично модифицированные, но и значительно более точные извлечения — практически прямые цитаты — из текста «Критики чистого разума» и других сочинений Канта. Вот почему, как было уже отмечено, при чтении данного сочинения Якоби важно всегда иметь перед глазами текст второго издания Первой Критики.

- 14* *Toto caelo* (лат.) — радикально отличаться, быть очень далеко друг от друга, отстоять друг от друга «на целое небо», т. е. очень далеко.
- 15* Взятый Якоби в кавычки текст представляет собой парафраз мысли Канта, высказанной на с. 793 второго издания «Критики чистого разума». Выделения курсивом принадлежат Якоби.
- 16* *Ratio essendi, causa prima et efficiens* (лат.) — основание бытия, первая причина и побудительная причина.
- 17* *Ratio cognoscendi, causa secunda, media et finalis* (лат.) — основание познания, причина вторая, средняя и конечная (целевая) причина.
- 18* *Causa et effectus sui* (лат.) — причина и действие самой себя.
- 19* Данная цитата также как и предыдущая в действительности является парафразом, смонтированным из отдельных выражений и слов Канта, содержащихся на с. 793 и 127. Выделения курсивом сделаны Якоби.
- 20* *Otium cum dignitate* (лат.) — почетный покой.
- 21* У Канта концовка приведенного Якоби предложения формулируется иначе: «...die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse» («...вещь в самой себе, напротив, хотя и как действительную, но непознанную нами, оставляет»). Якоби добавляет к кантовской характеристике «непознанности» вещи в себе «априорным разумным познанием» характеристику ее непознаваемости, а на место кантовского указания, что это познание «оставляет» («liegen lasse») вещь в себе, Якоби ставит «beseitiget» — «отстраняет» (или даже — «устраняет»).
- 22* В своем письме к И. Г. Фихте (1799) Якоби особенно подчеркивал различие между понятием «истина» (*Wahrheit*), легитимность коего только в пределах научного знания и философии как науки (в частности — Наукоучения Фихте) Якоби открыто признавал, и понятием «истинное» (*das Wahre*), лежащем, согласно Якоби, за пределами научного знания и долженствующем служить ориентиром для научной истины и определяемого ею знания. Подробнее об этом см.: Гаман, Якоби 2006, 213–236.
- 23* Якоби обыгрывает здесь кантовское замечание о том, что «априорное разумное познание» «оставляет» (*liegen lasse*) вещь в себе (см. прим. 21*): Якоби

- заменяет кантовское «оставляет [лежать]» («*liegen lasse*») на «оставляет [стоять]» («*läßt ... stehen*»).
- 24* *Entia imaginaria* (лат.) — воображаемые сущности.
- 25* В тексте оригинала: «*Verständigt muß sie [die Vernunft] herüber werden...*» — буквальный перевод: «он [разум] должен быть извещен (уведомлен) об этом...». Вместе с тем нельзя не обратить внимание на то обстоятельство, что Якоби, возможно, отнюдь не случайно использует здесь именно «*verständigt*» а не, например, «*aufklären*». «*Verständigt werden*» — означает буквально: быть извещенным, быть уведомленным (от глагола *verständigen* (über A, von D) — извещать, уведомлять (кого-либо о чем-либо)); нетрудно заметить, что «*verständigt werden*» связано с глаголом *verstehen* (понимать) и существительным *Verstand* (рассудок). Якоби, по-видимому, было важно подчеркнуть «рассудочно-понятный» план обращения к разуму с «извещением» или «уведомлением».
- 26* Перевод этого фрагмента приведен по изданию: Кант 1966, 66–67. Якоби цитирует «*Метафизические начала естествознания*» Канта по изданию: Immanuel Kant. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1786.
- 27* Здесь Якоби дословно цитирует текст Канта.
- 28* См. рус. пер.: Кант 2001, 617. Якоби ссылается на «Критику силы суждения» или в традиционном русском переводе названия этого сочинения «Критику способности суждения» по ее первому изданию: Immanuel Kant. *Critik der Urtheilskraft*. Berlin und Libau: Lagarde und Friederich, 1790. Возможно также, что он пользовался перепечаткой этого издания — несанкционированной правообладателями: Immanuel Kant. *Critik der Urtheilskraft*. Frankfurt und Leipzig: ohne Verlag [unberechtigter Nachdruck], 1792. — *Прим. ред.*
- 29* В приведенном фрагменте выделения курсивом принадлежат не Канту, а Якоби. Кроме того, после слов Канта «а не как величина, или же субстанция, или же реальность» Якоби выпустил из цитаты указанное в скобках примечание Канта: «(weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen)» — «(потому что эти понятия всегда требуют чувственные формы, в которых они определяют предмет)».
- 30* *Vel quasi* (лат.) — например.
- 31* См. рус. пер.: Кант 2001, 787–805.
- 32* См. рус. пер.: Кант 2001, 125, 253.
- 33* Эта, дословно воспроизводящая текст Канта, цитата находится на с. 89–90 второго издания «Критики чистого разума».
- 34* *Materia vitae diffusa* (лат.) — диффузная живая материя.
- 35* *Spontaneous memory* (лат.) — спонтанная (самопроизвольная) память.
- 36* *Materia vitae coacervata* (лат.) — сохраняющаяся живая материя.
- 37* Имеется в виду журнал Гёттингенской академии наук, в 1753–1801 гг. издававшийся под названием «*Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*». Якоби ссылается на 190 статью за 1795 г. (Hunter 1795). Автор — Джон Хантер —

указан в самом конце издания, в отдельном регистре: «Register der Werke und Aufsätze deren Verfasser sich genannt haben, oder bekannt geworden sind und Register Namenloser Schriften, vermischter Sammlungen oder gesammelter Schriften mehrerer Verfasser auch einiger literarischen Nachrichten in den J. 1795., Verbesserungen». Джон Хантер (13 февраля 1728 — 16 октября 1793) — известный в XVIII столетии шотландский военный хирург и ученый, сторонник применения научных методов, основанных на строгих эмпирических наблюдениях за больными. Будучи братом знаменитого анатома Уильяма Хантера, Джон Хантер внес значительный вклад в медицину по целому ряду направлений — от понимания закономерностей функционирования кровеносной системы и процесса пищеварения человека вплоть до изучения огнестрельных ранений и болезней зубов. Вместе с тем его гипотезы в области вирусологии и происхождения рас оказались ошибочными.

- 38* По видимому, уже в раннем наброске, о котором Якоби говорит в предисловии к настоящему сочинению, автор использовал приведенный здесь образ силы воображения как ткачихи, ногами приводящей на ткацком станке в действие *ремизки*, разделяющие продольные нити основы для последующей проброски руками в образующийся *зев* челнока с утоковой нитью. Якоби использовал образ ткачихи — правда уже в более расширенном значении и применительно к способу конструирования системы знания в философской системе трансцендентального идеализма — в своем письме к И. Г. Фихте (1799). Для пояснения предложенной здесь Якоби метафоры, а также пояснения значений пары *Ansetzen-Absetzen* (см. прим. 44*), представляется уместным дать краткое описание технологии производства ткани на ткацком станке (при этом не стоит упускать из виду исторический этап развития ткацкого производства в Европе и в Германии, в частности: Якоби предлагает свою метафору в момент перехода прежнего типа производства к новому, — стоя практически на пороге развития индустриальных технологий ткацкого производства). Например, в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона можно встретить следующее общее описание технологии производства ткани на ткацком станке: «Нити основы, намотанные на вал (*навой*), помещенный в подшипниках станка, свиваются с него и идут в виде горизонтального полотна. Каждая из нитей в отдельности продета (пробрана) через петельку (*галлю*, или *глазок*), привязанную к планкам рамки, называемой *ремизкою*, могущей подниматься или опускаться в определенной последовательности. При подъеме некоторых (хотя бы одной) *ремизок* и при опускании остальных и нити — одни поднимаются, другие опускаются, ...так что между ними образуется двугранный угол, называемый *зевом*. В полость зева пробрасывается *челнок*, заключающий в себе шпулю с уточной нитью, которая, сматываясь со шпули, остается в зеве, располагаясь сверх одних и под другими основными нитями. Затем *ремизки* приходят в первоначальное положение, и нити основы совмещаются в одну плоскость, а подвижной *гребень (бердо)*, заключенный в качающейся раме (*баттане*), прибавляет прокинутую уточину к раньше проложенным уточным нитям. Образующая ткань, огибая грудницу, постепенно наматывается на вал (*наборный или товарный навой*). Чтобы работа шла правильно, нитям основы придается известное постоянное

натяжение. <...> Равномерное натяжение основы имеет огромное значение для ровноты и хорошего вида ткани. Между тем при описанном способе подвигания ткани натяжение основы меняется скачками. Для устранения этого недостатка применяется *регулятор* для наборного навоя и *тормоз* для ткацкого. <...> Когда ткач наступает ногою на одну из подножек, связанная с нею ремизка опускается, опуская и продетые в нее нити основы, в то время как другая ремизка поднимается, поднимая соответственные нити. Таким образом, вся основа разбивается на две части, разделенные промежутком (зев), через который может быть проброшен *челнок* с утком. <...> После прокидки утка ремизки снова возвращаются в прежнее положение, при котором все нити совмещаются в одну плоскость. Зев, образованный описанным способом, т. е. когда одни нити поднимаются, а другие опускаются, называется *полным*. Если одни нити поднимаются, а другие остаются в горизонтальной плоскости, то зев называется *верхним*, и, наоборот, *нижний* зев образуется опусканием одних нитей при неподвижных остальных. Челнок, служащий для пробрасывания уточной нити, имеет форму продолговатой деревянной коробки прямоугольного сечения с заостренными концами. <...> Когда челнок проброшен, ткач опускает зев и с силою притягивает к себе баттан... При этом зубья берда, скользя между нитями основы, двигают прокинутую уточную нить и прижимают ее к ранее проложенным нитям. Это называется *прибоем*. Описанный порядок действий, когда прибор происходит уже при закрытом зеве, называется *прибоем с заступом*. Работают и *без заступа*, прибывая еще при неопущенном (при открытом) зеве. В первом случае получается более плотная ткань, чем во втором. От силы удара при приборе зависит плотность ткани по утку. Произведя прибор, ткач нажимает на другую подножку, образуя следующий зев, а руками — одною отводит баттан, другою производит прокидку» (Скибневский 1901, 354–357).

- 39* Якоби ссылается на «Религию в пределах только разума» по ее второму дополненному изданию: Immanuel Kant. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Zweyte vermehrte Auflage. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1794. В данном случае Якоби отсылает к рассуждению Канта в примечании, содержащемся на с. 81–83 этого издания. См. рус. пер.: Кант 1994, 66–67. — *Прим. ред.*
- 40* Указание на с. 378 второго издания «Критики чистого разума», скорее всего, содержит опечатку, поскольку текст Канта на этой странице не совпадает с содержанием изложения Якоби; возможно, имеется в виду текст на с. 178 и далее.
- 41* Весь текст примечания представляет собой подборку фрагментов и кратких парафразов текста Канта.
- 42* «Dichten» — здесь: писать, сочинять (что-либо в стихотворной форме); говоря о силе воображения у Канта, Якоби акцентирует совершенную свободу и непринужденность действовать — «сочинительствовать», «витийствовать» — в любом направлении («ein reines leeres Dichten hin und her») без всякой привязки к месту («ohne hier und dort»), и — что особенно важно применительно к «Критике чистого разума» Канта — это способность «сочинительствовать» или «витийствовать» без понимания и определенного намерения («ohne Einsicht

und Absicht»); Якоби подчеркивает также поэтический характер «чистой» деятельности силы воображения в Первой Критике Канта.

43* См. рус. пер.: Кант 2001, 125, 253.

44* Ansetzen — ввод механизма в работу (например, режущего инструмента); возбуждение (электрической дуги); забуривание (шпура) — горн.; зажигание (электрической дуги); заправка — хим.; засечка (выработки) — горн.; затворение (например, цементного раствора); назначение (например, срока, цены); наращивание; насаживание; начало (чего-либо); осаживание (при ковке); подвод (например, режущего инструмента); приготовление (раствора) — хим.; прикрепление; приставление; составление (раствора) — хим.; установление (например, срока, цены).

Absetzen — осаждение; седиментация; лекаптация, отмучивание; оседание; отстаивание; выделение; образование отложений; накапливание (например, краски на затяжном листе декеля) — полигр.; обжатие, обжим; (местная) осадка, (местное) осаживание (при ковке); разгрузка в отвал, отвалообразование; набор — полигр.; сбыт, продажа; прекращение; остановка; отключение; отсечка; патронирование, нанесение рисунка (переплетения) на патронную бумагу — текст.

Введенная Якоби пара — Absetzen-Ansetzen или Ansetzen-Absetzen — несет в его тексте довольно важную смысловую функцию: при большом многообразии смысловых оттенков — в зависимости от того или иного контекста, в котором применяется каждое из этих слов в отдельности, — можно отметить также и момент соединения в них противоположных смыслов, позволяющих вспомнить, например, гегелевские «полагание» и «снятие». Если попытаться последовать предложенной Якоби аналогии — «сила воображения — ткачиха», где основа ткани (по Якоби: кантовский «интеллектуальный, совершенно нефигурный синтез») приводится в действие «ногами» ткачихи (силы воображения), и тогда нити этой основы при помощи движения ремизок вверх или вниз разделяются и образуют зев, в который «ткачиха» своими «руками» пробрасывает челнок с утоковой нитью (которую Якоби уподобляет кантовскому «фигурному продуктивному синтезу»), то в этом случае в каждом последовательно повторяющемся цикле производства ткани-представления можно выделить три основные технологические операции: 1) приведение в действие нитей основы (разделение их); 2) проброс челнока с утоковой нитью в образовавшийся зев; 3) «прибивание» с помощью баттана прокинутой утоковой нити к ранне проложенным нитям (см. прим. 38*) Кратко выражаясь: приведение в действие нитей основы (разделение) — проброс утка — фиксация. В каждом из этих трех действий можно усмотреть «запуск» («приведение в действие», «запускание в ход», «активацию») и фиксацию («осаждение»): приведение в действие нитей основы фиксируется образованием зева, который позволяет запустить действие проброса утоковой нити и зафиксировать ее в нем, но не окончательно, что в свою очередь требует запуска действия «прибивания» с помощью баттана для окончательной фиксации проброшенной утоковой нити. То есть весь цикл в указанных трех действиях включает в себе троекратное колебание взаимно предполагающих друг друга действий «запуска» и «фиксации».

- 45* Якоби здесь обыгрывает троякое вызвучивание глагола «stehen» (стоять) в трех вариациях: ent-stehen (возникать, происходить, зарождаться, появляться, образовываться, формироваться, генерироваться, становиться); be-stehen (существовать, иметься, состоять, настаивать на чем-либо, стоять, выдержать (испытание), сохраняться, оставаться); Be-stehen (существование, наличие, настаивание).
- 46* Якоби имеет в виду текст «Критики чистого разума», начиная со с. 355 и до конца Параграфа II «О чистом разуме как местоположении трансцендентальной видимости» Введения к Трансцендентальной диалектике.
- 47* Focus imaginarius (лат.) — мнимый (воображаемый) фокус.
- 48* Vice versa (лат.) — наоборот, обратно, противоположным образом.
- 49* Точная цитата текста Канта на с. 798.
- 50* Выделения курсивом, а также вставка (NB!), в тексте Канта принадлежат Якоби.
- 51* В данном месте «Критики чистого разума» Кант подчеркивает, что только когда разум начинает полагать целью рассудка не дистрибуцию предикатов в суждении о предмете, а конструирование коллективного единства всех реальных предикатов вещей (т. е. формирование понятия о Боге как наиреальнейшей вещи — *entis realissimi*), он неизбежно впадает в трансцендентальную иллюзию. Тем самым Кант указывает на разницу между разумом, знающим свои границы, и тем, что наивно действует как бы вместо рассудка. — *Прим. ред.*
- 52* Цитата из «Критики чистого разума», к которой Якоби сделал это примечание находится на с. 671–672 ее второго издания. Выделения курсивом в тексте Канта сделаны Якоби, поскольку он только в двух местах следует соответствующим выделениям Канта, игнорируя остальные.
- 53* См. рус. пер.: Кант 2001, 787, 789.
- 54* Выделения курсивом в первом предложении цитаты принадлежат Якоби, во втором он воспроизводит курсивы Канта.
- 55* Выделения курсивом в цитате принадлежат Якоби.
- 56* См. рус. пер.: Кант 1965, 92–94. Якоби цитирует «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» Канта по второму изданию: Immanuel Kant. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Neueste Auflage. Grätz: Andreas Leykam, 1795. — *Прим. ред.*
- 57* Якоби в цитате снял курсив Канта со слова Verbindung — «связь».
- 58* Motu peristaltico (лат.) — перистальтическое движение.
- 59* Forma substantialis (лат.) — субстанциальная форма.
- 60* Якоби здесь использует довольно непростые для перевода на русский язык конструкции: простое по смыслу слово Einfachheit (простота, безыскусность, незамысловатость) он превращает в конструкцию «Ein-Fach-Heit», которую можно перевести и как «простота», но в этом случае останется не акцентированной «односложность», «односоставность» (или даже «однородность»); далее, исходное слово Einerlei (одно и то же) Якоби преобразует

в конструкцию «Einer-Ley-Heit», в которой исходное «одно и то же» оказывается словно потенцированным в некую высшую общность, — отсюда (возникающий не без определенного насилия над привычными формами русского языка) перевод данной конструкции — «одно-и-то-же-ство»; вслед за этим Якоби вводит парную конструкцию, в которой сперва подчеркивается внутреннее единообразие при удержании различности мужского, женского и среднего родов, — «Der-Die-Das-Selbig-Keit» — «этот-же-эта-же-это-же-ство», или «тот-та-то-же-ство», а затем акцентируется отсутствие различных общностей (возможно, единств) мужского, женского и среднего рода — «ohne Derheit, Dieheit, Dasheit», — что можно было бы, вероятно, перевести: «без он-ства, она-ства, без оно-ства»; последнее, как далее поясняет Якоби, обусловлено тем обстоятельством, что эти родовые общности «дремлют еще вместе с “он”, “она”, “оно” в бесконечном = 0 неопределенного, из коего все и каждое определенное сперва еще должны выступить!».

- 61* Выделения курсивом в цитате принадлежат Якоби.
- 62* Данная цитата, обозначенная Якоби кавычками как состоящая из двух цитат, в действительности не является точной цитатой, но представляет собой парафраз, сконструированный из фрагментов предложений и отдельных слов, использованных Кантом в формулировках, которые содержатся в первом абзаце с. 103 второго издания «Критики чистого разума. Указание в ссылке на с. 104 — ошибочно. Выделения курсивом также сделаны Якоби.
- 63* Выделения курсивом в цитате принадлежат Якоби, и лишь в отдельных местах совпадают с выделениями Канта.
- 64* Прочитированное и взятое Якоби в кавычки место находится на с. 127.
- 65* Нос *opus hic labor!* (лат.) — Якоби цитирует крылатое выражение из «Энеиды» Вергилия (VI, 129), которое, чтобы сохранить грамматическую структуру латинской фразы, только условно можно перевести: «Это — труд, это — деяние», поскольку речь идет не просто о труде — *opus*, но о деле и тяжком, и неблагодарном, том, выполнение которого связано с большими затруднениями, требует крайних усилий и даже может рассматриваться как подвиг — *labor*. Вергилий повествует о величайшей трудности — задаче возвращения из царства мертвых, которую предстоит решить Энею, раз уж он решился спуститься в Аид и собирается сделать это. — *Прим. ред.*
- 66* Армиллярная сфера (от лат. *Armillae* — кольцо, браслет) — астрономический инструмент, предположительно изобретенный греческим геометром Эратосфеном; использовался для определения эклиптических или экваториальных координат небесных тел.
- 67* Достаточно явственно прочитываемая отсылка к образу лестницы Иакова из «Метакритики пуризма чистого разума» (1784) И. Г. Гамана: «О! Если бы я только обладал тройной энергией красноречия Демосфена, если бы моя мимика уже теперь была подстать этой силе красноречия; если бы в голосе моем не осталось бы и капли тех пенегирических, подобных кимвалу звенящему ноток, что столь свойственны устам одного ангела, — тогда мне, конечно же, удалось бы открыть людям очи их на то, что, как мне кажется, вижу я сам: сонмы восприятий, восходящих к самой вершине твердыни чистого разума,

и полчища понятий, нисходящих в глубочайшую бездну проникновеннейшей чувственности по лестнице, коя не приснится ни в одном сне...» (Гаман, Якоби 2006, 85–86) О том, что Якоби был хорошо знаком с этим сочинением Гамана, свидетельствуют многие места из их переписки.

68* С переводом данного места имеются определенные трудности, связанные с использованием Якоби существительного *das Mittel* (средство) в контексте высказывания: «...ohne sie (die Zeit) auch Anfang, Mittel und Ende unmöglich seyn würden», перевод которого выглядел бы следующим образом: «...без времени также невозможно было бы быть ни началу, ни средству (*Mittel*), ни концу». Если бы Якоби в данном контексте использовал вместо существительного *das Mittel* (средство) существительное *die Mitte* (середина), подобно тому как в предыдущем предложении Якоби использует существительное *die Mitte* в конструкции «In-der-Mitte-Stehen» (переведенной мною как «посередине-стояние»), то перевод вышеуказанного места выглядел бы так: «...без времени также невозможно было бы быть ни началу, ни середине, ни концу». Якоби, возможно, было важно подчеркнуть и акцентировать в связующей «середине» между началом и концом аспект «посредничества», возможно даже — подчеркнуть функцию «опосредствования» «серединой» исходного и финального моментов — начала и конца. В силу всех этих соображений и был предложен следующий вариант перевода данного места: «...без времени также не могло бы быть ни начала, ни посредствующего (*Mittel*), ни конца».

69* *Quantum continuum* (лат.) — непрерывная величина, непрерывный континуум.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К ПРИМЕЧАНИЯМ

- Hunter J. (1795) «190. Stück. Den 28. November 1795». *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*. Bd. 3. Göttingen: Gedruckt bey Johann Christian Dieterich. S. 1897–1904.
- Jacobi F. H. (2007) *Werke. Gesamtausgabe*. Hrsg. von K. Hammacher, W. Jaeschke. Bd. 5. *Kleinere Schriften II (1787–1817)*. Hrsg. von C. Goetzki, W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag; Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog).
- Kant. I. (1786) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant. I. (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Zweyten hin und wieder verbesserten Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant. I. (1790) *Critik der Urtheilskraft*. Berlin und Libau: Lagarde und Friederich.
- Kant. I. (1792) *Critik der Urtheilskraft*. Frankfurt und Leipzig: ohne Verlag [unberechtigter Nachdruck].
- Kant. I. (1794) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Zweyte vermehrte Auflage. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Kant. I. (1795) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Neueste Auflage. Grätz: Andreas Leykam.
- Köppen F. (1810) *Darstellung des Wesens der Philosophie*. Nürnberg: Steinische Buchhandlung.

- Schneider P.-P. (1986) *Die «Denkbuecher» Friedrich Heinrich Jacobis*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog) (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abt. 2. Untersuchungen. Bd. 3).
- Гаман И. Г., Якови Ф. Г. (2006) *Философия чувства и веры*. Сост., вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. СПб.: ПИЯФ РАН им. Б. П. Константинова.
- Кант И. (1907) *Критика чистого разума*. Пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича.
- Кант И. (1965) «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука». Кант И. *Соч.*: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 14). С. 67–210.
- Кант И. (1966) «Метафизические начала естествознания». Кант И. *Соч.*: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 17). С. 53–176.
- Кант И. (1993) *Критика чистого разума*. Пер. с нем. Н. О. Лосского. СПб.: Тайм-Аут.
- Кант И. (1994) «Религия в пределах только разума». Кант И. *Собр. соч.*: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро. С. 5–222.
- Кант И. (2001) «Критика способности суждения». Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 4. М.: Наука. С. 66–833.
- Кант И. (2006) «Критика чистого разума (2-е изд. (В), 1787)». Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука.
- Скибневский А. (1901) «Ткацкое производство». *Энциклопедический словарь*. Под ред. проф. И. Е. Андреевского. Т. 33: Термические ощущения – Томбази. СПб.: Ф. А. Брокгауз — И. А. Ефрон. С. 354–366.

ON THE ATTEMPT OF CRITICISM TO REDUCE REASON TO THE UNDERSTANDING AND TO GIVE A NEW DIRECTION TO PHILOSOPHY GENERALLY (1801)

F. H. Jacobi

Transl. and notes by Volzhin

Sergei Volzhin

PhD in Philosophy, Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: sergey.volzhin@gmail.com

REFERENCES TO FOOTNOTES

- Hamann J. G., Jacobi F. H. (2006) *Filosofiya chuvstva i very* [Philosophy of Feeling and Faith] (ed., tr., intr., suppl., comment., notes by S. V. Volzhin). St. Petersburg: PNPI RAS im. B. P. Konstantinova. (in Russian).
- Hunter J. (1795) “190. Stück. Den 28. November 1795”. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*. Bd. 3. Göttingen: Gedruckt bey Johann Christian Dieterich: 1897–1904.

- Jacobi F. H. (2007) *Werke. Gesamtausgabe* (hg. v. K. Hammacher, W. Jaeschke). Bd. 5. *Kleinere Schriften II (1787–1817)* (hg. v. C. Goetzki, W. Jaeschke). Hamburg: Felix Meiner Verlag; Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog).
- Kant. I. (1786) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant. I. (1787) *Kritik der reinen Vernunft*. Zweyten hin und wieder verbesserten Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant. I. (1790) *Critik der Urtheilskraft*. Berlin und Libau: Lagarde und Friederich.
- Kant. I. (1792) *Critik der Urtheilskraft*. Frankfurt und Leipzig: ohne Verlag [unberechtigter Nachdruck].
- Kant. I. (1794) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Zweyte vermehrte Auflage. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Kant. I. (1795) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Neueste Auflage. Grätz: Andreas Leykam.
- Kant I. (1907) *Kritik der reinen Vernunft* (tr. by N. O. Lossky). St. Petersburg: Tipografiya M. M. Stasyulevicha. (in Russian).
- Kant I. (1965) «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können». Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 4. Ch. 1 [Works in 6 vol. Vol. 4. Part 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 14 [Philosophical Heritage. Vol. 14]): 67–210. (in Russian).
- Kant I. (1966) “Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft”. Kant I. *Soch.*: v 6 t. T. 6 [Works in 6 vol. Vol. 6]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 17 [Philosophical Heritage. Vol. 17]): 53–176. (in Russian).
- Kant I. (1993) *Kritik der reinen Vernunft* (tr. by N. O. Lossky). St. Petersburg: Tajm-Aut. (in Russian).
- Kant I. (1994) “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. Kant I. *Sobr. soch.*: v 8 t. T. 6 [Collected works in 8 vol. Vol. 6]. Moscow: Choro: 5–222. (in Russian).
- Kant I. (2001) “Kritik der Urteilskraft”. Kant I. *Werke*. Zweisprachige-deutsch-russische Ausgabe. Bd. 4. Moskau: Nauka: 66–833.
- Kant I. (2006) “Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl (B), 1787)”. Kant I. *Werke*. Zweisprachige-deutsch-russische Ausgabe. Bd. 2. Teil 1. Moskau: Nauka.
- Köppen F. (1810) *Darstellung des Wesens der Philosophie*. Nürnberg: Steinische Buchhandlung.
- Schneider P.-P. (1986) *Die “Denkbuecher” Friedrich Heinrich Jacobis*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günter Holzboog) (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abt. 2. Untersuchungen. Bd. 3).
- Skibnevsky A. (1901) “Tkackoe proizvodstvo” [Textile production]. *Enciklopedicheskij slovar'* [Encyclopaedical dictionary] (ed. by I. E. Andreevsky). T. 33. St. Petersburg: F. A. Brockhaus — I. A. Efron: 354–366. (in Russian).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.6>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 200–252.

© Sergei Volzhin, transl. and notes, 2019