

И. Кант
СЕМЬ
НЕБОЛЬШИХ ЗАМЕТОК
(1788—1791 годы)¹

1. Ответ на вопрос: является ли то,
что мы мыслим, опытом?

Эмпирическое представление, которое я осознаю, есть восприятие. То, что я мысленно добавляю к представлению воображения путем схватывания и объединения (*comprehension aesthetica*) многообразного, есть эмпирическое познание объекта, а суждение, которое выражает эмпирическое познание, есть опыт.

Когда я а priori мыслю себе квадрат, то я не могу сказать, что эта мысль является опытом; и все же об этом можно сказать [только в том случае], когда я в своем восприятии схватываю уже начертанную фигуру и, мысленно объединяя ее, подвожу многообразие этой фигуры с помощью способности воображения под понятие квадрата. В опыте и посредством его я с помощью чувств получаю знание. Однако если я помыслю себе какой-либо объект чувств чисто произвольно, то от этого я не получаю никакого знания, и в своем представлении не нахожусь ни в какой зависимости от объекта, — напротив, я сам всецело являюсь его творцом.

Но само осознание подобной мысли тоже не является опытом; ибо мысль — это не опыт, а сознание само по себе не содержит в себе ничего эмпирического. Тем не менее эта мысль порождает предмет опыта или состояние души, которое можно наблюдать постольку, поскольку душа аффицируется через способность мысли. Поэтому я могу сказать следую-

¹ Перевод с немецкого выполнен по изданию: *Kant I. Sieben kleine Aufsätze // Kant's Sämtliche Werke / hrsg. von G. Hartenstein. Leipzig : Leopold Voss, 1862. Bd 4. S. 497—507.* Все примечания к «Семи небольшим заметкам» — автора, все примечания к после словию — переводчика. Разрядка принадлежит И.Г.К. Кизеветтеру, курсив Канта. Пояснения в квадратных и круглых скобках сделаны переводчиком и подробно оговариваются в послесловии к публикации на с. 80.

щее: я получил опыт и то, что ему соответствует, для того, чтобы мысленно представить себе фигуру с четырьмя одинаковыми сторонами и прямыми углами, и таким образом, чтобы я впоследствии смог продемонстрировать ее свойства. Это есть эмпирическое определение моего состояния сознания во времени посредством мышления. Само же мышление, несмотря на то что оно происходит во времени, не принимает во внимание время, так как мыслятся свойства фигуры.

Но опыт вне его связи со временем невозможен, так как я при этом пассивен и ощущаю себя аффицированным соответственно формальному условию внутреннего чувства.

Сознание, при котором я получаю опыт, есть представление моего наличного бытия (*Daseins*), поскольку оно [сознание] определено эмпирически, то есть во времени. Если бы теперь само это сознание снова оказалось эмпирическим, то это временное определение должно было бы с необходимостью представляться как подпадающее под условия определения моего состояния временем. Следовательно, необходимо было бы помыслить еще другое время, под которым (а не в нем) должно было бы содержаться время, составляющее формальное условие моего внутреннего опыта. Таким образом, должно было бы существовать еще одно время, в котором и одновременно с которым протекало бы это данное время, что абсурдно. Впрочем, осознание того, что во мне происходит процесс получения опыта или мышления вообще, называется трансцендентальным сознанием, а не опытом.

Примечания к этой заметке

Действие способности воображения, дающее понятию созерцание, есть демонстрация (*exhibition*). А действие способности воображения по получению понятия из эмпирического созерцания, есть познание (*comprehension*).

Акт схватывания способности воображения — *apprehensio aesthetica*. Акт ее синтеза — *comprehensio aesthetica* (чувственное познание); я объединяю разнообразное в одно единое представление, и, таким образом, оно получает определенную форму.

2. О чуде

Невозможно вызвать движение в мире ни посредством чуда, ни с помощью духовного существа без воздействия на него в противоположном направлении, следовательно, по законам действия и противодействия материи; ибо в противном случае движение Вселенной происходило бы в пустом пространстве.

Но также в мире невозможно возникновение изменения (то есть начала этого движения) без того, чтобы оно не было определено законами природы вообще, следовательно, ни посредством свободы, ни даже, собственно, чуда. Ибо, поскольку не время определяет порядок следования событий, а, наоборот, события, то есть явления, возникающие по законам природы (причинности), определяют время, то событие, определенное им и происходящее независимо от этого, должно было бы предполагать изменение в пустом времени, следовательно, сам мир в своем состоянии должен бы был определяться абсолютным временем.

Примечания

1. Чудеса можно подразделить на внешние и внутренние, т.е. на изменения, являющиеся внешнему чувству, и изменения, являющиеся чувству внутреннему. Первые происходят в пространстве, а вторые — во времени.

Если бы чудеса были возможны в пространстве, то были бы возможны явления, при которых действие и противодействие не были бы одинаковы по величине. Дело в том, что все изменения в пространстве есть движение. Но причину движения, которое должно быть произведено с помощью чуда, не следует искать в явлениях. Однако закон действия и противодействия основывается на том, что причина и следствие относятся к чувственному миру (к явлениям), т.е. могут быть представлены в относительном пространстве. Так как это не относится в качестве причины к чудесам в пространстве, то они [чудеса] и не могут подпадать под закон действия и противодействия. Если же движение возникнет с помощью чуда, то посредством его, ввиду того что оно не подчиняется закону действия и противодействия, мог бы измениться центр гравитации (*centrum gravitatis*) мира, иными словами, мир двигался бы в пустом пространстве. Но движение в пустом пространстве есть противоречие: оно было бы отношением вещи к ничто; ибо пустое пространство есть всего лишь идея.

Подобным же образом доказывается, что не может быть чудес, относящихся к явлениям во времени. Дело в том, что явление, протекающее во времени, будет чудом, если его причина не может быть дана во времени и не подчиняется его условиям. Но именно потому, что оба — и причина, и следствие — относятся к явлениям, последнее может быть определено в относительном времени, что невозможно проделать относительно следствия, возникшего с помощью чуда, поскольку его [следствия] причина не относится к явлениям. Следовательно, сверхъестественное событие может быть определено не в относительном, а в абсолютном (пустом) времени. Но определение в пустом времени есть противоречие, так как для любого отношения необходимы две корреляты.

2. Чудо — это событие, основание которого нельзя найти в природе. Оно есть либо *абсолютное чудо* (*miraculum rigorosum*), основанием которого является вещь, находящаяся за пределами мира (следовательно, не в природе), либо *относительное чудо* (*miraculum comparativum*), основание которого хотя и находится в природе, но в такой, законов которой мы не знаем; таковыми являются вещи, приписываемые духам.

Абсолютное чудо бывает либо *материальным*, когда также и сила, свершившая чудо, находится за пределами мира, либо *формальным*, когда сила хотя и находится в мире, но ее определение находится вне этого мира. Например, когда произошло осушение Красного моря при переходе через него сынов Израиля, и это было воспринято как чудо, то это — *материальное чудо* (*miraculum materiale*), так как оно выдается за непосредственное действие Бога. И напротив, чудо будет [называться] *формальным* (*miraculum formale*), если оно [море] было осушено ветром, но ветер этот был послан Богом.

Далее, *чудо* может быть либо *случайным* (*occasionale*), либо *предопределенным* (*praestabilitum*). В первом случае предполагается, что Бог оказывает по-

мощь непосредственно, а в другом событие рассматривается как результат целого ряда причин и следствий, которые все без исключения существуют ради этого события.

3. Опровержение проблематического идеализма

Идеализм подразделяется на проблематический (идеализм Декарта) и догматический (идеализм Беркли). Последний отрицает существование всех вещей, кроме того, кто это утверждает. Первый, напротив, говорит лишь то, что это невозможно доказать. Мы ограничимся рассмотрением только проблематического идеализма.

Проблематический идеалист признает, что мы воспринимаем изменения посредством внутреннего чувства, но он отрицает возможность заключить о внешнем существовании предметов в пространстве, так как заключение от следствия к его определенной причине не имеет силы. Итак, идеализм признает изменение внутреннего чувства или внутреннего опыта, и поэтому если надлежит его опровергнуть, то этого нельзя сделать иначе, как только показать, что этот внутренний опыт, или — что одно и то же — эмпирическое осознание моего существования предполагает [наличие] восприятия извне.

Здесь следует четко отличать трансцендентальное сознание от эмпирического. Первое — это сознание «Я мыслю», оно предшествует всякому опыту, делая его прежде всего возможным. Это трансцендентальное сознание не дает нам познания нас самих, потому что познание нами самих себя представляет собой определение нашего существования во времени, и чтобы это произошло, я должен аффицировать мое внутреннее чувство. Предположим, я размышляю о божестве и связываю мое трансцендентальное сознание с этими мыслями (в противном случае я не смог бы вообще мыслить), однако при этом я не могу представить себя во времени, что должно было бы происходить, если бы я посредством внутреннего чувства осознавал это представление. Если мое внутреннее чувство получает впечатления, то это является предпосылкой для того, что я аффицирую сам себя (хотя нам трудно объяснить, как это происходит), и, таким образом, эмпирическое сознание предполагает [наличие] трансцендентального.

В нашем внутреннем чувстве заложено наше бытие во времени, следовательно, оно является предпосылкой для представления о самом времени; но во времени содержится представление об изменении; изменение предполагает нечто постоянное, относительно чего оно [время] изменяется и благодаря которому это изменение воспринимается. Время само по себе постоянно, но оно не может быть воспринято только одно, следовательно, должно быть нечто постоянное, вследствие чего можно было бы воспринимать изменение во времени. Этим постоянным мы сами быть не можем, ибо именно мы определены временем в качестве предмета внутреннего чувства. Поэтому это постоянное может быть предположено только в том, что дается посредством внешнего чувства. Итак, возможность внутреннего опыта предполагает реальность внешнего чувства. Если же допустить, что хотят сказать [следующее]: представление о постоянном, данное нам внешним чувством, также есть всего лишь восприятие, возникшее на основе внутреннего чувства, которое благодаря способности воображения пред-

ставляется нам как данное внешним чувством, — то должно было бы вообще быть возможным (хотя, правда, не для нас), чтобы оно осознавалось как принадлежащее внутреннему чувству, то есть можно было бы представить пространство как некое время (с одним измерением), а это противоречит самому себе. Итак, реальностью обладает внешнее чувство, потому что без него невозможно чувство внутреннее. Отсюда, скорее всего, следует заключить о том, что мы познаем наше существование во времени всегда только во взаимодействии (*im commercio*).

4. О частичном провидении

Мы не можем мыслить себе ни одного устройства, соответствующего цели, как только случайные; следовательно, божественное провидение может быть доказано только посредством случайного, и было бы нелепо распространять его на то, что необходимо. И здесь возникает следующий вопрос: заботится Бог только о всеобщем или также и о частном? Мы понимаем этот вопрос следующим образом: есть ли у Бога только одна всеобщая цель, которой должно быть подчинено все, или же им задано множество частных целей, которые, будучи взяты вместе, образуют эту [всеобщую] цель? На первый вопрос следует ответить положительно, на второй — отрицательно, потому что я не в состоянии представить себе, каким образом множество целей могут образовывать одну. Наш разум идет скорее противоположным путем и принимает единое, от которого исходит затем к множеству. Тем не менее возможно, чтобы некое множество свойств мыслилось как целесообразное, не будучи, однако, обязанным своим существованием одной особой цели. Все, что происходит в мире, не должно, правда, противоречить одной всеобщей цели, но я не могу представить, чтобы она опять-таки существовала ради какой-либо отдельной цели. Ибо если бы мы это приняли, то впали бы в серьезное заблуждение, так как слишком многое не только оказалось бы во власти произвола, но и одна вещь стала бы существовать ради нескольких целей, что невозможно, так как одна цель должна содержать достаточное основание только для одной вещи, а основание не может быть ничем иным, как только достаточным основанием.

Например, воздух необходим для жизни. И если рассматривать жизнь существ как цель воздуха, то это будет мыслиться как его [воздуха] достаточное основание. Воздух также служит [средством] и для способности говорить, однако нельзя сказать, что у способности говорить есть та же цель; в противном случае он [воздух] опирался бы на два достаточных основания. Воздух целесообразен для говорения; но это ни в коем случае не означает, что способность говорить является целью воздуха, что было бы равносильно тому, что говорение является достаточным основанием создания воздуха. Очень часто полагают, что вещи создаются как средство для целей, тогда как они обязаны своим существованием, очевидно, всего лишь механическому происхождению.

Например, когда говорят, что континент — это остров, но он потому окружен морем, чтобы облегчить совместное пребывание людей, то тем самым совершается, без сомнения, ошибка, ибо имеются ясные следы того, что нынешнее состояние Земли — это всего лишь результат воздействия механических причин.

Когда выдвигается возражение, что если все есть всего лишь средство для одной великой Божественной цели и, тем самым, создано с необходимостью, то случайность, например судьбы людей, прекращается, следует помнить, что у Бога нет различия между возможным, действительным и необходимым.

5. О молитве

Придавать молитве другие последствия, кроме как естественные, — это глупо и не нуждается в особо детальном опровержении. Спрашивается: следует ли совершать молитву ради ее естественных последствий? Под этими естественными последствиями подразумевают то, что посредством молитвы имеющиеся в душе смутные и сбивчивые представления становятся отчетливой или же им придается более высокая степень живости, а тем самым создается большая мотивация к добродетели и так далее. При этом необходимо, в первую очередь, заметить, что по указанным выше причинам молитву следует рекомендовать сугубо индивидуально, ибо тот, кто может получить отменные результаты другим способом, не будет в ней нуждаться.

Далее, психология учит нас тому, что очень часто развитие какой-либо мысли ослабляет то воздействие, которое она оказывает, будучи общей и цельной, хотя и в смутной и неразвитой форме. И наконец, даже в молитве присутствует притворство, потому что как бы громко человек ни произносил молитву или как бы внутренне он ни подбирал слова для своих мыслей, он все же представляет себе Божество как нечто такое, что может быть дано чувственности, хотя оно есть всего лишь принцип, принять который его принуждает его разум.

Бытие Бога не доказано, его можно только постулировать, и поэтому он [Бог] может служить для того, чтобы принуждать разум его постулировать. Человек думает: если я молюсь Богу, то это мне никак не повредит. Но если его нет — хорошо, значит, я перестарался. Но если он есть, то он будет мне полезен. Таким образом, это олицетворение притворства (Prosopopoeia Neuchelei), ибо при молитве с необходимостью должно предполагать, что тот, кто ее совершает, наверняка убежден в том, что Бог существует.

Поэтому бывает так, что тот, кто достиг большого прогресса в делании добра, прекращает молиться. Ибо честность относится к его первейшим максимам. И далее: те, кого застают молящимися, стыдятся этого.

В публичных обращениях к народу молитва может и должна быть сохранена, потому что она действительно способна создавать большой ораторский эффект и производить огромное впечатление. И кроме того, в обращениях к народу она должна апеллировать к его чувственности и, насколько возможно, снисходить до него [народа].

6. О моменте скорости [тела] в начальный момент падения

Нельзя сказать, что тело в начальный момент своего падения имеет определенную скорость и может иметь несколько таких скоростей (например, одну — на поверхности Солнца, другую — на поверхности Земли), но ему

следует приписывать лишь разные стремления (Tendenz) к движению. Истинность этого положения можно показать следующим образом.

Пусть есть некоторое время AB и тело, которое при падении получило скорость BK ; если $BK = KC$ или $BC = 2BK$, то тело, которое в падении достигает в момент AB скорости BC , должно иметь в начальный момент двойную скорость. Однако нельзя эти моменты назвать скоростью, ибо если предположить, что это имеет место, то AD будет бесконечно малой частью времени AB ; и тогда для BK, DE, BC моментом будет DF ; а $DF = 2DE$.

Предположим, что $AG = 2AD$, тогда, так как $AD : AG = DE : GH$, $GH = 2DE$ и, следовательно, $GH = DF$. Поскольку тело не может достичь скорости DF прежде, чем проделает все меньшие [скорости] (здесь — DE), то необходимо некоторое время, чтобы получить DF . Но этого не должно быть именно потому, что DF рассматривается как момент. Поэтому момент скорости нельзя рассматривать как саму скорость, а только как стремление придать телу определенную скорость, однако не как экстенсивную, а как интенсивную величину, которая содержит в себе основание экстенсивной величины. Но нельзя также сказать, что момент скорости равен нулю, так как в противном случае при ее суммировании не получится конечная величина.

7. О формальном и материальном значении некоторых слов

Есть множество слов, которые при употреблении в единственном (singulari) числе имеют иной смысл, чем во множественном (plurali). В таком случае в единственном числе их следует понимать в формальном значении, а во множественном — в материальном. Эти слова следующие: единство, совершенство, истина, возможность*. Слово «единство», употребленное в единственном числе, качественно, а во множественном — количественно. Качественное единство следует рассматривать как основание целого, а количественное, — как часть целого. Так, например, нельзя сказать, что теплота состоит из дискретных частей теплоты (Lauigkeit), стало быть, и ее величина определяется не посредством своих частей, которые она содержит, а с помощью воздействия, которое она производит, например расширяет тела. Поэтому ей нельзя приписать какую-либо собственную величину, но [лишь] некоторую степень. Единство, которое находится в ней, есть, следовательно, качественное единство. Единства же, из которых состоят дискретные величины (числа), — количественные единства.

Совершенство (в формальном употреблении) вещи есть соответствие (Übereinstimmung) ее проявлений (реальностей) идее; совершенства (в материальном употреблении) суть сами эти проявления (реальности)**.

Истина в единственном числе (в формальном и качественном употреблении) есть соответствие нашего познания об объекте самому объекту;

* Очевидно, это имеет своим основанием таблицу категорий: количество, качество, реальность и модальность.

** Так, например, говорят о совершенстве часов постольку, поскольку в них обнаруживается то, что можно ожидать от хороших часов. Совершенства часов — это свойства их самих, которые соответствуют понятию хороших часов. Однако следует еще отличать [понятие] количественного совершенства от качественного.

истины во множественном числе (в материальном и количественном употреблении) являются истинными высказываниями (wahre Sätze).

Возможность объекта (в ее формальном и качественном употреблении); возможности (в материальном и количественном применении) суть предметы в той мере, в какой они возможны.

Перевод с нем. А.И. Троцака, под ред. И.Д. Коцеева

О переводчиках

Троцак Алексей Иванович – канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Института Канта Балтийского федерального государственного университета им. И. Канта, aleksei_trocak@mail.ru

Коцеев Иван Демьянович – д-р филол. наук, проф. кафедры теории языка и межкультурной коммуникации Балтийского федерального государственного университета им. И. Канта, ivan.koptsev@yandex.ru

About translators

Alexey Trotsak – PhD, senior research fellow of Kant-Institute, Immanuel Kant Baltic Federal University, aleksei_trocak@mail.ru

Prof. *Ivan Koptsev*, Department of Language Theory and Cross-Cultural Communication, Immanuel Kant Baltic Federal University, ivan.koptsev@yandex.ru