

УДК 1(091):165.323

ПОДЛИННАЯ ЦЕЛЬ КАНТОВСКОГО  
«ОПРОВЕРЖЕНИЯ ИДЕАЛИЗМА»Р.Х. де С. Перейра<sup>1</sup>

Кант никогда не был удовлетворен версией «Опровержения» 1787 г. (KrV, B 275 – 279), что очевидно уже по сноске в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». На самом деле Кант продолжал перерабатывать свой аргумент в течение по крайней мере шести лет после 1787 г. Главная проблема истолкования «Опровержения» заключается в определении его цели: опровергается ли не-скептический идеалист, скептик картезианского происхождения или сразу оба. В последнем случае возникает вопрос, есть ли среди них картезианский скептик из первого «Размышления», скептик-идеалист из второго и первой части третьего «Размышления» или какой-то другой не-скептический идеалист. Я представляю и защищаю новую реконструкцию кантовского «Опровержения» как успешного аргумента против картезианского идеализма Мендельсона. Эта реконструкция обосновывается логической структурой кантовского аргумента, выявленной Дикером и существенно переработанной в свете исследований позиции Мендельсона, проведенных Диком. Как именно я аргументирую предпочтительность моей интерпретации? Во-первых, я обращаюсь к обширному корпусу текстуальных свидетельств, показывающих, что Кант доказывает существование независимых от сознания вещей, – это указывает на картезианский идеализм Мендельсона как на главную цель «Опровержения». Во-вторых, я показываю, что кантовское «Опровержение» обречено на провал при попытке оспорить любые формы универсального скептицизма, но при этом успешно опровергает идеализм Мендельсона.

**Ключевые слова:** Кант, идеализм, скептический идеализм, нескептический идеализм, универсальный скептицизм, опровержение скептицизма, опровержение идеализма.

<sup>1</sup> Федеральный университет Рио-де-Жанейро. 22610-180, Бразилия, Рио-де-Жанейро, Сан-Конраду, ул. Инженера Альваро Нимейера, д. 113.

Поступила в редакцию: 10.04.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-1

© Перейра С. Р., 2019.

THE REAL TARGET  
OF KANT'S "REFUTATION"R. H. de S. Pereira<sup>1</sup>

Kant was never satisfied with the version of his "Refutation" published in 1787 (KrV, B 275-279). His dissatisfaction is already evident in the footnote added to the preface of the second edition of the Critique in 1787. As a matter of fact, Kant continued to rework his argument for at least six years after 1787. The main exegetical problem is to figure out who is the target of the "Refutation": a non-sceptic idealist or a global sceptic of Cartesian provenance or both. In this last case, a related problem is to know whether either of them is the Cartesian sceptic of the first Meditation, the idealist sceptic of the second Meditation and first part of the third Meditation, or some other non-sceptic idealist. I present and defend a new reconstruction of Kant's "Refutation" as a successful argument against Mendelssohnian idealism of Cartesian provenance. This defence is based on a simple logical sketch of the proof provided by Dicker, but essentially modified in the light of Dyck's insight about Kant's opponent. How shall I support my reading? First, by appealing to overwhelming textual evidence according to which the proof is of the existence of mind-independent things, showing that Kant's main opponent is Mendelssohn's idealism of Cartesian provenance. Finally, I support my reading by showing that Kant's "Refutation" is doomed to fail against all forms of global scepticism, but is quite successful against Mendelssohn's idealism.

**Keywords:** Kant, idealism, sceptic idealism, non-sceptic idealism, global scepticism, refutation of scepticism, refutation of idealism.

<sup>1</sup> Federal University of Rio de Janeiro, 113 Engenheiro Alvaro Niemeyer st., São Conrado, 22610-180 Rio de Janeiro, Brazil.

Received: 10.04.2019.

doi: 10.5922/0207-6918-2019-3-1

© Pereira S.R., 2019.

## Введение

«Опровержение идеализма» (*KrV*, В 275–279; Кант, 2006а, с. 369–373) представляет собой *прибавление* ко второму изданию первой «Критики», включенное в главу «Постулаты эмпирического мышления вообще». На первый взгляд кажется, что «Опровержение» содержит в себе краткий (опубликованный текст составляет всего четыре страницы), но в то же время по крайней мере в общих чертах ясный и убедительный аргумент. Однако постепенно мы осознаем, что эта ясность лишь кажущаяся, и что краткость представляет собой скорее проблему, чем проявление добродетели. Эта неопределенность усиливается, если мы вспомним напряженную атмосферу, созданную публикацией первого издания «Критики» и господствовавшую в течение нескольких десятилетий после публикации второго издания в 1787 г. Как замечает П. Гайер, вполне возможно что и сам Кант не вполне осознавал, чего именно он хочет добиться «Опровержением» (Guyer, 1987, p. 280; см. также: Ameriks, 2003).

Здесь читатель встречается со множеством сложностей. Прежде всего Кант приводит пять основных утверждений, однако мы не можем сразу принять их в качестве посылок его аргумента из-за его неясной логической формы. Более того, сам Кант никогда не был удовлетворен версией, опубликованной во втором издании «Критики чистого разума». Это неудовольствие заметно уже в сноске к предисловию ко второму изданию, где для прояснения аргумента он изменил формулировку одного из его этапов. К слову, Кант продолжал перерабатывать «Опровержение идеализма» в течение как минимум шести лет: в его рукописном наследии сохранилось десять больших фрагментов, датируемых периодом с 1788 по 1793 г.<sup>2</sup>

Что еще хуже, с 1793 г. появилось множество интерпретаций «Опровержения» (их список огромен). Фундаментальная проблема, которую мы найдем в литературе, — та же, что и в упомянутых выше фрагментах: хотя Кант неоднократно утверждает, что его цель — некий «проблематический идеализм», который он (обоснованно или нет) приписывает Декарту, остается неясным, что именно понимается под «проблематическим идеализмом»

<sup>2</sup> См.: (Guyer, 1987, p. 287–288; 2006). В этом отношении «Гёттингенская рецензия» Федера и Гарве (1782) ([Feder, Garve], 1989) и книга Ф.Г. Якоби (Jacobi, 1787) также сыграли свою роль в мотивировании Канта к написанию «Опровержения». Более детальное изложение событий того периода см.: (Erdmann, 1973).

## Introduction

The “Refutation of Idealism” (*KrV*, В 275-279; Kant, 1998, pp. 326-329) is an *addendum* to the second edition of the first *Critique*, interpolated into the chapter on the “Postulates of Empirical Thinking in General”. At first glance, the “Refutation” seems to contain a concise argument (the published text contains only four pages) and at the same time it is clear and cogent, at least in its general lines. Gradually, however, we become aware that such clarity is only apparent and that its conciseness is a problem rather than a virtue. This uncertainty is reinforced by the dense atmosphere that begins with the publication of the first edition of the *Critique* and extends into the decades after the second edition of 1787. As Guyer notes, it is possible that even Kant himself did not have a clear idea of what he intended with his “Refutation” (Guyer, 1987, p. 280, cf. Ameriks, 2003).

Kant’s reader is faced with numerous difficulties. To start with, Kant has listed five main claims. But we cannot take them as premises of an argument at face value because its logical form is unclear. Moreover, Kant himself was never satisfied with the version published in the second edition of 1787. His dissatisfaction with the published version is already evident in the footnote added to the preface of the second edition of the *Critique* in 1787 where, by way of clarifying the argument, he changed the formulation of one of the steps. As a matter of fact, Kant continued to rework his “Refutation of Idealism” for at least six years after 1787. His surviving *Nachlass* contains ten long fragments from 1788 to 1793.<sup>2</sup>

To make things even worse, since 1793 there have been numerous interpretations of the “Refutation” (the list is voluminous). The fundamental problem that we find in the secondary literature is the very same that we find in fragments from 1788 to 1793. Although Kant asserts and reiterates that his target is the so-called “problematic idealism”,

<sup>2</sup> See Guyer (1987, pp. 287-288; 2006). In this regard, the *Göttingen Review* of J. Feder and C. Garve (1782) and the book of F.H. Jacobi (1787) had also played a crucial motivational role for Kant’s “Refutation”. See also Erdmann (1973) who provides us with a historical view of the period.

и кто является его оппонентом в «Опровержении». Первая интерпретационная проблема заключается в том, чтобы понять, тождественен ли «проблематический идеалист» второго издания скептику-идеалисту из первого («Четвертый паралогизм»). Использует Кант разные ярлыки для одного и того же учения или между публикациями первого и второго изданий его взгляды всё же изменились? Во втором случае проблематический идеалист более не является скептиком<sup>3</sup>.

Также нужно понять, тождественен ли кантовский проблематический идеализм картезианскому скептику из первого «Размышления», скептику-идеалисту из второго и первой части третьего «Размышления» или какому-то другому нескептическому идеалисту<sup>4</sup>. Этот вопрос имеет первостепенное значение, поскольку известно, что Кант не был непосредственно знаком с работами Декарта, но знал о них лишь через посредство Вольфа и Лейбница. Что еще хуже, в своих поздних размышлениях, зафиксированных в рукописных фрагментах 1788–1793 гг., Кант объявляет, что его «Опровержение» метит по меньшей мере в пять различных мишеней: скептицизм, идеализм, спинозизм, а также материализм и преддетерминизм (AA 18, S. 627–628, № 6317; Кант, 2000, с. 294–295). Возникает вопрос: что общего у всех этих довольно разных философских доктрин, чтобы все их вместе можно было называть «проблематическим материальным идеализмом»?

Я предполагаю, что это общее выражается в кантовском определении идеализма, а именно в утверждении, что «существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет» (AA 04, S. 289; Кант, 1994, с. 44). Подобно материализму, идеализм представляет собой разновидность монизма. Согласно идеалистам, все фун-

which he rightly or wrongly attributes to Descartes, it is not quite clear what he understands under the label “problematic idealism”, and therefore who his opponent is in his “Refutation”. The first exegetical problem is to figure out whether the “problematic idealist” of the B-edition in the “Refutation of Idealism” is the idealist sceptic of the A-edition (“The Fourth Paralogism”). Is Kant merely using different labels to refer to the same doctrine or has he changed his mind in between the two editions? In this last case, the problematic idealist is not a sceptic anymore.<sup>3</sup>

A related problem is to know whether Kant’s problematic idealism is the Cartesian sceptic of the first *Meditation*, the idealist sceptic of the second *Meditation* and first part of the third *Meditation*, or some other non-sceptic idealist.<sup>4</sup> This question is of the utmost importance because we know that Kant was not directly acquainted with Descartes’ work, but knew it only through the works of Wolf and Leibniz. To make things even worse, in a later reflection in the fragments from 1788 to 1793, Kant announces that his “Refutation” has at least five different targets: scepticism, idealism, Spinozism, as well as materialism and predeterminism (*Refl* 6317, AA 18, pp. 627-628). This raises the question: What do all those quite different philosophical doctrines have in common that warrants naming them “problematic material idealism?”

I assume here that what they share is expressed by Kant’s own definition of idealism, namely the claim that “there are none other than thinking beings; the other things that we believe we perceive in intuition are only representations in thinking beings, to which in fact no object existing outside these corresponds” (*Prol*, AA 04, p. 289; Kant, 2004, p. 40). Like materialism, idealism is a kind of monism. Ac-

<sup>3</sup> Начиная с конца прошлого столетия и заканчивая началом этого мы стали свидетелями появления обширного корпуса литературы по «Опровержению идеализма». Я ограничусь упоминанием только некоторых работ, привлечших мое внимание, в том числе Альмейды (Almeida, 2013), Аквилы (Aquila, 1979), Америкса (Ameriks, 2003), Бадера (Bader, 2012), Бардона (Bardon, 2004), Чигнела (Chignell, 2010), Дикера (Dicker, 2004; 2008), Гайера (Guyer, 1987; 2006), Ханна (Hanna, 2000), Лонгнес (Longuenesse, 2008), Ван Клеве (Van Cleve, 1999), Фогеля (Vogel, 1993) и Вестфала (Westphal, 2004). Некоторые более ранние работы также заслуживают внимания, в частности исследования Файхингера (Vaihinger, 1884), Пригчарда (Pritchard, 1909) и Смита (Smith, 1923).

<sup>4</sup> В этом отношении см. аргумент к объективности, представленный Стросоном в «Пределах смысла» (Strawson, 1966). В том же ключе Бардон недавно утверждал что мишенью Канта является не картезианский скептик, а скорее скептический идеализм Юма (Bardon, 2004).

<sup>3</sup> Since the end of the last century and the beginning of this one, we have witnessed the emergence of a vast secondary literature on the “Refutation of Idealism”. I limit myself to mentioning only some of the works that have drawn my attention, including Almeida (2013), Aquila (1979), Ameriks (2003), Bader (2012), Bardon (2004), Chignell (2010), Dicker (2004; 2008), Guyer (1987; 2006), Hanna (2000), Longuenesse (2008), Van Cleve (1999), Vogel (1993), and Westphal (2004). Yet, several older contributions are also noteworthy such as Vaihinger (1884), Pritchard (1909), Smith (1923).

<sup>4</sup> In this regard, see Strawson’s Objectivity Argument in his *Bounds of Sense* (1966). In the same vein, Bardon (2004) has maintained recently that Kant’s target is not a Cartesian sceptic, but rather Hume’s sceptic idealism.

даментальные черты нашего мира (или по крайней мере его фундаментальные контингентные черты) одной природы — сознательной. В этом смысле идеализм есть доктрина, поддерживаемая совершенно разными философами: Лейбницем, Беркли и другими. В Германии времен Канта виднейшим представителем идеализма был Мендельсон<sup>5</sup>. То, что Кант противопоставляет идеализму «дуализм», только подтверждает мою интерпретацию<sup>6</sup>.

Итак, если кантовский аргумент лучше рассматривать как опровержение идеализма Мендельсона, необходима новая реконструкция его логической формы, что я и намерен сделать. Отправной точкой будет простая логическая схема доказательства, предложенного Дикером (Dicker, 2004), но существенно измененного в свете идеи Дика (Дык, 2011), поддержанной Гайером (Guyer, 2018), который утверждал, что главной мишенью «Опровержения» является Мендельсон, а не Декарт. В обоснование этой интерпретации я, во-первых, обращусь к обширным текстуальным свидетельствам, показывающим, что кантовское доказательство имеет своей целью продемонстрировать существование независимых от разума вещей и что основным противником Канта является Мендельсон, а не Декарт. Во-вторых я аргументирую, что «Опровержение идеализма» обречено на провал при попытке его использования против всех форм глобального скептицизма, но оно вполне успешно против идеализма Мендельсона.

Я продемонстрирую в следующих двух разделах истинность такого условного суждения: *если аргумент «Опровержения» направлен против двух современных форм скептицизма, то он обречен на провал*. Следующие два раздела посвящены тому, чтобы показать, что аргумент Канта будет действительным против того, что он сам называет идеализмом, а именно, что существуют только мыслящие сущности, состояния которых изменяются во времени. Согласно «Опровержению», сознание изменений ментальных состояний во времени всегда требует чего-то постоянного, что само по себе не может быть объяснено другим ментальным состоянием.

<sup>5</sup> См.: (Dyck, 2011; Guyer, 2018; Dahlstrom, 2018). Дик, безусловно, был первым, кто обратил внимание на тот факт, что идеализм Мендельсона может быть мишенью кантовского «Опровержения». Однако фокус его работы исключительно исторический: он исследует переписку Канта с Мендельсоном в течение нескольких десятилетий. Более того, он считает «Опровержение» не более чем ответом на критику Мендельсоном кантовского идеализма.

<sup>6</sup> Кантовский дуализм скорее феноменальный, а не метафизический, как у Декарта. Главный упрек Канта в адрес идеализма заключается в том, что конечная природа реальности ноуменальная, а не ментальная (см.: А 367; А 370; А 379; AA 18, S. 310, № 5653 и т.д.).

According to idealists, the fundamental features of our world (or at least its fundamental contingent features) are all of one kind — the conscious kind. In this sense, idealism is a doctrine that quite different philosophers such as Leibniz, Berkeley *et alii* have endorsed. In Kant's Germany the greatest exponent was Mendelssohn.<sup>5</sup> What reinforces my reading is the fact that Kant opposes idealism to what he calls "dualism".<sup>6</sup>

Now, if the argument is better seen as a refutation of Mendelssohn's idealism, a new reconstruction of its logical form is required. That is one of my aims. My starting-point is a simple logical sketch of the proof provided by Dicker (Dicker, 2004), but essentially modified in the light of Dyck's intuition (Dyck, 2011), endorsed by Guyer (Guyer, 2018), that the main target of Kant's "Refutation" is Mendelssohn rather than Descartes. How shall I support my reading? First, by appealing to overwhelming textual evidence, showing that the proof purports to demonstrate the existence of mind-independent things and that Kant's main opponent is Mendelssohn rather than Descartes. Finally, I support my reading by showing that Kant's "Refutation of Idealism" is doomed to fail against all forms of global scepticism, but is quite successful against Mendelssohn's idealism.

How shall I proceed? In the remainder of this paper, I devote the next two sections to showing the truth of the following conditional: *if Kant's Refutation argument is addressed to the two modern forms of scepticism, it is doomed to fail*. The subsequent two sections are devoted to showing that Kant's argument is successful against what he himself calls idealism, namely that there are only thinking beings whose states change in time. According to the "Refutation", consciousness of alterations of mental states in time always requires something persistent that in itself cannot be explained by another mental state.

<sup>5</sup> See Dyck (2011); Guyer (2018); Dahlstrom (2018). Dyck was certainly the first to call attention to the fact that Mendelssohnian idealism may be the target of Kant's "Refutation". However, the focus of his paper is purely historical, namely the exchange between Kant and Mendelssohn over several decades. Moreover, he considers Kant's "Refutation" as merely a reply to Mendelssohn's criticism of Kantian idealism.

<sup>6</sup> Kant's dualism is phenomenal rather than metaphysical like Descartes'. Kant's main claim against idealism is that the ultimate nature of reality is noumenal rather than mental (*cf.* KrV, A 367; A 370; A 379; *Ref*l 5653, AA 18, p. 310; etc.).

## 1. Против картезианского скептицизма первого «Размышления»<sup>7</sup>

Самый простой способ представления картезианского сна из первого «Размышления» выглядит следующим образом:

1) Если я знаю, что большинство моих обычных убеждений верны ( $p$ ), то я знаю, сплю я или нет; я знаю, что я не сумасшедший, и я знаю, что нет злого гения, чтобы обмануть меня ( $p \supset q$ ).

2) Тем не менее я не знаю, что я не сумасшедший или что нет злого гения, или сплю я или нет ( $\sim q$ ).

3) Поэтому я не могу знать, верно ли большинство моих обычных верований [*modus tollens* из 1) и 2)].

Вопрос в том, как аргумент Канта в «Опровержении» должен опровергать глобальный скептицизм, выраженный под № 3. Давайте сначала рассмотрим, что об этом пишет Кант. Заключение доказательства принимает форму теоремы: «*Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственно бытия служит доказательством бытия предметов в пространстве вне меня*» (B 275; Кант, 2006а, с. 369).

Кант делает следующие утверждения в поддержку своей теоремы:

i. Я сознаю свое бытие как определенное во времени.

ii. Всякое определение времени имеет своей предпосылкой что-то *постоянное* в восприятии (B 275; Кант, 2006а, с. 369).

iii. Но это постоянное не может быть созерцанием во мне. В самом деле, все определяющие основания моего бытия, которые можно найти во мне, суть представления и как таковые они сами нуждаются в чем-то постоянном, отличающемся от них, по отношению к которому могла бы быть определена смена представлений, а следовательно, и мое бытие во времени, в течение которого они сменяются (B XXXIX Anm.; Кант, 2006а, с. 43 сн.).

iv. Следовательно, восприятие этого постоянного возможно только при помощи вещи вне меня, а не посредством одного лишь представления о вещи вне меня. Значит, определение моего бытия во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю вне себя (B 275–276; Кант, 2006а, с. 369–371).

<sup>7</sup> Если читать «Опровержение» как опровержение глобального скептицизма, то мы столкнемся с наилучшим примером того, что Страуд называл «трансцендентальным аргументом» (Stroud, 1968). Об этом см. мою книгу (Pereira, 1993) и статьи (Pereira, 2014, 2016; 2017a; 2017b), а также ответ Страуда (Stroud, 2016).

## 1. Against the Cartesian Scepticism of the first *Meditation*<sup>7</sup>

The easiest way of regimenting the Cartesian dream scenario of the first *Meditation* is as follows:

1) If I know that most of my ordinary beliefs are true ( $p$ ) then I know whether I am dreaming or not; I know that I'm not crazy, and I know there's no evil genius to deceive me ( $p \supset q$ ).

2) However, I do not know that I am not crazy, or that there is no evil genius, or whether I am dreaming or not ( $\sim q$ ).

3) Therefore, I cannot know whether most of my ordinary beliefs are true [*modus tollens*: 1) and 2)].

The question is how Kant's argument in the "Refutation" is supposed to refute the global scepticism expressed in (3). Let us first look at what Kant states. The conclusion of the proof takes the form of a theorem: "**The mere, but empirically determined consciousness of my own existence proves the existence of objects in space outside me**" (*KrV*, B 275; Kant, 1998, p. 327).

Kant states the following steps in support of his theorem:

i. I am conscious of my existence as determined in time.

ii. All time-determination presupposes something persistent in perception (*KrV*, B 275; Kant, 1998, p. 327).

iii. But this persisting element cannot be an intuition in me. For all the determining grounds of my existence that can be encountered in me are representations, and as such they themselves need something persisting distinct from them, in relation to which their change, and thus my existence in the time in which they change, can be determined (*KrV*, B XXXIX; Kant, 1998, p. 121n).

iv. Thus, the perception of this persistent thing is possible only through a **thing** outside me and not through the mere **representation** of a thing outside me. Consequently, the determination of my existence in time is possible only by means of the existence of actual things that I perceive outside myself (*KrV*, B 275-276; Kant, 1998, pp. 326-329).

<sup>7</sup> Read as a refutation of global scepticism, Kant's "Refutation" is the best example of what Stroud has famously called "Transcendental Argument" (1968). In this regard, see my book (Pereira, 1993) and papers (Pereira, 2014; 2016; 2017a; 2017b), and Stroud's reply (2016).

v. А сознание во времени необходимо связано с сознанием возможности этого временного определения. Значит, оно необходимо связано также и с существованием вещей вне меня как условием временного определения; иными словами, сознание моего собственного бытия есть вместе с тем непосредственное сознание бытия других вещей вне меня (В 276; Кант, 2006а, с. 371).

Поскольку эти утверждения не являются предпосылками в чистом виде, я полагаю, что лучший способ восстановления кантовского аргумента в «Опровержении» — начать с простой схемы, предложенной Дикером несколько лет назад:

1) Я осознаю свое собственное существование во времени, то есть я осознаю, что у меня есть упорядоченный во времени опыт (E).

2) Я могу осознавать, что опыт происходит в определенном временном порядке, только если я воспринимаю нечто постоянное, обращаясь к которому я могу определить временной порядок эпизодов опыта ( $E \supset P$ ).

3) Ни одно из моих собственных сознательных состояний не может служить этой постоянной системой отсчета ( $\sim C$ ).

4) Само время не может служить этой постоянной системой отсчета ( $\sim T$ ).

5) Если (2), (3) и (4) верны, то я могу осознавать, что эпизоды моего опыта происходят в определенном временном порядке, только если я воспринимаю в пространстве вне меня постоянные объекты, обращаясь к которым я могу определить временной порядок эпизодов моего опыта  $\{[(E \supset P) \& (\sim C \& \sim T)] \supset (E \supset O)\}$ .

6) Я воспринимаю в пространстве вне меня постоянные объекты, обращаясь к которым я могу определить временной порядок эпизодов своего опыта ( $E \supset O$ ) (Dicker, 2004, p. 196).

Основываясь на этой схеме, мы легко увидим, что суть кантовского аргумента может быть выражена в виде следующего условного суждения:

7) Если я осознаю наличие у меня опыта, упорядоченного в определенной временной последовательности, то я наблюдаю нечто постоянное, обращаясь к чему я могу определить временной порядок эпизодов своего опыта ( $E \supset P$ ).

8) Я знаю, что у меня есть опыт, упорядоченный в определенной временной последовательности (E).

9) Следовательно, я воспринимаю нечто постоянное, обращаясь к которому я могу определить временной порядок [*modus ponens* из 7), 8)] (P).

v. Now consciousness in time is necessarily combined with the consciousness of the possibility of this time-determination: Therefore, it is also necessarily combined with the existence of the things outside me, as the condition of time-determination; i. e., the consciousness of my own existence is at the same time an immediate consciousness of the existence of other things outside me (KrV, B 276; Kant, 1998, p. 327).

Since these steps are not purely premises, I believe that the best way of regimenting Kant's argument in the "Refutation" is to start with the simple sketch that Dicker proposed a few years ago:

1) I am conscious of my own existence in time, i. e. I am aware that I have experiences that occur in a specific time-order (E).

2) I can be aware of having experiences that occur in a specific temporal order only if I perceive something permanent by reference to which I can determine their temporal order ( $E \supset P$ ).

3) No conscious state of my own can serve as this permanent frame of reference ( $\sim C$ ).

4) Time itself cannot serve as this permanent frame of reference ( $\sim T$ ).

5) If (2), (3), and (4) are true, then I can be aware of having experiences that occur in a specific temporal order only if I perceive persisting objects in space outside me by reference to which I can determine the temporal order of my experiences

$\{[(E \supset P) \& (\sim C \& \sim T)] \supset (E \supset O)\}$ .

6) I perceive persisting objects in space outside me by reference to which I can determine the temporal order of my experiences ( $E \supset O$ ) (Dicker, 2004, p. 196).

Based on this sketch, we can easily see that the crux of the argument of Kant's "Refutation" can be summarised in the form of the following conditional:

7) If I am aware of having experience in a successive time-order, then I perceive something permanent by reference to which I can determine their temporal order ( $E \supset P$ ).

8) I am aware of having experiences in a successive time-order (E).

9) Therefore, I perceive something permanent by reference to which I can determine the temporal order [*modus ponens*: 7), 8)] (P).

Теперь давайте в целях доказательства предположим, что третье примечание Канта к его «Опровержению идеализма» является ответом на то, что я назвал сценарием картезианского сна из первого «Рассуждения» (очень слабая гипотеза):

*Примечание 3.* Из того, что для возможности определенного сознания нас самих требуется существование внешних предметов, еще не следует, будто всякое наглядное представление о внешних вещах включает в себе вместе с тем существование их, так как подобное представление — пусть оно может быть лишь действием способности воображения (в грезах или в случае безумия), — есть все же только воспроизведение прежних внешних восприятий, которые, как показано выше, возможны лишь благодаря действительности внешних предметов. Здесь необходимо было только доказать, что внутренний опыт как таковой возможен лишь через внешний опыт вообще. Представляет ли собой тот или иной предполагаемый опыт не один только плод воображения — этот вопрос должен решаться согласно особым определениям опыта и путем соотнесения с критериями всякого действительного опыта (B 278 — 279; Кант, 2006а, с. 373).

Кант ответил бы картезианскому скептику, что сны, галлюцинации и заблуждения являются простыми ментальными состояниями, также упорядоченными во времени, и определение их содержания в конечном итоге будет зависеть от осознания чего-то постоянного и внешнего для субъекта. Однако, чтобы узнать, является ли тот или иной предполагаемый опыт, то или иное ментальное состояние плодом воображения, мечтой, галлюцинацией или манипуляцией, мы должны рассмотреть конкретные определения каждого конкретного ментального состояния в соответствии с критериями того, что считается реальным опытом. Вопрос в том, каковы эти критерии.

В наброске № 5400 мы читаем следующее:

Сновидения [выстраиваются] по аналогии с бодрствованием. Помимо согласующихся с другими людьми представлениями бодрствования у меня нет другого отличительного признака предмета вне меня; следовательно, в пространстве вне меня находится тот *феномен*, который может быть познан по правилам рассудка. И всё же, как можно спрашивать, действительно ли существуют внешние феномены? Хотя мы непосредственно и не осознаем в них, что они внешние, т.е. что они не чистые фантазии и сновидения, но всё же осознаем, что они — оригиналы всех возможных образов воображения и, следовательно, сами не являются этими образами (AA 18, p. 172; Кант, 2000, с. 103).

Now, let us suppose for the sake of argument that Kant's third note to his "Refutation of Idealism" is a reply to what I called the Cartesian dream scenario of the first *Meditation* (a very remote hypothesis):

**Note 3.** From the fact the existence of outer objects is required for the possibility of a determinate consciousness of our self it does not follow that every intuitive representation of outer things includes at the same time their existence, for that may well be the mere effect of the imagination (in dreams as well as in delusions); but this is possible merely through the reproduction of previous outer perceptions, which, as has been shown, are possible only through the actuality of outer objects. Here it had to be proved only that inner experience in general is possible only through outer experience in general. Whether this or that putative experience is not mere imagination must be ascertained according to its particular determinations and through its coherence with the criteria of all actual experience (*KrV*, B 278-279; Kant, 1998, pp. 328-329).

In these terms, Kant would be replying to the Cartesian sceptic that dreams, hallucinations, and delusions are simple mental states also arranged in time, whose determination would ultimately depend on the consciousness of something persistent and external to the subject. However, in order to know whether this or that alleged experience, whether this or that particular mental state, is imagination, dream, hallucination, or manipulation, we should consider the particular determinations of each particular mental state according to the criteria of what counts as a real experience. The question here is what are these criteria.

In Reflection 5400, we read the following:

Dreams are in analogy with wakefulness. Except for waking representations that are consistent with those of other people I have no other marks of the object outside me; thus, a *phenomenon* outside me is that which can be cognized in accordance with rules of the understanding. Yet how can one ask whether there are really external *phenomena*? We are certainly not immediately conscious that they are external, i. e., not mere imaginings and dreams, but we are still conscious that they are the originals for all imaginings, and are thus themselves not imaginings (*Refl*, AA 18, p. 172; Kant, 2005, p. 229).

Теперь я хочу обратить внимание читателя на тот факт, что Мендельсон пишет в точности то же самое:

*Состояние, в котором преобладают объективные связи между идеями в нашей душе, мы называем бодрствованием. Значительно большая часть наших представлений в этом состоянии следует друг за другом или друг возле друга, не по законам сил нашей души, [т.е.] не потому, что мы их имели в другое время разом; не потому, что наш ум заметил в них сходство или что наш разум считает их мыслимыми так и не иначе<sup>8</sup> (курсив мой. — Р.П.) (Mendelssohn, 2017, S. 40)<sup>9</sup>.*

Согласно Канту и Мендельсону, сон в своем специфическом статусе иллюзорного состояния ума отличается от реального опыта тем, что он не взаимосвязан объективно с другими ментальными состояниями, т.е. различение можно провести в соответствии с тем, что Кант называет «критериями всякого действительного опыта» (В 278–279; Кант, 2006а, с. 373).

Здесь читатель Канта сталкивается с дилеммой. С одной стороны, если существуют критерии для определения того, спим мы или нет, то сон не может быть эффективной скептической гипотезой, и для Декарта будет совершенно ошибочным утверждать, что у нас нет критериев для отличения сна от бодрствования, галлюцинаций от правдивого восприятия или от истинного убеждения. Мы будем точно знать, используя критерии, определенные «законами рассудка» или «правилами, продиктованными понятиями», когда мы спим, галлюцинируем, бредем, или когда мы введены в заблуждение. Однако, что делает скептическую гипотезу эффективной, так это неопровержимость того предположения, что в моем опыте ничего не изменится, если такая гипотеза окажется верной. Если у нас есть критерии, позволяющие нам знать, когда мы спим или когда нас обманывает злокозненный дух, то у нас нет эффективных скептических гипотез.

Но предположим только в целях доказательства, что Декарт был неправ, т.е. что у нас действительно есть критерии, позволяющие узнать, спим ли мы, галлюцинируем, бредем или обманываемся. Дело

<sup>8</sup> Здесь и далее перевод с немецкого Н.А. Дмитриевой. — Перев.  
<sup>9</sup> Кант повторяет ту же мысль в третьем примечании к «Опровержению» и в своих более поздних размышлениях. См. наброски № 5399 (AA 18, S. 71), № 5642 (AA 18, S. 281–282), № 5653 (AA 18, S. 307), № 6113 (AA 18, S. 614), № 6315 (AA 18, S. 619–621).

Now, I want to call the reader's attention to the fact that Mendelssohn says exactly the same thing:

*The waking condition is what we call the mental state in which the objective interconnection of ideas is the ruling one. By far the greater portion of mental representations in our waking state follow after and together with one another not in accordance with the associative laws of our mental faculties — that is, not because we happened once before to have experienced that conjunction of representations, or because our wit has noticed a similarity among them, or because our reason finds that they are only thus and in no other way able to be the objects of our thinking [my italics — R.P.] (Mendelssohn, 2012, p. 41).<sup>8</sup>*

According to Kant and Mendelssohn, in its specific condition of illusory state of mind, a dream is distinguished from real experiences by not being interconnected objectively with the other mental states, that is, according to what Kant calls “the criteria of the whole experience” (*KrV*, B 278-279; Kant, 1998, p. 328).

Here the Kantian reader is faced with a dilemma. On the one hand, if there are criteria for knowing whether or not we are dreaming, then the dream cannot be an effective sceptical hypothesis, and Descartes would be entirely mistaken in asserting that we do not have criteria for distinguishing dreams from wakefulness, hallucinations from veridical perception, or from true belief. We would know, based on criteria determined by “laws of understanding” or “rules dictated by concepts,” when we are dreaming, hallucinating or delirious, or when we are deceived. However, what makes a sceptical hypothesis effective is the irrefutability of the assumption that nothing would change in my experience if such a hypothesis turned out to be true. If we have criteria allowing us to know when we are dreaming or when we are being deceived by an evil genius, we do not have effective sceptical hypotheses.

But suppose only for the sake of argument that Descartes was wrong, i. e. that we really have criteria to know whether or not we are dreaming, hallu-

<sup>8</sup> Kant reaffirms the same thought in his third note to the “Refutation” and in his later “Reflections about the Refutation”. See *Refl* 5399, AA 18, p. 71; *Refl* 5642, AA 18, pp. 281-282; *Refl* 5653, AA 18, p. 307; *Refl* 5653, AA 18, p. 310; *Refl* 6113, AA 18, p. 614; *Refl* 6315, AA 18, pp. 619-620; *Refl* 6315, AA 18, p. 621.



в том, что если у нас есть такие критерии, любое опровержение скептицизма совершенно излишне: если на основании правил рассудка (упорядоченная связь представлений) мы можем знать, спим ли мы, то совершенно необязательно доказывать, что мы осознаем нечто постоянное в пространстве вне нас. У нас уже есть непосредственное доказательство или опровержение картезианского скептицизма, и именно это Кант подтвердил в своем «Четвертом паралолизме» еще до «Опровержения»:

Из восприятий может возникнуть познание о предметах или посредством одной лишь игры воображения, или же с помощью опыта. При этом, конечно, могут появиться ложные представления, которым не соответствуют предметы, причем причину обмана следует приписать то иллюзии воображения (в грезях), то ошибкам, которые допускает способность суждения (при так называемом обмане чувств). Чтобы избавиться здесь от ложной видимости, придерживаются следующего правила: *действительно то, что связано с восприятием согласно эмпирическим законам*. Но подобного рода обман, а также обнаружение его касаются как идеализма, так и дуализма, причем здесь речь должна идти только о форме опыта. Для опровержения эмпирического идеализма как ложного сомнения в объективной реальности наших внешних восприятий достаточно уже, [во-первых], того, что внешнее восприятие непосредственно доказывает действительность в пространстве, которое, хотя само по себе и составляет форму представлений, всё же обладает объективной реальностью в отношении всех внешних явлений (которые суть не что иное, как только представления), и, во-вторых, того, что без восприятия не были бы возможны даже вымысел и грезы, а потому нашим внешним чувствам, если иметь в виду те данные, из которых может возникнуть опыт, соответствуют действительные предметы в пространстве (A 377–378; Кант, 2006б, с. 473).

Этот отрывок и третье примечание к «Опровержению идеализма», по моему мнению, являются явным свидетельством того, что Кант либо (i) не понял картезианские скептические гипотезы первого «Рассуждения», либо (ii) никогда не воспринимал их всерьез, либо (iii) его проблемой был не скептицизм, а лишь идеализм. Третья гипотеза наиболее правдоподобна с точки зрения строгой интерпретации (см.: Дуск, 2011). И именно ее я использую в этом исследовании. В центре внимания «Опровержения» лежит идеализм, понимаемый как метафизи-

cinating and consequently delirious, or whether or not we have been deceived. The point is, if we have such criteria, any refutation of scepticism is quite unnecessary: if, on the basis of rules of understanding (ordered concatenation of representations), we can know whether or not we are dreaming, then it is entirely unnecessary to prove that we are aware of something persistent in the space outside us. We would already have a direct proof or refutation of Cartesian scepticism at hand. Now, that is exactly what Kant affirmed in his “Fourth Paralogism” before the “Refutation”:

Now cognition of objects can be generated from perceptions, either through a mere play of imagination or by means of experience. And then of course there can arise deceptive representations, to which objects do not correspond, and where the deception is sometimes to be attributed to a semblance of the imagination (in dreams), sometimes to a false step of judgment (in the case of so-called sense-deceptions). In order to avoid the false illusion here, one proceeds according to the rule: whatever is connected with a perception according to empirical laws, is actual. Only this deception, as much as the measures taken against it, concerns idealism as much as dualism, since here it is only a question of the form of experience. In order to refute empirical idealism, as a false scruple concerning the objective reality of our outer perceptions, it is already sufficient that outer perception immediately proves a reality in space, which space, though in itself it is only a mere form of representations, nevertheless has objective reality in regard to all outer appearances (which themselves are also nothing but mere representations); and it is likewise sufficient to refute empirical idealism that without perception even fictions and dreams are not possible, so our outer senses, as regards the data from which experience can arise, have actual corresponding objects in space (*KrV*, A 377-378; Kant, 1998, pp. 429-430).

This passage and the third note to the “Refutation of Idealism” are, in my judgment, a clear indication that Kant either (i) did not understand the Cartesian sceptical hypotheses of the first *Meditation*, or (ii) never took them seriously, or that (iii) his problem was never scepticism, but only idealism. This third hypothesis is the most plausible from a strict exegetical viewpoint (see Dyck, 2011). And this is the hypothesis I will adopt here. The focus of the “Refutation” is idealism, understood as

зическая идеалистическая доктрина о том, что существуют только мыслящие существа и их изменяющиеся ментальные состояния.

(1) Если бы существовали эмпирические критерии (например, какая-то когерентность) для различения правдоподобного и неправдоподобного опыта (как, кажется, считает Кант в «Паралогизмах»), то «Опровержение идеализма» было бы ненужным или лишним.

(2) Но, согласно глобальному скептицизму первого «Размышления», нет никаких эмпирических критериев для разграничения между правдоподобным и неправдоподобным опытом.

(3) Таким образом, «опровержение идеализма» не является необходимым для опровержения глобального скептицизма первого «Размышления».

(4) Следствие: если предположить, что «Опровержение» Канта не представляет собой праздный или бесполезный аргумент, то неверно будет считать его аргументом против глобального скептицизма первого «Размышления».

## 2. Против скептического идеалиста

Глобальный скептицизм первого картезианского «Размышления», рассмотренный в предыдущем разделе, не следует путать с субъективным идеализмом, к которому Декарт движется во втором «Размышлении». Вспоминая эту позицию в начале своего третьего «Размышления», Декарт утверждает:

Однако же прежде я принял за вполне очевидное и достоверное то, что позднее отклонил как сомнительное. Что это были за вещи? Земля, небо, звезды и все прочее, воспринимаемое моими чувствами. *Так что же здесь воспринималось мною как ясное?* А то, что в моем уме возникают идеи таких вещей, или мысли о них. Но я и теперь не отрицаю присутствия во мне этих идей. Однако было и что-то иное, что я утверждал и что, по привычке к доверию, я считал воспринимавшимся ясно, хотя на самом деле я этого вовсе не воспринимал: именно, я утверждал, будто вне меня существуют вещи, от которых исходят упомянутые идеи, совершенно им подобные. Но как раз в этом отношении я либо заблуждался, либо, если и судил о том правильно, это вытекало не из моей способности восприятия (курсив мой. – Р.П.) (Декарт, 1994, с. 29–30).

Непрямой реализм — это эпистемологическая доктрина, согласно которой наш познавательный доступ к внешним вещам никогда не бывает пря-

the metaphysical idealist doctrine that there are only thinking beings and their changing mental states.

(1) If there were empirical criteria (e. g. coherence of some sort) for distinguishing between veridical and non-veridical experiences (as Kant seems to think in the “Paralogisms”), then the “Refutation of Idealism” would be unnecessary or otiose.

(2) But, according to the global scepticism of Meditation I, there are no empirical criteria for distinguishing between veridical and non-veridical experience.

(3) Thus, the “Refutation of Idealism” is unnecessary to refute the global scepticism of Meditation I.

(4) Corollary: assuming that Kant’s “Refutation” is not an otiose or useless argument, it is wrong to read it as an argument against the global scepticism of *Meditation I*.

## 2. Against the Sceptical Idealist

The global scepticism of the first Cartesian *Meditation* discussed in the previous section should not be confused with the subjective idealism that Descartes moves to in his second *Meditation*. Reflecting back on that stance early in his third *Meditation*, Descartes claims:

Yet I previously accepted as wholly certain and evident many things which I afterwards realized were doubtful. What are these? The earth, sky, stars, and everything else that I apprehended with the senses. *But what was it about them that I perceived clearly? Just that the ideas, or thoughts, of such things appeared before my mind.* Yet even now I am not denying that these ideas occur within me. But there was something else which I used to assert, and which through habitual belief I thought I perceived clearly, although I did not in fact do so. This was that there were things outside me which were the sources of my ideas and which resembled them in all respects. Here was my mistake or at any rate, if my judgment was true, it was not thanks to the strength of my perception [*my italics* — R.P.] (Descartes, 1996, p. 16).

Indirect realism is the epistemological doctrine that our cognitive access to outer things is never direct, but always mediated by causal inferences from our representations to objects they represent.

мым, а всегда опосредован причинными выводами из наших представлений к объектам, которые они отображают. Теперь, если я могу воспринимать внешние вещи только косвенно, а именно как вероятную причину представлений во мне, то у меня нет средств для эпистемологического обоснования такого причинного вывода, и поэтому у меня нет знания о внешних вещах. Это то, что Кант в первом издании называет «скептическим идеализмом», а во втором — «проблематическим идеализмом»:

Следовательно, идеалистом нужно считать не того, кто отрицает бытие внешних предметов чувств, а только того, кто не признает, что бытие внешних предметов познается непосредственным восприятием, и отсюда заключает, что никакой опыт не может дать нам совершенно достоверное знание об их действительности (A 368–369; Кант, 2006б, с. 463).

Итак, я не могу, собственно говоря, воспринимать внешние вещи, а могу лишь от своих внутренних восприятий заключать к их бытию, рассматривая эти восприятия как действия, ближайшей причиной которых служит нечто внешнее. Но заключение от данного действия к определенной причине никогда не бывает достоверным, так как одно действие может быть вызвано различными причинами (A 368; Кант, 2006б, с. 463).

Идеализм предполагает, что единственный непосредственный опыт — это внутренний опыт и что, исходя из этого опыта, мы только заключаем о внешних вещах, да и то без достаточной достоверности, как это всегда бывает, когда мы заключаем от данных действий к определенным причинам: ведь причина представлений, которую мы, быть может ложно, приписываем внешним вещам, может находиться в нас самих (B 276; Кант, 2006а, с. 371).

В приведенном выше отрывке из третьего «Рассуждения» Декарт повторяет свои первоначальные сомнения, но делает это в свете *cogito* и других вещей, полученных им в ходе рассуждения. Только так мы можем понять, в каком смысле Декарт мог поддерживать проблематический идеализм. В рамках второго «Рассуждения» Декарт переходит от глобального скептицизма первого «Рассуждения» к некоторому виду проблематического идеализма. Важно не читать первое «Рассуждение» в свете второго или, тем более, третьего; в противном случае мы можем нарушить принцип *порядка причин* (см.: Guérault, 1953). Повторю сказанное в предыдущем разделе: на карту поставлены скептические гипотезы первого «Рассуждения», а не проблема эпистемического (непрямо-

Now, if I can perceive outer things only indirectly, namely as the probable cause of the representations in me, then I have no means of epistemically justifying such causal inference, and therefore I have no knowledge of outer things. This is what Kant in the first edition calls “sceptical idealism” and in the second edition “problematic idealism”. Consider this:

By an idealist, therefore, one must understand not someone who denies the existence of external objects of sense, but rather someone who only does not admit that it is cognized through immediate perception and infers from this that we can never be fully certain of their reality from any possible experience (*KrV*, A 368-369; Kant, 1998, p. 426).

Thus, I cannot really perceive external things, but only infer their existence from my inner perception, insofar as I regard this as the effect of which something external is the proximate cause. But now the inference from a given effect to its determinate cause is always uncertain, since the effect can have arisen from more than one cause (*KrV*, A 368; Kant, 1998, p. 425).

Idealism assumed that the only immediate experience is inner experience, and that from that outer things could only be inferred, but, as in any case in which one infers from given effects to determinate causes, only unreliably, since the cause of the representations that we perhaps falsely ascribe to outer things can also lie in us (*KrV*, B 276; Kant, 1998, p. 327).

In the above-quoted passage from his third *Meditation*, Descartes recapitulates his original doubts, but now in the light of the *cogito* and his new acquisitions along his meditative journey. Only in this sense can we understand in which sense Descartes could have sustained a “problematic idealism”. Within his second *Meditation*, Descartes moves from the global scepticism of the first *Meditation* to a form of problematic idealism. It is important not read the first *Meditation* in the light of the second or, *a fortiori*, the third; otherwise we might violate the precept of the *order of reasons* (cf. Guérault, 1953). Reiterating what I said in the previous section: What is at stake in the sceptical hypotheses of the first *Meditation* is not the prob-

го) доступа к объектам за пределами сознания (проблематический идеализм). Скорее всего, речь идет о том, можем ли мы быть обманутыми в отношении всего, что считаем само собой разумеющимся.

Аргумент в пользу скептического идеализма содержится в «Четвертом паралогизме» первого издания «Критики» (A 365–367; Кант, 2006б, с. 459–461), который я реконструирую следующим образом<sup>10</sup>:

10) Если мы никогда не сможем воспринимать внешние вещи напрямую (но лишь косвенно, выводя их как наиболее вероятную причину наших идей (E)), то мы никогда не сможем быть уверенными в их существовании ( $E \supset P$ ).

11) Мы действительно никогда непосредственно не воспринимаем вещи, находящиеся вне нашего разума (E).

12) Следовательно, знание о существовании вещей вне нашего разума сомнительно [*modus ponens* 10, 11] (P).

Кант утверждает, что в его «Опровержении» игра, которую ведет идеализм, оборачивается против себя, показывая, что внешний опыт действительно непосредственный, а не внутренний опыт, как считает скептический идеалист (B 276; Кант 2006а, с. 371). Ключевой вопрос здесь заключается в том, как доказать, что внешний опыт является непосредственным.

Тем не менее кантианский ответ найти нетрудно. Кантианцы могли бы утверждать, что сам Декарт признал бы, что способен знать временную последовательность изменения его ментальных состояний, когда он говорит о схватывании идей величины и числа (см.: Almeida, 2013). Следующий отрывок, кажется, подтверждает это подозрение: «Точно так же, когда я воспринимаю свое нынешнее бытие и вспоминаю, что существовал какое-то время и прежде, когда у меня есть различные мысли, количество которых я осознаю, я получаю идею длительности и числа, которую впоследствии могу применить к каким-то другим вещам» (Декарт, 1994, с. 37–38). Однако в этом отношении Каранти весьма проницателен, когда напоминает нам:

Декарт утверждает, что «я есть, я существую» необходимо истинно каждый раз, когда я произношу это или мысленно представляю. Ссылка на его истинность «каждый раз», по-видимому, указывает на то, что обоснованность *cogito* не выходит за рамки каждого момента, когда *cogito* выполняется. Что еще важнее, независимо от того, интерпретировал

<sup>10</sup> Согласно Ханне, «Опровержение» нацелено против скептического идеализма (см.: Hanna, 2000; 2001; 2006).

lem of epistemic (indirect) access to objects outside my consciousness (problematic idealism). What is at stake, rather, is whether we may be being deceived about everything we take for granted.

The argument for sceptical idealism is found in the “Fourth Paralogism” of the first edition of *Critique* (KrV, A 365-367; Kant, 1998, pp. 326-329), which I reconstruct as follows:<sup>9</sup>

10) If we can never perceive external things directly (but only indirectly by inference, as the most probable cause of our ideas (E)), then we can never be sure of their existence ( $E \supset P$ ).

11) It is a fact that we never directly perceive things external to our mind (E).

12) Therefore, knowledge of the existence of things outside our minds is dubious [*modus ponens* 10, 11] (P).

Kant’s claim is that in his “Refutation” “the idealistic game turns against itself, showing that the external experience is really immediate” (KrV, B 276; Kant, 1998, p. 327) and not the inner experience, as the sceptical idealist believes. The crucial question here is how to prove that external experience is immediate.

However, we can easily figure out a Kantian reply. Kantians might claim that Descartes himself would have admitted to being able to know the temporal ordering of the alteration of his mental states when he speaks of the acquisition of ideas of magnitude and number (cf. Almeida, 2013). The following passage seems to corroborate this suspicion: “Once again, I realize that I now exist and I remember that I existed for some time; besides, I have several thoughts that I can count; this is how I acquire the ideas of duration and number that I can then transfer to other things” (Descartes, 1996, pp. 44-45). However, in this regard, Caranti is quite astute when he reminds us that:

Descartes claims that ‘I am, I exist’, is necessarily true each time I pronounce it, or that I mentally conceive it. The reference to its being true ‘each time’ seems to indicate that the validity of the *cogito* does not go beyond each instant in which the

<sup>9</sup> According to Hanna the “Refutation” targets the sceptical idealism. See Hanna (2000; 2001; 2006).

ли сам Декарт *cogito* таким образом, возможно, ему следовало бы это сделать, поскольку выход *cogito* за пределы обоснованности, кажется, предполагает зависимость от памяти. Поскольку она легко может быть превращена в обман злым гением, кажется, Декарт не должен был распространять претензию *cogito* на достоверность за пределы самого момента мышления. Если это так, не мог ли скептик просто игнорировать «Опровержение», отрицая, что он осознает свое собственное существование, переживая последовательность представлений во времени? (Caranti, 2017, p. 315).

На самом деле, именно это и утверждает Декарт: «Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех “за” и “против” я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я есмь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным» (Декарт, 1994, с. 21–22). Более того, Декарт, как известно, утверждал, что прошедшая, настоящая и будущая части времени не зависят друг от друга:

Эти аргументы останутся в силе даже в том случае, если я предположу, что, быть может, я всегда был таким, каков я ныне: словно из этого могло бы следовать, будто и не должен искать какого-то творца моего бытия. Ведь поскольку всякое время жизни может быть поделено на бесчисленное количество частей, из которых одни никоим образом не зависят от других, тот факт, что несколько раньше и существовал, вовсе не влечет за собой необходимости моего нынешнего существования — разве только некая причина как бы воссоздаст меня заново к настоящему моменту или, иначе говоря, меня сохранит. Однако для любого внимательного ума, рассматривающего природу времени, вполне очевидно, что для сохранения любой вещи и каждый отдельный момент ее существования потребна не меньшая сила воздействия, чем для создания той же самой вещи заново, если до сих пор ее не было; таким образом, благодаря естественному свету очевидно: сохранение отличается от творения лишь количественно (Декарт, 1994, с. 40–41).

Некоторые исследователи принимают этот отрывок в качестве аргумента в пользу мнимого картезианского метафизического предположения о том, что время состоит из неделимых временных атомов, и, следовательно, нет никакой непрерывности между этими временными атомами или чем-то, что мы могли бы назвать продолжительностью, постоянством или перманентностью.

*cogito* is performed. More importantly, regardless of whether Descartes interpreted the *cogito* in this way, arguably he should have. For the extension beyond the validity of the *cogito* seems to imply reliance on memory. Since this faculty could very easily be deceptively triggered by the Evil Genius, it seems that Descartes should not have extended the validity claim of the *cogito* beyond the instant. If this is so, couldn't the sceptic simply ignore the Refutation by denying that I am conscious of my own existence through the experience of a succession of representations over time? (Caranti, 2017, p. 315).

Indeed, this is exactly what Descartes claims: “So, after considering everything very thoroughly, I must finally conclude that this proposition, *I am, I exist*, is necessarily true whenever it is put forward by me or conceived in my mind” (Descartes, 1996, p. 17). Moreover, Descartes notoriously claimed that the past, present, and future parts of time are independent of each other:

I do not escape the force of these arguments by supposing that I have always existed as I do now, as if it followed from this that there was no need to look for any author of my existence. For a lifespan can be divided into countless parts, each completely independent of the others, so that it does not follow from the fact that I existed a little while ago that I must exist now, unless there is some cause which as it were creates me afresh at this moment — that is, which preserves me. For it is quite clear to anyone who attentively considers the nature of time that the same power and action are needed to preserve anything at each individual moment of its duration as would be required to create that thing anew if it were not yet in existence. Hence the distinction between preservation and creation is only a conceptual one, and this is one of the things that are evident by the natural light (Descartes, 1996, p. 33).

Now, several scholars have taken this passage as an argument for the putative Cartesian metaphysical assumption that time is composed of indivisible temporal atoms, and hence there is no continuity between these temporal atoms or anything that we could call duration, persistence, or permanence.

Если это так, то вторая предпосылка простой реконструкции, которую я предложил в разделе 1 («Я знаю, что у меня есть опыт, упорядоченный во временной последовательности»), для Декарта будет неприемлема. Как отмечали Гайер и Дикер, внутренний опыт дает нам интроспективный доступ к нашему настоящему и прошлому опыту, но в этих опытах нет ничего, что могло бы оправдать утверждение, что один из них предшествовал другим во времени в заданном порядке. Дикер весьма проницателен, когда замечает:

Опыт не увенчан маленькими часами, такими как часы в углу телевизионного экрана во время спортивной трансляции, которые позволили бы его датировать или упорядочивать. Воспоминания о более раннем опыте, рассматриваемые исключительно как субъективные состояния сознания или «кажущееся», также не сопровождаются более сильным чувством или ощущением «прошлости», чем воспоминания о недавних переживаниях; и тем более вспоминаемые члены ряда всё более отдаленных во времени переживаний не демонстрируют прогрессивно более глубокого ощущения прошлости (Dicker, 2008, p. 83)<sup>11</sup>.

Более того, Кант признает что простого осознания своего существования во времени совершенно недостаточно для аргументативных целей:

Между тем мы доказали здесь, что внешний опыт является непосредственным в собственном смысле слова и что только при его посредстве возможно хотя и не сознание нашего собственного существования, то все же его определение во времени, т.е. внутренний опыт. Конечно, представление *я есмь*, будучи выражением сознания, могущего сопутствовать всякому мышлению, есть то, что непосредственно заключает в себе существование субъекта, однако это еще не *познание* его, стало быть, и не эмпирическое познание, т.е. не опыт: к опыту относится кроме мысли о чем-то существующем еще и созерцание, в данном случае внутреннее созерцание, в отношении которого, т.е. [в отношении] времени, субъект должен быть определен, а для этого необходимы внешние предметы, так что, следовательно, сам внутренний опыт возможен только опосредствованно и только при помощи внешнего опыта (В 276–277; Кант, 2006а, с. 371–373).

Что мы знаем наверняка, так это то, что картезианская гипотеза не может подорвать *cogito* и *cogito*-подобные одновременные мысли. Тем не менее определение времени ментальных состояний

<sup>11</sup> См. также: (Dicker, 2012).

If so, then the second premise of the simple reconstruction I offered in section 1 (“I am aware of having experience in a successive time-order”) is unacceptable in the eyes of Descartes. As Guyer and Dicker have noted, inner experience gives us introspective access to our present and past experiences, but there is nothing in those experiences that can justify the claim that one of them preceded the others in time in a given order. Dicker is quite perceptive when he observes:

Experiences [do] not come adorned with little clocks, like the ones in the corner of a television sportscast, which would enable you to date or order them. Nor do recollections of your earlier experiences, considered purely as subjective conscious states or ‘seemings,’ come with a greater feeling or sense of ‘pastness’ than recollections of your more recent ones; *a fortiori* the recollected members of a series of increasingly temporally remote experiences do not exhibit a progressively greater feeling of pastness (Dicker, 2008, p. 83).<sup>10</sup>

Moreover, Kant recognises that the simple consciousness of one’s existence in time is entirely insufficient for argumentative ends:

Yet, here it is proved that outer experience is really immediate, that only by means of it is possible not, to be sure, the consciousness of our own existence, but its determination in time, i. e., inner experience. Of course, the representation I am, which expresses the consciousness that can accompany all thinking, is that which immediately includes the existence of a subject in itself, but not yet any cognition of it, thus not empirical cognition, i. e., experience; for to that there belongs, besides the thought of something existing, intuition, and in this case inner intuition, i. e., time, in regard to which the subject must be determined, for which outer objects are absolutely requisite, so that inner experience itself is consequently only mediate and possible only through outer experience (*KrV*, В 276-277; Kant, 1998, pp. 327-328).

What we know for sure is that the Cartesian hypothesis cannot undermine the *cogito* and *cogito*-like contemporaneous thoughts. Yet, the time-determination of mental states is a quite different issue in-

<sup>10</sup> See also Dicker (2012).

является совершенно другой проблемой, поскольку кажется, что оно зависит от памяти<sup>12</sup>. Декарт ясно дает понять, что его скептические гипотезы подрывают надежность памяти: «Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств; мои тело, очертания (*figura*), протяженность, движения и место — химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, одно лишь то, что не существует ничего достоверного» (Декарт, 1994, с. 20–21).

Тем не менее, даже если Декарт мог в своей метафизике предположить, что мы знаем временной порядок наших собственных состояний (до его доказательства существования Бога), то нечто существенное теряется. Предположение, что мы знаем временной порядок изменений наших собственных состояний, не является (1) ни необходимым условием для формулирования скептического идеализма, (2) ни необходимым условием для простого осознания моего существования во времени. Согласно «Четвертому паралогизму», всё, что необходимо для формулирования скептического идеализма, — это предположение о том, что у нас нет непосредственного эпистемического доступа к вещам вне нашего сознания, кроме как через представления внешних предметов:

То, о бытии чего можно заключать лишь как о причине данных восприятий, имеет лишь такое существование, в котором приходится сомневаться.

Все внешние явления таковы, что их бытие не воспринимается непосредственно; о нем делают заключение только как о причине данных восприятий.

Следовательно, в бытии всех предметов внешних чувств можно сомневаться. (A 366–367; Кант, 2006б, с. 461)<sup>13</sup>.

В приведенном выше отрывке (B 276; Кант, 2006а, с. 369) Кант недвусмысленно заявляет, что мы способны осознавать свое собственное существование во времени, не зная конкретного временного порядка своего опыта.

<sup>12</sup> См. работу Дж. Беннета (Bennett, 1966), где утверждается, что «Опровержение» касается прежде всего суждений о памяти.

<sup>13</sup> См. прочтение «Четвертого паралогизма», предложенное Страудом (Stroud, 1984). Что интересно, интерпретация Страуда сближает «Четвертый паралогизм» Канта с известным «Доказательством внешнего мира» Мура. См.: (Moore, 1993а; 1993б). Более того, я отрицаю выдвинутое Страудом предположение о том, что кантовский аргумент против скептицизма опирается на трансцендентальный идеализм. Об идеализме Канта см. мои статьи (Pereira, 2017в; 2019), а также работы Файхингера (Vaihinger, 1883), Эллисона (Allison, 2004), Патона (Paton, 1970), Праусса (Prauss, 1974), Стросона (Strawson, 1966), Лэнгтона (Langton, 1998).

so far as it seems to depend on memory.<sup>11</sup> Descartes made it quite clear that his sceptical hypotheses make the reliability of memory suspicious: “I will suppose then that everything I see is spurious. I will believe that my memories tell me lies, and that none of the things they report me ever happened. I have no senses. Body, shape, extension, movement, and places are chimeras. So, what remains true? Perhaps just the one fact that nothing is certain” (Descartes, 1996, p. 16).

Yet, even if Descartes could assume in his metaphysics that we know the temporal ordering of our own states (before his proof of God’s existence), something essential is being neglected. The assumption that we know the temporal ordering of the alternation of our own states (i) is not a necessary condition for the formulation of sceptical idealism, (ii) nor a necessary condition for the mere consciousness of my existence in time. According to the “Fourth Paralogism”, all that is necessary for the formulation of sceptical idealism is the assumption that we do not have immediate epistemic access to things outside our consciousness, but only through the representations of those same objects outside of us:

That whose existence can be inferred only as a cause of given perceptions has only a doubtful existence.

Now all outer appearances are of this kind: their existence cannot be immediately perceived, but can be inferred only as the cause of given perceptions.

Thus, the existence of all objects of outer sense is doubtful (*KrV*, A 366-367; Kant, 1998, pp. 424-425).<sup>12</sup>

In the passage quoted above (*KrV*, B 276; Kant, 1998, p. 327), Kant is unequivocal in stating that I may be aware of my own existence in time without knowing the specific temporal order of my experience.

<sup>11</sup> See Bennett (1966) who claims that the “Refutation” concerns mainly judgments about memory.

<sup>12</sup> See Stroud’s reading of Kant’s “Fourth Paralogism” (Stroud, 1984). Interestingly, Stroud’s reading of the “Fourth Paralogism” brings Kant closer to Moore’s infamous *Proof of an External World*. See Moore (1993а; 1993б). Moreover, I reject Stroud’s assumption that Kant’s answer to scepticism relies on his transcendental idealism. About Kant’s idealism see my papers (Pereira, 2017с; 2019), but also Vaihinger (1883), Allison (2004), Paton (1970), Prauss (1974), Strawson (1966), Langton (1998).

### 3. Мендельсоновский идеализм

Теперь я возвращаюсь к интерпретации, первоначально предложенной Диком (Dyck, 2011), согласно которой Мендельсон, картезианский идеалист на немецкой земле, является главной мишенью «Опровержения идеализма» Канта. Как указывает Дик, эту интерпретацию поддерживают текстуальные свидетельства; рассмотрим это доказательство в настоящем разделе.

Прежде всего, чтобы понять диалог между Кантом и Мендельсоном, мы должны помнить, что термин «идеализм» у последнего означает именно то, что Кант подразумевает под идеализмом, а именно монистическое учение, согласно которому есть только мыслящие существа: «Следовательно, если материализм непригоден для объяснения моего бытия, то и спиритуализм также недостаточен для этой цели; отсюда следует, что мы никаким образом не можем что-либо узнать о свойствах нашей души, когда речь идет о возможности ее обособленного существования вообще» (В 420; Кант, 2006а, с. 535). В этом отношении Мендельсон задумывает диалог между монистом (идеалистом) и дуалистом: в то время как дуалист принимает существование чего-то независимого от мыслящих существ, идеалист отвергает такое предположение:

Воплощение наших объективных идей содержит также неорганические субстанции, физические сущности, которые представляются нам существующими вне нас. Истинно ли это представление? «Нет! — отвечает идеалист, — в том, что мы так думаем, заключается близорукость нашего чувственного познания; это обман чувств, чья причина кроется в несовершенстве наших способностей (in unserm Unvermögen). Мой более совершенный разум внушает мне, что субстанция не может быть физической». Дуалист, напротив, верит, что разум идеалиста путем ошибочных умозаключений ввел его в заблуждение; он верит, что существуют как физические, так и духовные субстанции: правда, каждая из них не совсем так, как они нам представляются, ибо ограничения нашего познания кое-что изменили в их представлениях (Mendelssohn, 2017, S. 49).

О том же противопоставлении идеализма и дуализма можно прочесть и у Канта:

Следовательно, в бытии всех предметов внешних чувств можно сомневаться. Эту недоверность я называю идеальностью внешних явлений,

### 3. Mendelssohnian Idealism

From now on I return to the interpretation originally proposed by Dyck (2011) according to which Mendelssohn, a Cartesian idealist on German soil, is the main target of Kant's "Refutation of Idealism". As Dyck points out, textual evidence abounds for that interpretation; we shall examine this evidence in the present section.

First of all, in order to understand the dialogue between Kant and Mendelssohn, we must remember that the term "idealism" in Mendelssohn means exactly what Kant means by idealism, namely the monist doctrine according to which there would be only thinking beings: "Thus if materialism will not work as a way of explaining my existence, then spiritualism is just as unsatisfactory for it, and the conclusion is that in no way whatsoever can we cognize anything about the constitution of our soul that in any way at all concerns the possibility of its separate existence" (*KrV*, B 420; Kant, 1998, p. 452). In this regard, Mendelssohn conceives a dialogue between a monist (idealist) and a dualist: while the dualist accepts the existence of something independent from thinking beings, the idealist rejects such an assumption:

The full expanse of our objective thoughts also includes ideas of inanimate substances, physical beings that present themselves to us as located outside of us. Does this presentation also have truth on its side? "No!" the idealist answers; "it is due to the short-sightedness of our sensory perception that we think so; it is an illusion of the senses whose source lies in our natural impairments." "My better reason convinces me," he says, "that no substance can possibly be physical." The dualist, however, believes that the idealist's thinking has fallen into error because of his mistaken premises. The dualist believes that there are both physical and psychical substances, the former, however, being not entirely like what they seem to us to be, for the limitations of our cognitive faculties alter the way they come to be represented (Mendelssohn, 2012, p. 49).

The very same opposition between idealism and dualism can be read in Kant:

Thus the existence of all objects of outer sense is doubtful. This uncertainty I call the ideality of outer appearances, and the doctrine of this ideality is



а учение об этой идеальности называется *идеализмом*; в отличие от последнего утверждение о возможной достоверности предметов внешних чувств называется *дуализмом* (A 367; Кант, 2006б, с. 461).

Трансцендентальный же идеалист может быть сторонником эмпирического реализма, стало быть, как говорят, *дуалистом*, т.е. может допустить существование материи, не выходя за пределы самосознания и признавая только достоверность представлений во мне, т.е. [он допускает] *cogito, ergo sum*, и ничего больше (A 370; Кант, 2006а, с. 465).

Теперь, основываясь на двух приведенных ниже фрагментах из Мендельсона, мы можем сделать вывод, что монистический идеализм опирается на эпистемологический идеализм: не может быть материальной субстанции за пределами мыслящей, поскольку у нас нет прямого эпистемического доступа к материальным вещам вне нас:

Первое, в действительности чего я убежден, — это мои мысли и представления. Я приписываю им идеальную действительность, поскольку они мне присущи и я воспринимаю их как изменения моей мыслительной способности. Любое изменение предпосылает нечто тому, что изменяется. Таким образом, я сам как субъект этого изменения обладаю действительностью, которая не просто идеальна, но реальна (Mendelssohn, 2017, S. 10).

Мы просто не можем сомневаться в том, что они действительно присутствуют в нас, что они являются изменениями нас самих и что они обладают по крайней мере субъективной действительностью. Соответственно, наше собственное существование также является необходимым условием, без которого не может быть никаких исследований, да и вообще никаких сомнений и никаких размышлений. Декарт справедливо предложил в качестве основания всякого размышления заключение: *я мыслю, следовательно, я существую*. Если мои внутренние мысли и чувства во мне действительны, если мне самому невозможно не признать существование этих изменений, то должно быть допущено и Я, к которому относятся эти изменения. Там, где есть изменения, должен быть и субъект, который претерпевает эти изменения. *Я мыслю, следовательно, я существую* (Mendelssohn, 2017, S. 38).

«Проблематический идеализм» Канта — это картезианский идеализм Мендельсона.

#### 4. Против мендельсоновского идеализма

Начнем с того, что, хотя Кант никогда не давал ясных указаний, как именно следует понимать его первое утверждение «Я сознаю свое бы-

called **idealism**, in comparison with which the assertion of a possible certainty of objects of outer sense is called **dualism** (KrV, A 367; Kant, 1998, p. 425).

The transcendental idealist, on the contrary, can be an empirical realist, hence, as he is called, a **dualist**, i. e., he can concede the existence of matter without going beyond mere self-consciousness and assuming something more than the certainty of representations in me, hence the *cogito, ergo sum* (KrV, A 370; Kant, 1998, p. 426).

Now, from the two passages quoted below by Mendelssohn, we can clearly deduce that monistic idealism rests on an epistemological idealism: there can be no material substance beyond the mental because we have no direct epistemic access to material things outside of us:

The first things of whose actuality I am assured are my thoughts and representations. I ascribe to them an ideal actuality insofar as they reside within me and are perceived by me as alterations of my power to think. Every alteration presupposes something that is altered. I myself, therefore, who am the subject of this alteration, possess an actuality that is not merely ideal, but real" (Mendelssohn, 2012, p. 12).

We cannot for a moment doubt that they are actually present within us, that they are alterations of our very selves, and that they at least possess a subjective actuality. Thereafter it is our own existence that is a necessary condition without which no further discoveries, indeed, no doubting and no thinking, could ever take place. Descartes correctly posits as the foundation of all further reflection the proposition *I think, therefore I am*. If my inner thoughts and feelings are actually within me, if the existence of these alterations of my very self cannot be merely illusory, then we must acknowledge the *I* to which these alterations occur. Where there are alterations, there must be present a subject that suffers these alterations. *I think, therefore I am* (Mendelssohn, 2012, p. 38).

Kant's "problematic idealism" is Mendelssohn's Cartesian idealism.

#### 4. Against Mendelssohnian Idealism

To begin with, even though Kant never clearly stated how we should understand his first claim (i), namely "I am conscious of my existence as de-

тие как определенное во времени» (i), можно предположить, что его главным противником выступал Мендельсон. Было бы справедливо реконструировать (i) как утверждение, подобное *cogito*, например: *Я осознаю свое существование как мыслящее бытие во времени*. Как мы видели, стандартное антискептическое прочтение сталкивается с проблемой относительно второго кантовского утверждения: «Всякое определение времени имеет своей предпосылкой что-то *постоянное* в восприятии» (ii). Проблема исчезает, если мы примем, что аргумент направлен против идеализма Мендельсона: хотя имеющееся у нас знание, что наши собственные ментальные состояния определяются во времени, представляет собой проблему для глобального скептика картезианского происхождения, Мендельсон не видит в этом проблемы для своего идеализма. Он чувствует себя в безопасности, предполагая, что *я осознаю свое существование как мыслящее бытие во времени* в его собственной доктрине. Ибо, согласно Мендельсону, воспринимая изменения своих ментальных состояний, человек осознает свое существование во времени (см.: Mendelssohn, 2017, S. 38).

В связи с этим мы преодолеваем второе препятствие: из конъюнкции (i) и (ii) следует, что в восприятии что-то существует. Для проблемного субъективного идеалиста (но не для глобального) знание о своем существовании связано со знанием изменений своих ментальных состояний во времени. Но теперь мы сталкиваемся с третьим препятствием для традиционного эпистемического антискептического прочтения: в каком смысле Кант заявляет в (ii), что определение времени предполагает нечто *постоянное* в восприятии? Препятствие вновь устраняется, если вспомнить, что это требование выдвигается самим Мендельсоном: «Любое изменение предпосылает нечто тому, что изменяется. Таким образом, я сам как субъект этого изменения обладаю действительностью, которая *не просто идеальна, но реальна*. Я — не просто модификация, но сама модифицированная вещь: не просто мысли, но мыслящее существо, чье состояние изменяется с помощью мыслей и представлений» (курсив мой. — Р.П.) (Mendelssohn, 2017, S. 10).

Первый вопрос, который нам следует задать: в чем же Кант и Мендельсон не согласны? Их несогласие связано с конечной природой реальности и с конечной природой мыслящего ума. Мендельсон отвергает кантовское предположение о реальном существовании внешних вещей за пределами необходимых или законосообразных связей между нашими собственными идеями, полагая, что его разум является субстанцией:

terminated in time,” assuming that his main opponent is Mendelssohn, it is fair to reconstruct (i) as a *cogito*-like claim, for example, *I am conscious of my existence as a thinking being in time*. As we saw, the standard anti-sceptical reading confronts the problem with Kant’s second claim (ii), namely “All time-determination presupposes something persistent in perception.” The problem disappears if we consider that the argument is against Mendelssohn’s idealism: although self-knowledge of the determination of my own mental states in time is a problem for a global sceptic of Cartesian provenance, Mendelssohn does not see it as a problem for his idealism. He feels safe in assuming that *I am conscious of my existence as a thinking being in time* in his own doctrine. For according to Mendelssohn, it is by perceiving the alterations of one’s mental states that one becomes conscious of one’s own existence in time (Mendelssohn, 2012, p. 38).

In this regard, we overcome the second obstacle: (i), in conjunction with (ii), entails that there is something persisting in perception. For the problematic subjectivist idealist, but not for the global one, the knowledge that ‘I am’ is bound to the knowledge of the alterations of one’s mental states in time. But now we face the third obstacle to a traditional epistemic anti-sceptical reading: In which sense does Kant state in (ii) that time-determination presupposes something permanent in perception? The obstacle is once more eliminated when we bear in mind that this is a claim raised by Mendelssohn himself: “Every alteration presupposes something that is altered. *I, myself, therefore, who am the subject of this alteration, possess an actuality that is not merely ideal, but real*. I am not merely a modification, but the modified thing itself: not merely thoughts, but a thinking being whose condition is altered through its thoughts and representations” [*my italics* — R. P.] (Mendelssohn, 2012, p. 12).

The first question to raise is: Where do Kant and Mendelssohn disagree? Their disagreement is about the ultimate nature of reality and about the ultimate nature of the thinking mind. Mendelssohn rejects the Kantian assumption of the real existence of outer things beyond the necessary or lawful connection between our own ideas, by assuming that his mind is a substance:

— Друг, — отвечал я, — если вы серьезно, то я думаю, что вы желаете знать что-то, что попросту не является предметом познания. Мы находимся на грани не только человеческого познания, но и всякого познания вообще, и мы хотим идти дальше, не зная куда. Если я вам говорю, что вещь делает или претерпевает, то не спрашивайте далее, что это. Если я вам говорю, какое понятие вы должны получить о вещи, то дальнейший вопрос о том, *что эта вещь есть сама по себе и для себя*, не имеет смысла (курсив мой. — P.П.) (Mendelssohn, 2017, S. 51–52).

В то время как для Мендельсона это постоянство является единственной нематериальной мыслящей субстанцией, которая существует и сохраняется *сама по себе* без причинно-следственного взаимодействия с чем-либо еще, для Канта эта постоянная вещь является независимой от ума вещью, которая вызывает изменение ментальных состояний и представлена этими же состояниями. По его собственным словам, «следовательно, восприятие этого постоянного возможно только при помощи *вещи* вне меня, а не посредством одного лишь *представления* о вещи вне меня» (В 275; Кант, 2006а, с. 369).

Здесь мы возвращаемся к утверждению, что цель «Опровержения» состоит в том, чтобы доказать существование вещей, независимых от разума. Опять же яблоком раздора между Кантом и Мендельсоном становится метафизическая природа тех вещей вне нас, которые представлены нашему разуму, и метафизическая природа самого разума. По словам Мендельсона, всё, что нам требуется, — это *согласие между нашими собственными представлениями*. Напротив, согласно Канту, требуется постоянный объект в пространстве.

Беатрис Лонгнес полагает, что Кант не выполнил своего обещания доказать существование чего-то онтологически отличного от наших собственных ментальных состояний, хотя и заявил: «Мы остаемся [*зачеркнуто*: однако] в чувственном мире и ведомы лишь основоположениями [*зачеркнуто*: закона] рассудка, которые мы применяем в опыте, но **осуществляем возможный для нас прогресс к предмету самому по себе**, рассматривая возможность опыта как нечто действительное в предмете опыта» (AA 18, S. 280–281; Кант, 2000, с. 226, № 5642). В противоположность этому, согласно Лонгнес, Кант доказал (если вообще что-то доказал) только то, что существует необходимая связь между *осознанием* нашего собственного существования во времени и *осознанием* чего-то стойкого в простран-

“Friend,” I replied, “if this is your earnest wish, it seems to me that you ask to know something that is absolutely not an object of knowledge. We are standing at the limit, not only of human knowledge, but of all cognition in general, and you want to go still further, but you do not know where to. When I tell you, what effect a thing has or how it can be affected by something else, do not ask what it is. When I tell you what concept to use in order to categorize a thing, then the further question, *what is this thing in and of itself?* has no good reason to be asked” [*my italics* — R. P.] (Mendelssohn, 2012, pp. 51-52).

Whereas for Mendelssohn this persistence is the very immaterial thinking substance that exists and persists *per se* without causal interaction with anything else, for Kant this persistent thing is the mind-independent thing that causes the alteration of mental states and is represented by those very states. In his own words: “Thus, the perception of this persistent thing is possible only through a thing outside me and not through the mere representation of a thing outside me” (*KrV*, B 275; Kant, 1998, p. 327).

Here we come back to the claim that the goal of the “Refutation” is to prove the existence of mind-independent things. Again, the bone of contention between Kant and Mendelssohn is the metaphysical nature of those things outside of us that are presented to our mind and the metaphysical nature of our own mind. According to Mendelssohn, all that is required is *some agreement between our own representations*. In contrast, according to Kant, what is required is the existence of a persistent object in space.

Now, according to Longuenesse (2008), Kant never delivered on his promise to prove the existence of something ontologically distinct from our own mental states as he announces: “We remain in the world of the senses [*crossed out*: however], and would be led by nothing except the principles of the [*crossed out*: law] understanding that we use in experience, but **we make our possible progression into an object in itself**, by regarding the possibility of experience as something real in the objects of experience” (*Refl* 5642, AA 18, pp. 280-281; Kant, 2005, p. 267). In contrast, according to Longuenesse, what Kant proved (if anything) is only that there is a necessary connection between the *awareness* of our own existence in time and the *awareness* of some-

стве, а не связь между *осознанием* нашего собственного существования во времени и существовании чего-то онтологически независимого от нас:

Что он на самом деле делает, так это продвигается от сознания специфического определения своего существования (его эмпирического определения во времени) к необходимому условию этого сознания, которое само есть другое сознание (сознание чего-то постоянного, что, по утверждению Канта, должно быть сознанием чего-то в пространстве). [...] Остается нерешенным вопрос, являются ли объекты, с необходимостью осознаваемые мной как онтологически отличные от меня и моих ментальных состояний, на самом деле отличными от меня и от моих ментальных состояний (Longuenesse, 2008, p. 33).

В том же духе Эллисон жалуется, что Кант так никогда не и достиг своей цели — доказать существование чего-то онтологически независимого от наших собственных представлений в качестве основания для определения изменения наших ментальных состояний во времени. По словам Эллисона,

предыдущие шаги установили, что познание своего внутреннего состояния основывается на *представлении* чего-то, существующего в пространстве. Но если Кант собирается опровергнуть скептика, то он не может удовлетвориться этим довольно скромным выводом. Вместо этого он должен показать, что я действительно получаю опыт или воспринимаю, а не просто воображаю или верю, что я воспринимаю что-то существующее постоянно. [...] Скептик мог бы с готовностью принять существование отношения связи между убеждениями и, таким образом, признать необходимость внешних представлений. Чего бы он не смог принять, так это утверждения о том, что это дает право сделать вывод о реальном опыте или реальном существовании (Allison, 2004, p. 293).

Чтобы быть уверенными, мы должны *знать* или *представлять* эту постоянную вещь. Но это еще не значит, что она не *является просто представлением во мне*. Осознание *чего-то существующего постоянно отдельно от меня* должно принимать форму фундаментального познания вещи, отличной от моего разума и моих ментальных состояний, и это вызывает осознание изменений моих состояний во времени<sup>14</sup>. Это положение раскрывается в третьем

<sup>14</sup> В этом отношении я следую интерпретации Чигнела (Chignell, 2010; 2011).

thing persistent in space rather than the connection between the *awareness* of our own existence in time and the existence of something ontologically independent from us:

What he actually does is to progress from the consciousness of a specific determination of my existence (his empirical determination in time) to a necessary condition of that consciousness, which is itself another consciousness (consciousness of something permanent, of which Kant maintains must be the consciousness of something in space). [...] The question remains whether the objects of which I am necessarily conscious as objects ontologically distinct from myself and my mental states are actually distinct from me and from my mental states (Longuenesse, 2008, p. 33).

In the same vein, Allison complains that Kant never accomplished his goal of proving the existence of something ontologically independent of our own representation as the ground for determining the alterations of our mental states in time. According to Allison:

The previous steps have established that the cognition of one's inner state rests upon the *representation* of something persisting in space. But if Kant is to refute the sceptic, he cannot rest content with this rather modest conclusion. Instead he must show that I actually experience or perceive, not merely imagine or believe that I perceive, something persisting. [...] [T]he sceptic could readily accept an entailment relation between beliefs, and thus acknowledge the necessity of outer representations. What he would not grant is the contention that this licenses a conclusion about actual experience or real existence (Allison, 2004, p. 293).

To be sure, we must be *aware of* or *represent* this persisting thing. Still, that does not mean that this persisting thing is not *a mere representation in me*. The awareness of *something persisting distinct from me* must take the form of the fundamental cognition of a thing distinct from my mind and from my mental states and that causes the awareness of the alterations of my states in time.<sup>13</sup> The third note to the

<sup>13</sup> In this regard, I follow Chignell (2010; 2011).

примечании к «Опровержению». Когда Кант говорит об определении времени ментальных событий, таких как X или Y, он либо говорит (1) о том, существовал ли X до Y или Y до X, либо (2) о том, как X и Y временно связаны с другими вещами. Вопрос в том, как узнать, что X и Y связаны во времени или, конкретнее, как узнать, что этот X существовал до Y, а не наоборот?

Поскольку мы не можем воспринимать временной порядок, нам нужно что-то «постоянно существующее» в промежутке между X и Y, чтобы утверждать, что X существовал до Y. Согласно Мендельсону, этот постоянный элемент — само мыслящее существо. *Тем не менее мыслящее существо не является объектом внутреннего восприятия.* Таким образом, мы должны предположить, что другая вещь во времени, скажем Z, есть та самая «постоянная вещь во времени», с помощью которой мы определяем временную последовательность от X до Y. Однако проблема повторяется: если мы не знали, как определить временную последовательность от X до Y, как мы узнаем временное отношение Z к последовательности от X до Y? Регресс запущен. Единственный способ остановить его — предположить, что эта постоянная вещь есть не представление во мне, а независимая от ума вещь в пространстве.

Таким образом, нет никаких дальнейших препятствий для того, чтобы думать, что наши сенсорные состояния в силу своей метафизической природы суть представления, то есть чувственные восприятия внешних вещей. Учитывая это, согласно моей первоначальной интерпретации кантовского идеализма в «Опровержении», аргумент принимает следующую форму:

а) Я осознаю свое существование во времени (см.: Mendelssohn, 2017, S. 38);

б) Я не мог бы осознавать свое существование во времени, если бы не мог интроспективно знать, что мои чувственные состояния изменяются во времени (Ibid.);

в) Интроспективное самопознание этого изменения предполагает нечто, сохраняющееся в восприятии, а именно существование меня как нематериальной мыслительной субстанции (см.: Mendelssohn, 2017, S. 10);

На что Кант отвечает Мендельсону:

д) Этим постоянным не могу быть я сам как нематериальная субстанция или только лишь представление во мне, поскольку, во-первых, со временем всё меняется, и во-вторых, внутреннее восприятие такой нематериальной субстанции отсутствует;

“Refutation” reveals this nature. When Kant talks about the time-determination of mental events like X or of Y, either he is talking about (1) whether X existed before Y or Y existed before X, or (2) about how X and Y are temporally related to other things. The question is how do I know X and Y are temporally related or, more specifically, how do I know that that X existed before Y and not the other way around?

Since we are not able to perceive the temporal order, we need something “persisting” in the interval between X and Y in order to claim that X existed before Y. Now according to Mendelssohn this persisting item is the thinking being itself. *Yet, the thinking being is not object of an inner perception.* Thus, we must assume that another thing in time, say Z, is this “persisting thing in time” by means of which we determine the temporal sequence from X to Y. However, the problem recurs: if we did not know how to determine the temporal sequence from X to Y, how do we know the temporal relation of Z to the sequence from X and Y? A regress is launched. The only way of stopping it is assuming that such a persisting thing is not a representation in me in time, but rather a mind-independent thing in space.

Thus, there is no further obstacle to thinking that our sensory states are, by virtue of their own metaphysical nature, representations, that is, sensible intuitions of outside things. Given this, according to my original interpretation of Kant’s idealism in the “Refutation”, the argument takes the following form:

a) I am aware of my existence in time (cf. Mendelssohn, 2012, p. 38).

b) I could not be aware of my existence in time unless I could introspectively know that my sensory states change in time (*ibid.*).

c) Now, the introspective self-knowledge of this alteration presupposes something persisting in perception, namely the existence of myself as an immaterial thinking substance (cf. Mendelssohn, 2012, p. 12).

Now here Kant is against Mendelssohn:

d) This persisting cannot be myself as an immaterial substance or a mere representation in me, because, first, in time everything changes, and, second, there is no inner perception of such an immaterial substance.

е) Следовательно, изменяющиеся ментальные состояния являются *изложениями* (*Darstellungen*), а не *представлениями* (*Vorstellungen*) в смысле Мендельсона, т.е. кантовскими созерцаниями какой-то существующей постоянно и притом независимой от ума вещи;

ф) То, что лежит в основе моего внутреннего самопознания изменений моих ментальных представлений с течением времени,— познание реальности, состоящей из независимых от разума вещей;

г) Из е) и ф) мы получаем следующие онтологические выводы: (1) фундаментальная природа того, что мы называем «внешней реальностью», состоит из независимых от разума вещей; (2) мы не являемся нематериальными мыслящими субстанциями, существующими и остающимися самими по себе, не требующими существования какой-либо независимой от ума реальности.

### Список литературы

Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование бога и различие между человеческой душой и телом // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 4. С. 5–152.

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М. : Прогресс—Традиция, 2000.

Кант И. Критика чистого разума. 2—е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Критика чистого разума, 1—е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.

Allison H. E. *Kant's Transcendental Idealism*. 2<sup>nd</sup> ed. New Haven : Yale University Press, 2004.

Almeida G. A. de. *Kant e a Refutação do Idealismo II // Analytica*. 2013. Vol. 17 (12). P. 13–50.

Ameriks K. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford : Oxford University Press, 2003.

Aquila R. E. *Personal Identity and Kant's «Refutation of Idealism» // Kant-Studien*. 1979. Bd. 70. S. 259–278.

Bader R. M. *The Role of Kant's Refutation of Idealism // Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2012. Bd. 94, № 1. S. 53–73.

Bardon A. *Kant's Empiricism in his Refutation of Idealism // Kantian Review*. 2004. Vol. 8. P. 62–88.

Bennett J. *Kant's Analytic*. N.Y. : Cambridge University Press, 1966.

Caranti L. *Kant and the Scandal of Philosophy*. Toronto : University of Toronto Press, 2017.

Chignell A. *Causal Refutations of Idealism // The Philosophical Quarterly*. 2010. Vol. 60 (240). P. 487–507.

е) Therefore, the changing mental states are *presentations* (*Darstellungen*) rather than *representations* (*Vorstellungen*) in Mendelssohn's sense, i. e. Kantian intuitions of some persisting and mind-independent thing.

ф) What underlies my introspective self-knowledge of alterations of my mental representations over time is the cognition of a reality made up of mind-independent things.

г) From e) and f) we derive these ontological conclusions: (1) the underlying nature of what we call “external reality” is made up of mind-independent things; (2) we are not immaterial thinking substances that exist and persist per se, without the existence of any mind-independent reality.

### References

Allison, H. E., 2004. *Kant's Transcendental Idealism*. 2<sup>nd</sup> edition. New Haven: Yale University Press.

Almeida, G. A. de, 2013. Kant e a Refutação do Idealismo II. *Analytica*, 17(12), pp. 13-50.

Ameriks, K., 2003. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press.

Aquila, R. E., 1979. Personal Identity and Kant's “Refutation of Idealism. *Kant-Studien*, 70, pp. 259-278.

Bader, R. M., 2012. The Role of Kant's Refutation of Idealism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94(1), pp. 53-73.

Bardon, A., 2004. Kant's Empiricism in his Refutation of Idealism. *Kantian Review*, 8, pp. 62-88.

Bennett, J., 1966. *Kant's Analytic*. New York: Cambridge University Press.

Caranti, L., 2017. *Kant and the Scandal of Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.

Chignell, A., 2010. Causal Refutations of Idealism. *The Philosophical Quarterly*, 60(240), pp. 487-507.

Chignell, A., 2011. Causal Refutations of Idealism Revisited. *The Philosophical Quarterly*, 61(242), pp. 184-186.

Dahlstrom, D., 2018. Truth, Knowledge, and “the Pretensions of Idealism”: A Critical Commentary on the First Part of Mendelssohn's Morning Hours. *Kant-Studien*, 109(2), pp. 329-351.

Descartes, R., 1996. *Meditations on First Philosophy: With Selections From the Objections and Replies*. Translated by J. Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.

Dicker, G., 2004. *Kant's Theory of Knowledge*. New York: Oxford University Press.

Dicker, G., 2008. Kant's Refutation of Idealism. *Noûs*, 42, pp. 80-108.

Dicker, G., 2012. Kant's Refutation of Idealism: Once More unto the Breach. *Kantian Review*, 17(2), pp. 191-195.

Chignell A. Causal Refutations of Idealism Revisited // *The Philosophical Quarterly*. 2011. Vol. 61 (242). P. 184–186.

Dahlstrom D. Truth, Knowledge, and «the Pretensions of Idealism»: A Critical Commentary on the First Part of Mendelssohn's Morning Hours // *Kant-Studien*. 2018. Bd. 109, № 2. S. 329–351.

Dicker G. *Kant's Theory of Knowledge*. N.Y. : Oxford University Press, 2004.

Dicker G. Kant's Refutation of Idealism // *Noûs*. 2008. Vol. 42. P. 80–108.

Dicker G. Kant's Refutation of Idealism: Once More unto the Breach // *Kantian Review*. 2012. Vol. 17, № 2. P. 191–195.

Dyck C. W. Turning the Game against the Idealist: Mendelssohn's Refutation of Idealism and Kant's Replies // *Mendelssohn's Aesthetics and Metaphysics* / ed. by R. W. Munk. Dordrecht : Springer, 2011. P. 159–182.

Erdmann B. *Kant's Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung*. Hildesheim : Dr. H. A. Gerstenberg, 1973.

[Feder J., Garve C.] Die Göttinger Rezension // *Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* / ed. by R. Malter. Stuttgart : Reclam, 1989. P. 192–200.

Guérout M. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*. Paris : Aubier, 1953.

Guyer P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

Guyer P. *Kant*. Oxford : Routledge, 2006.

Guyer P. Mendelssohn, Kant and the Refutation of Idealism // *Kant and his German Contemporaries* / ed. by C. Dyck and F. Wunderlich. Cambridge : Cambridge University Press, 2018. P. 134–154.

Hanna R. The Inner and the Outer: Kant's «Refutation» Reconstructed // *Ratio*. 2000. Vol. 13. P. 146–174.

Hanna R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford : Oxford University Press, 2001.

Hanna R. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford : Oxford University Press, 2006.

Jacobi F. H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: ein Gespräch*. Breslau : Löwe, 1787.

Langton R. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford : Clarendon Press, 1998.

Longuenesse B. Kant's «I think» versus Descartes' «I am a Thing that Thinks» // *Kant and the Early Moderns* / ed. by D. Garber, B. Longuenesse. New Jersey : Princeton University Press, 2008. P. 9–31.

Mendelssohn M. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Vollständige Neuausgabe mit einer Biographie des Autors / hrsg. von K.-M. Guth. Berlin : Hofen-berg, 2017.

Moore G. E. Proof of an External World // *Moore G. E. Selected Writings* / ed. by E. Baldwin. L. : Routledge, 1993a. P. 147–170.

Moore G. E. The Refutation of Idealism // *Moore G. E. Selected Writings* / ed. by E. Baldwin. L. : Routledge, 1993b. P. 23–44.

Dyck, C. W., 2011. Turning the Game against the Idealist: Mendelssohn's Refutation of Idealism and Kant's Replies. In: R. W. Munk, ed. 2011. *Mendelssohn's Aesthetics and Metaphysics*. Dordrecht: Springer, pp. 159-182.

Erdmann, B., 1973. *Kant's Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung*. Hildesheim: Dr. H. A. Gerstenberg.

[Feder, J., Garve, C.], 1782. Die Göttinger Rezension. In: I. Kant, 1989. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Edited by R. Malter. Stuttgart: Reclam, pp. 192-200.

Guérout, M., 1953. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier.

Guyer, P., 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P., 2006. *Kant*. Oxford: Routledge.

Guyer, P., 2018. Mendelssohn, Kant and the Refutation of Idealism. In: C. Dyck and F. Wunderlich, eds. 2018. *Kant and his German Contemporaries*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 134-154.

Hanna, R., 2000. The Inner and the Outer: Kant's "Refutation" Reconstructed. *Ratio*, 13, pp. 146-174.

Hanna, R., 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Hanna, R., 2006. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.

Jacobi, F. H., 1787. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: ein Gespräch*. Breslau: Löwe.

Kant, I., 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be Able to Come Forward as Science*. Translated by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Translated by C. Bowman, P. Guyer and F. Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Langton, R., 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press.

Longuenesse, B., 2008. Kant's "I think" versus Descartes' "I am a Thing that Thinks". In: D. Garber and B. Longuenesse, eds. *Kant and the Early Moderns*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 9-31.

Mendelssohn, M., 2012. *Last Works*. Illinois: University of Illinois Press.

Moore, G. E., 1993a. Proof of an External World. In: G. E. Moore, 1993. *Selected Writings*. Ed. by E. Baldwin. London: Routledge, pp. 147-170.

Moore, G. E., 1993b. The Refutation of Idealism. In: G. E. Moore, 1993. *Selected Writings*. Ed. by E. Baldwin. London: Routledge, pp. 23-44.

Paton, H. J., 1970. *Kant's Metaphysic of Experience*. London: George Allen & Unwin.

Pereira, S. R., 1993. *Außenwelt-Skeptizismus*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.

Paton H. J. Kant's Metaphysics of Experience. L. : George Allen & Unwin, 1970.

Pereira S. R. Außenwelt-Skeptizismus. Konstanz : Hartung-Gorre Verlag, 1993.

Pereira S. R. Argumentos Transcendentais // *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica* / ed. by J. Branquinho, R. Santos. Lisboa, 2014. URL: [https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18450/1/pereira\\_2014\\_argumentos\\_transcendentais](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18450/1/pereira_2014_argumentos_transcendentais) (дата обращения: 22.03.2019).

Pereira S. R. Stroud and Transcendental Arguments Revisited // *Sképsis. A Special Issue about Barry Stroud's Philosophy*. 2016. Vol. 7 (14). P. 188–206.

Pereira S. R. Transcendental Arguments Against Metaphysical External-World Skepticism // *Sképsis*. 2017a. Vol. 8 (15). P. 157–178.

Pereira S. R. What is the Scandal of Philosophy? // *International Journal for the Study of Skepticism*. 2017b. Vol. 7. P. 1–28.

Pereira S. R. A Non-Dual Epistemic Phenomenalist Reading of Kant's Idealism // *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*. 2017b. Vol. 2. P. 1–22. URL: <https://www.cckp.space/single-post/2017/04/06/A-Non-Dual-Epistemic-Phenomenalist-Reading-of-Kants-Idealism> (дата обращения: 22.03.2019).

Pereira S. R. One-Object-Plus-Phenomenalism // *Kant e-Prints*. 2019. Series 2. Vol. 14, № 1. P. 6–31. URL: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/1321> (дата обращения: 22.03.2019).

Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn : Bouvier, 1974.

Pritchard H. A. Kant's Theory of Knowledge. Oxford : Clarendon Press, 1909.

Smith N. K. A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. 2<sup>nd</sup> ed. L. : Macmillan, 1923.

Strawson P. F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L. : Methuen, 1966.

Stroud B. Transcendental Arguments // *Journal of Philosophy*. 1968. Vol. 65. P. 241–256.

Stroud B. The Significance of Philosophical Skepticism. N.Y. : Clarendon Press ; Oxford : Oxford University Press, 1984.

Stroud B. Roberto's «Stroud and Transcendental Arguments Revisited» // *Sképsis*. 2016. Vol. 8 (14). P. 218–233.

Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft : in 2 vol. Stuttgart ; Berlin ; Leipzig : Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1883.

Vaihinger H. Zu Kants Widerlegung des Idealismus // *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie*. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage. Freiburg i. B. : Akademische Verlagbuchhandlung, 1884. P. 85–164.

Van Cleve J. Problems from Kant. Oxford : Oxford University Press, 2010.

Vogel J. The Problem of Self-Knowledge in Kant's «Refutation of Idealism» // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1993. Vol. 53. P. 875–887.

Westphal K. R. Epistemic Reflection and Transcendental Proof // *Strawson and Kant* / ed. by H.-J. Glock. Oxford : Oxford University Press, 2003. P. 127–140.

Pereira, S.R., 2014. Argumentos Transcendentais. In: J. Branquinho and R. Santos, eds. 2014. *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa, [online] Available at: <[https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18450/1/pereira\\_2014\\_argumentos\\_transcendentais](https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/18450/1/pereira_2014_argumentos_transcendentais)> [Accessed 22 March 2019].

Pereira, S.R., 2016. Stroud and Transcendental Arguments Revisited. *Sképsis*, A special issue about Barry Stroud's philosophy, 7(14), pp. 188-206.

Pereira, S.R., 2017a. Transcendental Arguments Against Metaphysical External-World Skepticism. *Sképsis*, 8(15), pp. 157-178.

Pereira, S. R., 2017b. What is the Scandal of Philosophy? *International Journal for the Study of Skepticism*, 7, pp. 1-28.

Pereira, S. R., 2017c. A Non-Dual Epistemic Phenomenalist Reading of Kant's Idealism. *Contemporary Studies in Kantian Philosophy*, 2, pp. 1-22, [online] Available at: <<https://www.cckp.space/single-post/2017/04/06/A-Non-Dual-Epistemic-Phenomenalist-Reading-of-Kants-Idealism>> [Accessed 22 March 2019].

Pereira, S.R. 2019. One-Object-Plus-Phenomenalism. *Kant e-Prints*, Series 2, 14(1), pp. 6-31, [online] Available at: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/1321>> [Accessed 22 March 2019].

Prauss, G., 1974. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.

Pritchard, H. A., 1909. *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

Smith, N.K., 1923. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 2<sup>nd</sup> edition. London: Macmillan.

Strawson, P. F., 1966. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.

Stroud, B., 1968. Transcendental Arguments. *Journal of Philosophy*, 65, pp. 241-256.

Stroud, B., 1984. *The Significance of Philosophical Skepticism*. New York: Clarendon Press, Oxford: Oxford University Press.

Stroud, B., 2016. Roberto's "Stroud and Transcendental Arguments Revisited". *Sképsis*, 8(14), pp. 218-233.

Vaihinger, H., 1883. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. In 2 volumes. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft.

Vaihinger, H., 1884. Zu Kants Widerlegung des Idealismus. In: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie*. Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage. Freiburg i. B.: Akademische Verlagbuchhandlung, pp. 85-164.

Van Cleve J., 2010. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press.

Vogel, J., 1993. The Problem of Self-Knowledge in Kant's "Refutation of Idealism". *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, pp. 875-887.

Westphal, K. R., 2003. Epistemic Reflection and Transcendental Proof. In: H.-J. Glock, ed. 2003. *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, pp. 127-140.



**Об авторе**

*Роберто Горацио де Са Перейра*, доктор философии, ведущий профессор, кафедра философии, Федеральный университет Рио-де-Жанейро, Бразилия.

E-Mail: robertohsp@gmail.com

**О переводчике**

*Александр Сергеевич Киселев*, студент бакалавриата направления «Философия», академический ассистент Академии Кантианы, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ALSKiselev@stud.kantiana.ru

**Для цитирования:**

*Перейра С.Р.* Подлинная цель кантовского «Опровержения идеализма» // Кантовский сборник. Т. 38, № 3. С. 7–31. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-3-1>

**The author**

*Prof. Dr Roberto Horácio de Sá Pereira*, distinguished professor, Department of Philosophy, Federal University of Rio de Janeiro, Brazil.

E-Mail: robertohsp@gmail.com

**To cite this article:**

Pereira, S.R., 2019. The Real Target of Kant's Refutation. *Kantian Journal*, 38(3), pp. 7-31. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-3-1>