

**А. И. Огнёв**

**УЧЕНИЕ О РЕАЛЬНОСТИ  
КАНТА В ПОНИМАНИИ  
И ОЦЕНКЕ ГАРТМАНА<sup>1</sup>**

*Источники:* Сочинения Гартмана: 1) Kritische Grundlegung des transzendenten Realismus [3]; 2) Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung [4]; 3) Geschichte der Metaphysik, 2-й том [5] и отчасти 4) Grundriß der Erkenntnislehre [6].

Эд[уард] ф[он] Гартман следует установившемуся в современной гносеологии обычаю — выяснять отношение каждой принципиально новой точки зрения к взглядам Канта — и уделяет критической философии много внимания. Вследствие этого исследования Гартмана, посвященные анализу воззрений Канта, служат введением к изложению его собственной системы, откуда понятна важность знакомства с оценкой критицизма, которую мы находим в сочинениях Гартмана. Гартман считает критическую философию достойной великого внимания, так как никто не сумел, по его словам, глубже Канта уйти в анализ проблем теории познания. «Больше, чем какой-либо другой, пролагающий новые пути гений, — говорит Гартман, — обладал он высокой самоотверженностью оставить в своей системе те противоречия, которые он не умел устранить без ущерба правильным положениям» [3, S. 2]. Последнее обстоятельство сообщает системе Канта характер необычайной многосторонности и жизненности, однако лишает ее внутренней целостности и согласованности частей, что и сделало ее родоначальницей самых противоположных течений в гносеологии. В частности, по отношению к интересующей нас проблеме реальности Кант, по мнению Гартмана, является основателем как трансцендентального идеализма Нового времени, так и реализма. Последнее заме-

---

<sup>1</sup> Рукопись из архива А.И. Огнёва публикуется в рамках проекта Н.А. Дмитриевой «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX — первой половины XX века», осуществляемого на средства гранта Президента Российской Федерации по поддержке научных исследований молодых российских ученых — докторов наук (МД-4045.2011.6).

чение, по нашему убеждению, особенно ценно, и справедливость его ясна хотя бы из таких соображений. Трансцендентальный идеализм свойствен точке зрения Канта уже в силу учения о субъективности форм познания и исключительной приложимости их к сфере имманентного ему. С другой стороны, Кант опроверг онтологическое доказательство и уже вследствие этого никогда не мог стать на точку зрения до конца проведенного гносеологического идеализма, который в учении о всецелой обоснованности сущего в мысли должен признать правомерность последнего.

Поскольку гносеология исходит из непосредственной наличности содержаний сознания, по вопросу о реальности число возможных в ней взглядов<sup>2</sup> ограничивается, по Гартману, всего тремя: наивным реализмом, трансцендентальным идеализмом и трансцендентальным реализмом. Наивный реалист не проводит границы между представлениями и вещами; отождествляя их, [он] приходит к мысли о возможности непосредственного соприкосновения с реальностью. Однако лишь только мысль проникнется различием между имманентным сознанию представлением и вещью к себе, субъективным и идеальным отображением в сознании (*Bewußtseinsrepräsentant*) которой является первое, наивный реализм отбрасывается бесповоротно. Его место заступает трансцендентальный идеализм, верная мысль которого, по взгляду Гартмана, заключается в сознании, что наша мысль имеет непосредственное отношение к представлениям и только к ним. Но утверждаемый в своей исключительности трансцендентальный идеализм неминуемо переходит в полнейший иллюзионизм, так как содержания сознания имеют для нас познавательную ценность лишь постольку, поскольку они изображают независимые от сознания, за его пределами лежащие реальности. Отсюда возникает основная проблема теории познания — найти от субъективно-идеальной сферы содержаний сознания мост к устойчивому бытию, не подчиненному случайным колебаниям наших познавательных сил. Кант глубоко сознавал важность этой проблемы. Он энергично боролся с наивным реализмом и многократно заявлял, что нам даны только явления, только представления и модификации нашей чувственности, «которые никоим образом не могут существовать вне нашей души (*Gemüt*)» [3, S. 17] [2, ч. 1, с. 651 — В 520 / А 492]. Проблема реальности тем более должна интересовать его, что он своим учением о субъективности форм созерцания и познания, в которых нам даны представления, наполняющие наше сознание, отрезал для себя возможность рассматривать эти представления как отображения трансцендентных сознанию сущностей. Вместе же с тем он, по Гартману, никогда не мог удовлетвориться непосредственно-наличной данностью представлений в сознании, если не считать колеблющейся попытки удержаться на точке зрения полного трансцендентального идеализма, выражением которой явилось стремление понять объективность представления не в духе реализма — как согласованность его с для себя сущим оригиналом, а как необходимость связывать представления по определенному правилу, продиктованному основоположениями рассудка. Категориальный синтез, подчиняя чувственный материал, данный во времени и пространстве формальному единству сознания, привносит к нему дискурсивные определения, которые превращают его беспорядочное течение в устойчивую для нашей мысли картину,

<sup>2</sup> Зачеркнуто: «точек зрения». — Е. Б., Н. Д.

сообразную с природой чистого единства апперцепции, через которое только и возможны связность и единство опыта, а следовательно, и его объектов, лишь в нем данных и являющихся в последнем счете только «коррелятами единства сознания». Но попытка спасти объективность на этом пути должна оказаться тщетной, раз категории имеют лишь имманентное применение и не выводят нас за пределы сознания: субъективное беспорядочное течение материала, данного в чувственных формах, сделалось закономерностью от привнесения интеллектуальных определений, но ведь эта закономерность отнюдь не обусловлена объектом, а организацией нашей познавательной способности: источник принудительности ее для нашей мысли субъективный. Ни чувственность, ни рассудок никогда не соприкасаются с трансцендентальной реальностью, почему же совместная деятельность обоих факторов должна давать нечто большее, чем простую игру мимолетных призраков, наполняющих наше сознание, нужды нет, что при опытном познании эти призраки соединяются друг с другом с непреодолимой для нас неизбежностью в отличие от произвола игры воображения. Но и в этом, и в другом случае этим призракам ничего не будет соответствовать. Если Кант мог некоторое время удержаться на этом взгляде, то это произошло, по мнению Гартмана, лишь потому, что гносеологический идеализм получает некоторую правдоподобность, переходя в свою противоположность — наивный реализм: раз вещи даны лишь в актах сознания, то они равны своим представлениям, а тогда представления для нас как бы «овеществляются». Отсюда, например, проистекает, по словам Гартмана, заявление Канта, что действительность явлений (материи [и] телесных вещей) «покоится на непосредственном сознании [точно] так же, как и [о]сознание моих собственных мыслей» [3, S. 18] [2, ч. 2, с. 469 — A 372], или что «всякое внешнее восприятие обнаруживает, таким образом, непосредственно нечто действительное в пространстве, или, лучше, и есть само это действительное» [3, S. 21] [2, ч. 2, с. 471 — A 375]). Итак, только уклонение в совершенно незаконную точку зрения может заслонить перед нами ту истину, что трансцендентальный идеализм есть чистейший иллюзионизм. Кант поэтому всячески искал выхода в реализм, что явствует из следующих слов его, приводимых Гартманом: «Все представления как представления имеют свой предмет и в свою очередь [сами] могут быть предметами других представлений. Явления суть единственные предметы, которые могут быть даны нам непосредственно, и то, что в них непосредственно относится к предмету, называется наглядным представлением. Тем не менее эти явления суть не вещи в себе, а только представления, в свою очередь имеющие свой предмет, который, следовательно, не может уже быть наглядно представляем нами, и потому мы будем называть его неэмпирическим, т. е. трансцендентальным предметом = x. Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (которое, действительно, во всех наших знаниях всегда одинаково = x) есть именно то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к предмету, т. е. объективную реальность»<sup>3</sup> [3, S. 27] [1, с. 91 — A 108–109]. Из этих слов Канта следует, что единственное, что может сообщить нашим представлениям объективный характер, это — трансцендентальное (в гартмановском смысле этого слова: «выходящий за область сознания») отнесение к находящемуся за пределами сознания

<sup>3</sup> Цитата в переводе Лосского.

предмету. «В основе этой мысли, — говорит Гартман, — лежит совершенно верное психологическое наблюдение, именно то, что мы инстинктивно мыслим и понимаем всякую реальность как трансцендентальную и что мы приписываем объективную реальность лишь таким субъективным явлениям<sup>4</sup>, которые мы трансцендентально<sup>5</sup> относим к чему-либо независимому от нашего субъекта и притом лишь постольку, поскольку делаем такое отношение» [3, S. 28]. Но весь вопрос состоит в том, закономерна ли такая функция мысли или все основано на сплошном самообмане. Как мы уже знаем, понятие трансцендентального объекта =  $x$  никак нельзя понимать как понятие о реальном единстве трансцендентального метафизического предмета. Трансцендентальный объект =  $x$  есть только коррелят единства нашего сознания, его «проекция вовне» [4, S. 106], как выражается Гартман. Принимать это понятие за нечто большее мы не имеем права, так как сфера приложения категорий ограничена областью имманентного, и попытка мыслить в категориях единство метафизической сущности независимо от эмпирических условий познания распадается, по Канту, во внутренних противоречиях [3, S. 30] [2, ч. 2, с. 361 — А 279]. Таким образом, понятие трансцендентального предмета не выполняет своего назначения, не говоря уже о том, что его функция как пограничного понятия (*Grenzbergriff*) ограничивать притязания чувственности на объективное познание совершенно фиктивна, так как, наоборот, лишь оно способно дать чувственным представлениям характер объективности, сами же чувственные представления никаких притязаний этого рода иметь не могут.

Итак, гносеологический идеализм Канта превращает всю действительность в призрак познающего субъекта. «Но на этой первой ступени критики, — говорит Гартман, — все-таки остается прочная опорная точка для мира явлений, именно “я” как абсолютная реальность, как центральное солнце, вокруг которого вертится мир призраков» [3, S. 46]. Но и такой взгляд должен оказаться заблуждением. В нашем самосознании нам не раскрывается реальное метафизическое единство нашего познающего «я». Единство нашего сознания есть чистая форма наших представлений, логическая функция, связующая их в единый опыт. Познаваемое же нами наше эмпирическое «я» дано в форме времени и потому феноменально. Но подобно тому, как понятие трансцендентального объекта =  $x$ , являющееся, как мы видели, простым коррелятом формального единства сознания, должно относить представление внешнего объекта к противостоящему нашему субъекту предмету в себе, так и это формальное единство сознания, будучи гипостазировано в понятие о существе, должно сообщать объективный характер понятию нашего феноменального, в субъективных формах познаваемого «я». Но если понятие трансцендентального объекта было бессильно выполнить такую функцию, так как бытие соответствующего ему объекта, трансцендентной вещи в себе, не могло быть без противоречий мыслимо вследствие неприменимости к вещам в себе категорий мысли, то тоже имеет силу и для нашего понятия о своем собственном субъекте. Представление нашего феноменального «я», подобно представлению внешней вещи, нельзя рассматривать как имеющее объективную значимость. Но ведь это равносильно отрицанию самого познающего субъекта.

<sup>4</sup> Зачеркнуто: «представлениям». — Е.Б., Н.Д.

<sup>5</sup> Зачеркнуто: «инстинктивно». — Е.Б., Н.Д.

екта. Мышление и сознание являются, с этой точки зрения, процессом без носителя, деятельностью без деятеля. Но, может быть, чистое единство сознания «я мыслю» и не должно выражать реальное единство познающего существа, может быть, для понимания процесса познания можно вообще обойтись без понятия познающего существа как его трансцендентного носителя? Тогда имманентный сознанию процесс движения познающей мысли приобретает абсолютный характер; тогда нет мыслящего, а есть только мысль, себя мыслящая, и трансцендентальное единство апперцепции будет единством такой абсолютной мысли. Но ведь мысль протекает во времени; трансцендентальное единство апперцепции есть единство временного течения представлений, а тому, что дано в идеальной форме времени, нельзя приписывать, по Канту, абсолютной реальности. Таким образом, и эта возможность падает. Теория познания трансцендентального идеализма, отправляющаяся от процесса познания, должна в конце концов прийти к отрицанию самой наличности этого процесса. Гартман сравнивает «мысль без мыслящего» с [о] «сном без спящего», сном, который снится себе самому, и, дойдя в своем исследовании до того пункта, к которому мы подошли, говорит: «Теперь же сон уже не существует<sup>6</sup> как акт видения сна; теперь “сна без спящего” уже нет в действительности; теперь сну грезится лишь собственное существование; теперь он делается сном о том, что снится какой-то сон» [3, S. 47]. «Только теперь, — продолжает Гартман, — пришли мы к последним выводам из гносеологических принципов Канта. Несостоятельность понятия трансцендентального объекта превратила трансцендентальный идеализм в субъективный идеализм, субъективизм или солипсизм; несостоятельность понятия трансцендентального субъекта сделала его чистым идеализмом сознания (*Bewusstseinsidealismus*). Невозможность утверждать реальность акта представления делает из него абсолютный иллюзионизм. С первым шагом лишились мы мира материальных и духовных вещей в себе (за единственным вычетом “я в себе”) и увидели, что действительность мира спустилась до уровня субъективного представления единственного, одинокого “я”. Со вторым шагом у нас исчезло и само это “я”, и мир сделался чредой несущих самих себя представлений; с третьим шагом и эта тонкая нить порвалась, и перед нами зияет безумие грезящегося в образе мира ничтожества» [3, S. 47–48].

Таким образом, мы приходим к выводу, что удержаться на точке зрения трансцендентального идеализма не представляется возможным: возможность объективного познания непонятна из учения о неприложимости категорий мысли к вещам в себе. «Если первый путь, — говорит Гартман, — как было показано, ведет к абсолютному иллюзионизму, то для того, чтобы развить из критицизма теорию познания, чуждую противоречий, остается всего лишь одна попытка — последовательно разработать только вскользь намеченную Кантом реалистическую сторону его системы, не заботясь о противоречиях с идеалистической частью ее, чтобы увидеть, как далеко можно идти таким путем» [3, S. 60]. Мы можем лишь кратко коснуться разбора, которому Гартман подвергает эту часть решения интересующей нас проблемы у Канта, так как последовательно развитый трансцендентализм у Канта является теорией познания самого Гартмана, которая служит темой другого реферата. Элементы трансцендентального реализма прони-

---

<sup>6</sup> Зачеркнуто: «снится». — Е.Б., Н.Д.

кают все части учения Канта. Это справедливо прежде всего по отношению к объяснению данности того материала, на котором совершались все операции мысли, — ощущения. Ощущения, по учению Канта, представляются чем-то принципиально отличным по своей природе от дискурсивных понятий, и поэтому никогда не рождаются в процессе имманентного развития мысли. Ощущения рассматриваются Кантом как продукт аффекции нашего трансцендентного познающего существа, носителя нашего сознания, трансцендентной же вещью в себе, имманентным образом которой является наше представление о ней. Что дело обстоит так, видно хотя бы из следующих слов Канта из полемики его с Эбергардом, цитируемых Гартманом: «Он [Эбергард], поставив, — говорит Кант, — свой вопрос на с. 275 (своей полемики): [“]кто (что) дает чувственности ее материал, именно ощущения[?]”, полагает, что делает возражение против Критики, говоря на с. 276: “мы можем выбирать что угодно, но наткнемся на вещи в себе[“]. Но ведь это и есть постоянное утверждение Критики; только она полагает источник этого материала чувственных представлений не в вещах как опять-таки предметах чувств, но в чем-то сверхчувственном, что лежит в основе последних и о чем мы не можем иметь никакого познания. Он говорит: предметы как вещи в себе дают материал для эмпирического созерцания (в них лежит основа определять познавательную способность сообразно с ее чувственностью), и он не суть материал последней» [АА, VIII, S. 215]. Итак, вот первый случай трансцендентного применения категорий, и прежде всего категории причинности: вещи в себе оказывают воздействие на наше ноуменальное «я». Но Кант знает и трансцендентную причинность самого познающего субъекта как вещи в себе. Гартман считает особенно важной заслугой Канта то, что он рассматривает наше мыслящее «я» не как «*tabula rasa*», которая пассивно усваивает данный через трансцендентную аффекцию вещей в себе материал, но как принцип, творчески перерабатывающий его своими формами познания (кот[орые], разумеется, по Гартману, не только идеальны и субъективно-априорны, но и отражают трансцендентно-реальные, подлинные отношения вещей в себе). Но именно эта переработка, выражающаяся в привнесении к чувственному материалу пространственно-временных отношений и категориальных связей есть акт трансцендентной причинности, и притом, по толкованию Гартмана, акт необходимо досознательный и бессознательный. В самом деле, сознание наступает лишь тогда, когда такое упорядочение в формах познания уже совершилось, потому что ощущения даны нам как уже облеченные в форме пространства и времени, а потому и категориальные связи должны *implicite* содержаться в них. Последнее необходимо должно иметь место потому, что пространственно-временное многообразие может сознаваться нами, как это показал Кант [3, S. 54], только через подведение его под трансцендентальное единство апперцепции. Поэтому мы при дискурсивном «аналитическом» применении наших познавательных сил (а только такое мы наблюдаем нашим сознанием) связаны особенностями чувственного материала и никогда не поступком спонтанно при применении той или другой категории. Скорее, такое познание приходится характеризовать именно как раскрытие *implicite* заложенных в чувственных представлениях дискурсивных определений. Эта сторона кантовской теории познания была особенно подробно раскрыта в 1-м издании «Критики чистого разума» в трансцендентальной дедукции категорий учением о продуктивном вооб-

ражении, где категории прямо рассматриваются, по выражению Гартмана, как «досознательные интеллектуальные функции» [5, S. 13]<sup>7</sup>. Если Кант не развил дальше этого учения, то причины этому надо, по Гартману, искать в следующем: во-первых, это учение слишком резко противоречило принципам трансцендентального идеализма, во-вторых же, такой взгляд подрывал аподиктическую достоверность основоположений категорий. В самом деле, ведь с этой точки зрения априорны только «категориальные функции», досознательные трансцендентные акты, или, вернее, один акт, вводящий чувственный материал в формы пространства и времени и тем *implicite* устанавливающий категориальные связи в нем. Категории же как отчетливые понятия, как познания получают путем отвлечения от чувственных представлений, которым они имманентны, будучи вложены в них трансцендентными актами духа. Но тогда они познаются, по мнению Гартмана, а *posteriori* и индуктивны(?)<sup>8</sup> и теряют, таким образом, аподиктическую достоверность.

Итак, трансцендентальный реализм стоит прочно. Познание возможно лишь при условии, если категории мысли приложимы к вещам в себе, если в них познаются реальные отношения между вещами. Но тогда необходимыми формами бытия вещей в себе являются пространство и время, так как без этого невыполнимо первое условие — приложимость к вещам в себе категорий мысли; «вневременная причинность», например, есть явное *contradictio in adjecto*. То же имеет силу и относительно других категорий, приложимость к вещам которых посредствуется, по учению Канта, формой времени, дающей схемы для применения категорий. Ввиду этого Гартман подвергает критике трансцендентальную эстетику и опровергает все ее доводы в пользу идеальности форм созерцания. К сожалению, мы не можем входить в эту критику. Укажем только, что против основного положения<sup>9</sup> Канта, заключающегося в том, что понятия абсолютных пространства и времени как пустых бесконечных вместимостей вещей, сущностей, которые нельзя мыслить ни как субстанции, ни как модусы, распадаются во внутренних противоречиях, что влечет за собой ряд несообразностей, Гартман возражает: «Но пространственность и временность[, во-первых,] ни вещи, ни бесконечны, затем, ни субстанции, ни модусы, но формы, в которых субстанцией развертываются модусы ингерирующих реальностей<sup>10</sup>, и, в-третьих, по удалении [всех] вещей они не остались бы как что-то действительно существующее, но пребывали бы в субстанции как идеальные нормы или скрытые (*latente*) возможности, по которым она могла бы, если бы пожелала, создать из себя новый мир вещей. С этим все несообразности падают» [5, S. 18–19].

*Подготовка к публикации Е. А. Бутиной,  
сверка и редакция Н. А. Дмитриевой*

<sup>7</sup> Замечательно, что совершенно сходное толкование этого учения Канта дает Файхингер в своей статье, помещенной в «*Philosophischen Adhandlungen*»: «*Die transzendente Deduktion der Kategorien*» [7]. Сходные соображения можно найти и в «Истории новой философии» Виндельбанда. Это тем более замечательно, что и Файхингер, и Виндельбанд — убежденные сторонники трансцендентального идеализма.

<sup>8</sup> Так в рукописи. — Е. Б., Н. Д.

<sup>9</sup> Зачеркнуто: «возражения». — Е. Б., Н. Д.

<sup>10</sup> Точнее: «модусы или ингерирующие реальности (*inhärierenden Wirklichkeiten*)». «Ингерирующий» — «согласующийся, внутренне соответствующий, присутствующий». — Е. Б., Н. Д.

## Список литературы

1. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. СПб., 1907.
2. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: в 2 ч. М., 2006.
3. *Hartmann E. v.* Ausgewählte Werke. Bd 1. Kritische Grundlegung des transzendenten Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Principien Kant's. 3. neu durchgesehene und vermehrte Aufl. Leipzig, 1886.
4. *Hartmann E. v.* Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung. Leipzig, 1894.
5. *Hartmann E. v.* Ausgewählte Werke. Bd 12. Geschichte der Metaphysik. 2. Teil: Seit Kant. Leipzig, 1900.
6. *Hartmann E. v.* System der Philosophie im Grundriß. Bd 1. Grundriß der Erkenntnislehre. Bad Sachsa im Harz, 1907.
7. *Vaihinger H.* Die transzendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ // Vaihinger H. Philosophische Abhandlungen dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern. Halle, 1902. S. 23–98.