

и одно понятие, видоизменяющее свое содержание в зависимости от функций, которые на него возлагаются, и ряд различных, хотя и связанных друг с другом, понятий, поскольку весьма далеки и специфичны возлагаемые на них функции.

¹ Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о вещи в себе. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 21.

² См.: Калининников Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории. — В кн.: Кантовский сборник. Калининград, 1983. Вып. 8, с. 19—25.

³ Ойзерман Т. И. Идея философии как науки в трудах Канта. — В кн.: «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, Зинатне, 1984, с. 13.

⁴ Там же, с. 14.

⁵ См.: Калининников Л. А. Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории, с. 19—25.

⁶ См. об этом тождестве умопостигаемого, интеллигибельного мира свободы нравственно-социальному миру: Калининников Л. А. Проблема закономерностей хода истории в философии Канта. — Философские науки, 1983, № 3, с. 114—115.

И. С. Кузнецова

КАНТОВА «ВЕЩЬ В СЕБЕ»: О НЕКОТОРЫХ ПРЕДПОЛАГАЕМЫХ ИСТОКАХ И АНАЛОГИЯХ

Пожалуй, нет ни одного понятия в философии И. Канта, которое вызывало бы столько различных толкований, столько споров, как понятие вещи в себе. Эти споры о понимании «вещи в себе» (*Ding an sich*) начались еще при жизни Канта и продолжают в наши дни. Только в последние годы ведущие кантоведы страны Т. И. Ойзерман, И. С. Нарский, Л. А. Абрамян, Л. А. Калининников предложили различные интерпретации этого понятия. Напомним некоторые моменты истолкования понятия «вещь в себе», выдвинутые этими философами.

Т. И. Ойзерман отметил, что необходимо различать понятие вещи в себе и понятие ноумена. Вещи в себе, по его мнению, рассматривались Кантом как независимая от сознания реальность, а ноумены служат для обозначения предметов традиционной метафизики. Вещь в себе аффицирует чувственность, в то время как ноумены не имеют отношения к чувственным восприятиям, к процессу познания вообще¹.

Такое понимание вещи в себе вызвало возражения И. С. Нарского, который полагает, что «вещь в себе» следует рассматривать в четырех значениях, причем лишь в одном из них роль вещи в себе сводится к аффицированию, остальные же имеют идеалистическое и агностическое содержание².

Различные значения «вещи в себе» рассмотрены Л. А. Абрамяном, который считает, что совокупность этих значений образует некоторое противоречивое единство³.

Л. А. Калинин обратил внимание на абстрактный и конкретный уровни значения «вещи в себе» и выделил на конкретном уровне три самостоятельных понятия, обозначаемых термином «вещь в себе»⁴.

В результате изучения работ, посвященных интерпретации «вещи в себе», возникает чувство, что не только понятие «вещи в себе» представляет собой значительную проблему, но и причина многозначности этого понятия у Канта загадочна. Поэтому появляется желание обратиться к истории философии, к истории науки вообще, чтобы попытаться обнаружить намеки на понятие «вещи в себе» у предшественников Канта. Может быть, это позволит понять, почему Кант употреблял данное понятие столь различным образом.

Известно, что «*Ding an sich*» переводится не только как «вещь в себе», но и как «вещь сама по себе». В переводе «Трактатов и писем» И. Канта используется только понятие «вещь сама по себе». Будем иметь в виду оба этих перевода, так как они существенны для понимания смысла данного понятия, применяемого Кантом в различных значениях. Это уточнение необходимо и для тех исторических поисков, которые предпримем.

Итак, обратимся к истории философии. В борьбе с софистикой Платон и Аристотель, протестуя против смешения видимости и сущности, проводили четкое различие между тем, что является первичным для нас, и тем, что первично в природе самого объекта, т. е. различали явление и сущность. Например, в первой главе «Физики» Аристотеля исследуются условия получения научного знания. При этом Аристотель указал, что «не одно и то же понятное для нас и (понятное) вообще»⁵. Сходным образом звучит и его высказывание во «Второй Аналитике»: «Не одно и то же предшествующее по своей природе и предшествующее для нас, как не одно и то же более известное (по природе) и более известное нам. Под предшествующим и более известным для нас я разумею то, что ближе чувственному восприятию, под предшествующим и более известным безусловно — более отдаленное от него»⁶. Здесь явно выражено понимание того, что существует различие между тем, чем является предмет сам по себе, по «природе», и тем, что известно о нем нам. Можно сказать, что Аристотель рассматривал не явление и сущность как категории диалектики, а именно путь научного знания: более известное для нас дается в чувственном восприятии, а то, какова вещь по природе, более отдалено от чувственных данных.

Эти рассуждения Аристотеля оказались исключительно важными для развития науки. В латинском переводе уже приведенная фраза из «Физики» звучала так: *alia sunt notiora nobis alia notiora natura, vel secundum se*⁷. И мысль о различии вещи *secundum se* (вещей самих по себе) и вещи *secundum nos*

(вещей для нас) особенно часто стала встречаться в разгар споров об истинности теории Коперника. При этом вещи *secundum se* принимались как независимые от представлений о них, т. е. как существующие объективно. В декрете 1616 г., осуждающем учение «математика Галилея», в вину ему вменялось то, что он говорил о Земле, что она движется *secundum se*, т. е. указал на то, что она движется на самом деле, а следовательно, теория Коперника не является абстрактным аппаратом для расчетов, как это хотели трактовать церковники, а отражает истинное положение дел.

Таким образом, в европейской науке громко и отчетливо прозвучала идея о том, что существует различие между вещью самой по себе и вещью для нас, и понимание этого факта было связано с учением Коперника.

Известно, какое значение И. Кант придавал революции в науке, совершенной Коперником. Свой вклад в философию он сравнивал с коперниканским переворотом в науке. Поэтому можно не сомневаться в том, что Кант вполне сознавал и философский подтекст революции Коперника, что он немало размышлял о вещах *secundum se* и вещах *secundum nos*. При этом Кант как всеобщее достижение культуры рассматривал осознание различия между этими понятиями. Такой вывод можно сделать, читая его письмо к Гарве, в котором Кант пояснял ряд своих идей. В этом письме знаменитый философ писал: «Все данные нам предметы обыкновенно понимают двояким образом: *сначала* как явления, а затем как вещи сами по себе. Если явления рассматривают как вещи сами по себе и требуют от них, как таковых, в ряду условий *абсолютно безусловного*, то впадают в явные противоречия, которые, однако, можно устранить, показав, что совершенно безусловное имеет место не в явлениях, а только в вещах самих по себе. Если же, наоборот, принимают то, что в качестве *вещи самой по себе* может содержать условие чего-либо в мире, за *явление*, то создают противоречия, в которых нет никакой нужды»⁸.

В этом высказывании примечательны два момента: во-первых, Кант отмечает, что *обыкновенно* предметы рассматривают, различая в них явления и вещи сами по себе, т. е. это уже не личная точка зрения Канта, а результат развития теории познания, во-вторых, Кант указывает, что от вещей самих по себе надо требовать абсолютно безусловного. Абсолютно безусловное, по Аристотелю, — это наиболее удаленное от чувственных восприятий, более того, Аристотель достаточно часто отождествлял его с формой форм. Отметим это, но обсудим немного позже. А пока обратим внимание на первый момент, на *обыкновенное* рассмотрение предметов.

Исследуя вопрос о том, как предметы становятся объектом нашего знания, Кант писал: «Посредством чувственности предметы нам даются» (3, 127). Предметы аффицируют чувствен-

ность, воздействуя на нас. «Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирически-ми*. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением» (3, 127). В результате созерцания некоторого явления формируются определенные ощущения, т. е. субъективные образы. Но по убеждению Канта, «явление не существует без того, что является» (3, 93). Это очень важно. Предмет *дается* нам в чувственности, представляет собой *явление*, но за этим явлением должно существовать нечто, отличное от самого явления (см.: 3, 481). Вполне логично этим «нечто» считать вещь саму по себе. Поскольку предполагается, что данному явлению соответствует вещь в себе, ясно, что у познающего субъекта возникает представление об этой сущности, формируется некоторый образ. Из этих рассуждений следовал и вывод о наличии субъективных образов, отражающих явление, и субъективных образов, в которых фиксируются моменты сущности. Собственно, важным выводом из революции, совершенной Коперником, был тот, который означал, что явление, т. е. видимое движение Солнца (а ему соответствовал вполне определенный субъективный образ) отличается от вещи самой по себе, т. е. истинного движения Земли (чему тоже соответствует вполне определенный образ). Так что и рассуждения Канта о явлении и о том, что за явлением должно быть нечто, отличное от него, и вывод о различных субъективных образах, имели основания в развитии науки.

Такое понимание вещей в себе связано с материалистической тенденцией. Это тот аспект понятия вещи в себе, который выделяет Т. И. Ойзерман. При этом исключительно важным представляется утверждение Л. А. Калининкова о том, что «вещь в себе» как средство аффицирования чувственности должна быть понята как совокупность всего возможного опыта. И в этом смысле ее следует рассматривать непознаваемой только в смысле невозможности абсолютного исчерпывания бесконечной системы возможного опыта, т. е. как то, что еще не познано, а не как то, что принципиально непознаваемо⁹. Отсюда вытекает, что вещь в себе в этом смысле открывает возможность к исследованию диалектики абсолютной и относительной истины.

Таким образом, Кант, обнажив опасность в отождествлении явления и вещи в себе (см.: 3, 316), подвел итог развитию научных знаний, продолжил исследования, начатые еще Аристотелем, и указал перспективу дальнейшего движения научной мысли. И в этом смысле идеи Канта оказываются органически вплетенными в научную, в культурную традицию.

И. Кант показал, что человеческое познание опирается на чувственное созерцание, которое нуждается во внешнем воздействии, т. е. для познания необходимо, чтобы вещи аффицировали чувственность. Но при этом нельзя быть уверенными,

что все вещи могут проявить себя как предметы чувств. Нет никакой гарантии, что все вещи могут быть даны соответственно формам чувственного созерцания. Поэтому, указывал Кант, «мой конечный вывод, что все наше возможное спекулятивное познание а priori простирается не далее как на предметы возможного для нас опыта с той только оговоркой, что эта область возможного опыта не охватывает всех вещей самих по себе и, следовательно, остаются, разумеется, еще и другие предметы, которые необходимо предположить, не допуская, однако, возможность узнать определенно хотя бы самую малость»¹⁰.

Из такого понимания вещи в себе следует, что, во-первых, реально существуют некоторые объекты, во-вторых, мы знаем об их бытии, но, в-третьих, ничего определенного узнать о них не можем, поскольку они не даются в явлениях, остаются за границами возможного опыта.

С точки зрения современной науки, это вполне здравая мысль. Скажем, достаточно много рассуждают о тахионах, гипотетических частицах, движущихся со скоростью, превышающей скорость света. Их существование не противоречит теории относительности, даже следует из нее. Но поскольку скорости их больше, чем скорость света, взаимодействие с ними исключено, и исследовать свойства тахионов экспериментальным путем невозможно. Ситуация аналогичная Кантовой.

Очень большой соблазн увидеть в рассуждениях Канта совершенно материалистическую позицию, предвидение ситуации, сложившейся в современной науке, но это будет слишком большой модернизацией взглядов великого философа. Точнее будет сказать, что в данном случае «умный идеализм» (Ленин) близок диалектическому материализму.

Рассмотренные аспекты понятия «вещь в себе» не являются разными смыслами этого понятия. Это одно и то же понятие: «Посредством этой формы созерцания предметы познаются с помощью категорий только как вещи в их явлении, а не такими, каковы они суть сами по себе; без созерцания они вообще не познаются, но тем не менее мыслятся»¹¹. Иначе говоря, в реальности существуют объекты, вещи сами по себе, одни из них мыслятся, но не могут быть предметами чувственного созерцания, другие не только мыслятся, но и даны в качестве возможного опыта. Можно сказать, что введение в философию понятия вещей самих по себе, мыслимых, но не созерцаемых, расширило область применения данного понятия, вышло за рамки традиционного понимания вещей *secundum se*. Мысль Канта двигалась от предметов, данных в чувственном восприятии, к тому, что стоит за явлениями, ведь явление, по мнению Канта, связано с тем, что является. То, что является, вещь сама по себе, не совпадает с предметом чувственного созерцания. (Вспомним, «...если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы

излишней».¹²) Но Кант и не рассматривал способ познания вещей самих по себе. Вещь сама по себе непознаваема в том смысле, который выявил Л. А. Калинин, а если речь идет о вещах в себе только мыслимых, но не аффицирующих чувственность, то они принципиально непознаваемы теоретическими средствами. Тогда область реального бытия включает в себя два подмножества: вещи сами по себе, только мыслимые.

Наносит ли ущерб естествознанию такое положение дел, когда вещи в себе мыслятся, но не познаются? По мнению Канта, нет: «Каковы вещи в себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении» (3, 325). Другими словами, экспериментальное естествознание не задается вопросами о вещах самих по себе, оно может иметь дело с ними лишь как совокупностью возможного опыта, даже больше того, с вещами в себе, данными в наличном опыте, опыте соответствующей эпохи. Если же о результатах опыта мы не можем сказать ничего достоверного, «то мы не имеем права сваливать вину на скрытую от нас вещь» (3, 445). Другими словами, надо строить здание науки, не распуская о непознаваемости вещей в себе, а пытаясь правильно понять результаты опытов.

Говоря о естествознании, Кант указывал, что «порядок и целесообразность в природе должны быть в свою очередь объяснены из естественных оснований и по законам природы, и здесь даже самые дикие гипотезы, если только они физические, более терпимы, чем сверхфизические, т. е. чем ссылка на божественного творца, предполагаемого для этой цели» (3, 639). Это очень современно звучит: правильнее предположить наличие любых физических сущностей, чем считать, что в природе действуют сверхъестественные силы. Гипотеза кварков предпочтительнее гипотезы творца.

Возникает вопрос, с какой целью Кант подчеркивал эту предпочтительность «дикой» гипотезы перед предположением о творце, ведь если можно мыслить вещи в себе, но никогда не созерцать их, если они никогда не даются нам в чувственности, в опыте, то почему бы и не связать их существование с творцом, который так и задумал их непознаваемыми.

Рассмотрим сначала, как Кант соотносил мир реальных вещей и сверхприродных. Естествознание развивается в области реальных вещей, но в этой реальности существуют вещи в себе, которые можно созерцать, и вещи в себе, которые только мыслятся. Мыслить же можно не только реальные вещи: «...в этой реальности все условия возможности объектов, в свою очередь, всегда обусловлены, а разум тем не менее заставляет нас стремиться к безусловному, где наше мышление становится трансцендентальным»¹³. Иначе говоря, мыслить можно не только природные объекты, но и неприродные, сверхприродные. К таким сущностям относятся бог, душа.

Вспомним теперь, что абсолютно безусловное у Аристотеля — это форма форм, что отрицательная теология была заметным явлением в истории европейской философии, что учение о непознаваемости бога как вещи в себе активно поддерживалось некоторыми мыслителями¹⁴. Поэтому рассуждения Канта о непознаваемости сверхприродных объектов, которые могут мыслиться, тоже находились в русле определенной философской тенденции.

Теперь становится ясным, почему для Канта предпочтительнее «дикие» гипотезы относительно природы, чем рассуждения, связывающие объекты природы с богом. Духовные сущности — бог, душа — по отрицательной теологии принципиально непознаваемы. Наука же строится, выдвигая гипотезы, ставя опыты, осуществляя синтез, т. е. делая все то, что запрещено отрицательной теологией. Отсюда ясно, что наука не должна иметь дело с духовными сущностями, ее нельзя приспособить к доказательству истин религии, нельзя и бога привлекать для объяснения явлений природы. Это своеобразная защита науки от покушений теологии.

Вариантом данного значения вещи в себе, считает И. С. Нарский, является то значение, когда она выступает в роли наименования для сферы идеалов, т. е. совокупности недостижимых во всей полноте целей, ценностных установок¹⁵. Трудно утверждать, что такое понимание вещи в себе опирается на традиции античного идеализма, но нельзя не увидеть сходства с некоторыми рассуждениями Платона. В диалоге «Гиппий большой» Платон как раз рассуждает о сфере идеалов, об определении прекрасного. В результате всестороннего обсуждения этой проблемы становится ясно, что прекрасное не выражается вещами и в смысловом отношении не исчерпывается ими ни в их отдельности, ни в той или иной их совокупности. Прекрасное существует само по себе, оно есть нечто общее, целое. Оно не содержится в какой-нибудь *одной* вещи, но принадлежит сразу целому ряду вещей. Прекрасное — это *сущность*, которая каким-то образом присутствует во всех вещах сразу и в каждой вещи в отдельности, и как-то отсутствует во всех вещах и в отдельной вещи. И как это можно разумно объяснить, Платон не говорит. Повидимому, это непознаваемо. Аналогичным образом можно рассуждать о том, что такое «благо», «добро» и т. д. Иначе говоря, таковы характеристики идеи вообще. А. Ф. Лосев указывает, что платоновская идея «была царством мечты и предметом всяких упований»¹⁶. Идея у Платона оказывалась космическим разумом, «бесконечно предельным состоянием жизни, *жизнью в себе*»¹⁷. В полном логическом завершении платоновские идеи оказываются богами, но не в той исконной народной религии, которая для платоников была скорее предметом уважения, чем философского интереса, а богами, логически сконструированными¹⁸.

А теперь обратимся к рассуждениям И. Канта. Он рассматривал в качестве «сверхчувственного объекта — высшее благо, которое посредством наших способностей неосуществимо в чувственном мире»¹⁹. Но этот объект отражается в чувственном мире, поэтому «мы должны поступать так, чтобы осуществить эту цель»²⁰, т. е. высшее благо у Канта можно понимать по аналогии с платоновской идеей блага как цели, к которой стремится чувственный мир.

Утверждая существование вещей в себе, сверхчувственных объектов как целей, к которым следует стремиться, Кант как бы вернулся из сверхприродного в наш, человеческий мир. «Вещь в себе» как сфера идеалов, с одной стороны, принадлежит той же сверхприродной области, что и «вещь в себе», употребляемая для обозначения бога, души, т. е. духовных сущностей, а с другой — обращена к миру человека, направляя его нравственные поступки. Оказавшись в области сверхприродного, «вещь в себе», понимаемая как высшее благо и т. п., подобно идеям Платона тождественна богу, но ведь бог в религии разума — это моральный закон, и такое сближение сверхприродного и сферы идеалов для Канта естественно.

А теперь окинем взором последовательность расширения Кантом области значения «вещи в себе». Здесь напрашивается аналогия с расширением понятия числа. В математике дело обстоит так: сначала сформировалось понятие натурального числа. Связь натуральных чисел с материальной действительностью еще можно проследить²¹. Затем были сконструированы пифагорейцами иррациональные числа. Это было сделано путем доказательства иррациональности $\sqrt{2}$, в результате мыслительной деятельности, без обращения к материальному миру, но исходным «материалом» были натуральные числа, а поэтому сомнений в «реальности» иррациональных чисел у математиков последующих поколений не было. Потом возникли «мнимые» числа. Их связь с реальностью не просматривалась, недаром Энгельс отмечал, что они — результат творческой деятельности самого разума²². Формирование комплексных чисел завершило расширение числовой области, а интерпретация их как векторов плоскости как бы вернула их в материальный мир.

Кантова «вещь в себе», аффицируя чувственность, принадлежит материальному миру, хотя, подобно натуральному числу, не является предметом эмпирического. Затем происходит расширение понятия «вещи в себе»: сконструирована мыслимая вещь сама по себе и ей приписано свойство принадлежности материальному миру, но непосредственно непроявляемое. Дальнейшее расширение области «вещи в себе» — это «мнимые» объекты: бог, душа. Если существование «мнимых» чисел оправдывалось практикой вычислений, то наличие «вещей в себе» как сверхприродной сущности имело значение для определенных действий (неважно, что эффективность этих действий носила

иллюзорный характер). Понимание «вещи в себе» как сферы идеалов, как объекта ценностной ориентации расширяло область духовных сущностей и в то же время оказывалось уже не иллюзорным, а реальным образом, связанным с действительностью людей, внося в процессы целеполагания нравственные критерии.

Таким образом, движение мысли Канта вовсе не противоречиво: от вещи «самой по себе», данной в явлении, к вещи «самой по себе», тоже материальной, только мыслимо представимой, а не данной в опыте, от этой мыслимой материальной сущности к мыслимой нематериальной сущности, от нее к бытию в виде идеалов, нравственных ориентаций, которые сами по себе нематериальны, но имеют значение для человеческого бытия.

Вероятно, можно предложить и другие версии движения мысли И. Канта, и, конечно, это будет сделано, ведь следить за приключениями разума великих людей интересно и поучительно, но хочется надеяться, что и предложенная интерпретация окажется полезной для понимания Кантовой философии.

¹ См.: Ойзерман Т. И. Учение Канта о «вещи в себе» и ноуменах. — Вопросы философии, 1974, № 4.

² См.: Нарский И. С. О роли «вещи в себе» и «ноумена» в кантовской гносеологии. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4. «Ноумен» у Канта, как считает И. С. Нарский, есть понятие о вещи в себе в любых значениях последней.

³ См.: Абрамян Л. А. Многообразие и единство кантовского понятия о «вещи в себе». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978. Вып. 3, с. 26.

⁴ См.: Калининников Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма». — В наст. сборнике.

⁵ Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1981. Т. 3, с. 61.

⁶ Там же. М., 1978. Т. 2, с. 259—260.

⁷ Le opere di Galileo Galilei. T. V. Firenze, 1845, p. 468.

⁸ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 547—548.

⁹ См.: Калининников Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе»...

¹⁰ Кант И. Трактаты и письма, с. 552.

¹¹ Там же, с. 578.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 25, ч. 2, с. 384.

¹³ Кант И. Трактаты и письма, с. 577.

¹⁴ См.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 26.

¹⁵ См.: Нарский И. С. Указ. соч., с. 16.

¹⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969, с. 159.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Кант И. Трактаты и письма, с. 375.

²⁰ Там же.

²¹ См.: Кузнецова И. С. Кант о влиянии математического знания на философское. — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979. Вып. 4, с. 39—40.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 20, с. 37.