

и он отвергли бы, обозначается в этой интерпретации трансцендентальной идеальностью пространства и времени; они – потому что не придали бы никакого смысла этому понятию, он – потому что полагает, что по крайней мере некоторые вещи, каковы они сами по себе, располагаются в пространстве и во времени и наделены первичными свойствами.

Несмотря на это, факт остается фактом. Существует одна возможная или частичная интерпретация Кантовой доктрины, которая отдается громким эхом в аналитической философии нашего времени. Эти отзвуки различны, неполны и по-разному искажены. Но они присутствуют. Трудно, по крайней мере мне, назвать какого-либо другого философа Нового времени, чье влияние, каким бы отложенным во времени или косвенным оно ни было, оказалось бы столь же важным.

Перевод с англ. - В.А. Чалый

Т.И. ОЙЗЕРМАН

**Многозначность понятия вещи в себе
в философии Канта**

Обсуждается в очередной раз противоречивость понятия вещи в себе и значимость различных его смыслов.

Один из первых критиков философии Канта, его современник Ф. Якоби остроумно и пронизательно сказал: «“Вещь в себе” есть такое понятие, без которого нельзя войти в систему Канта, но с которым нельзя в ней оставаться»¹. Действительно, понятие вещи в себе, как независимой от человека объективной, но вместе с тем принципиально непознаваемой реальности специфическим образом характеризует систему Канта, чего не признавали, не хотели признать его продолжатели – классики немецкого идеализма Фихте, Шеллинг, Ге-

гель. Они стремились понять Канта, так сказать, лучше, чем сам он понимал свое учение. В действительности же отрицание понятия «вещи в себе» как основополагающего понятия учения Канта было не чем иным, как стремлением развивать идеалистическое содержание его философии, отвергнув присущие ей фундаментальные дуалистические черты.

Неокантианцы второй половины XIX века также исключали из учения Канта его понятие вещи в себе или же истолковывали его лишь как гносеологическое, лишенное онтологического смысла пограничное понятие, указывающее на пределы возможного для человека познания. Однако уже в первой половине XX века последователи Канта, а также не являющиеся его сторонниками исследователи его философии вынуждены были признать, что понятие «вещи в себе» – одна из основ всей системы Канта. Г. Мартин, основатель журнала «Kant-Studien», справедливо отмечал: «Противоположность между явлениями и вещами в себе образует предмет атаки всех противников Канта и оказывается мучительным пунктом для всех его интерпретаторов, немецких идеалистов и в особенности неокантианцев. Эта противоположность стала кардинальным вопросом и для тех исследователей, которые пытаются выявить значение онтологической проблематики в учении Канта»².

Для правильного понимания учения Канта о вещах в себе (важно отметить, что Кант постоянно говорит о *множестве* «вещей в себе», считая само собой разумеющимся их отличие друг от друга) следует прежде всего учитывать то обстоятельство, что это понятие появилось в философии задолго до Канта. Аристотель называл вещь в себе то, что существует не в чем-либо другом, а само по себе. Средневековая европейская схоластика проводила различие между *esse in se* и *esse in intellectu*. Лейбниц характеризовал монады как вещи в себе. Локк рассматривал внешний мир как совокупность вещей в себе (*the things in themselves*). Проведя различие между первичными и вторичными, т.е. чувственно воспринимаемыми качествами вещей, он тем самым придавал понятию «вещь в себе» категориальное значение, предвосхищая в известной мере концепцию Канта.

Не только понятие вещи в себе, но и тезис о ее принципиальной непознаваемости неоднократно выдвигался и обосновывался до Канта. Как сообщает Секст Эмпирик, киренаики считали вещи в себе непознаваемыми. В Новое время это убеждение отстаивают некоторые представители как идеализма, так и материализма. Рационалист Н. Мальбранш утверждал: «Думать, что мы видим тела такими, каковы они сами в себе, предрассудок, ни на чем не основанный»³. П. Бейль, выдающийся критик метафизики XVII века, несмотря на обосновываемый им скептицизм, призывающий к воздержанию от категорических утверждений, тем не менее уверенно заявлял, что «абсолютная внутренняя сущность объектов скрыта от нас и что можно быть уверенным лишь в том, что эти объекты нам определенным образом являются»⁴. Воинствующий материалист и атеист П. Гольбах считал свои противопоставляемые теологическому мировоззрению убеждения вполне совместимыми с признанием непознаваемой сущности материи: «Мы не знаем ни сущности, ни истинной природы материи, хотя и в состоянии познать некоторые из ее свойств и качеств по способу ее воздействия на нас...»⁵. Правда, в данном случае нельзя исключить, что Гольбах имел в виду состояние естествознания его времени.

Д. Юм, философский скептицизм которого оказал значительное влияние на становление системы Канта, с одной стороны, ставил под вопрос существование независимой от нашего сознания реальности, полагая, что мы «ни на шаг не выходим за пределы самих себя», а с другой стороны, все же допускал, что существует «какое-то неизвестное, необходимое нечто в качестве причины наших восприятий»⁶. Это признаваемое не просто неизвестным, но и непознаваемым нечто несомненно предвосхищает кантовское понятие вещи в себе.

Естественно возникает вопрос: что же нового вносит в понятие вещи в себе философия Канта? Ответ не представляет, на мой взгляд, каких-либо трудностей. Приведенные выше положения Мальбранша, Бейля, Гольбаха, Юма являются не более чем отдельными высказываниями, которые носят в зна-

чительной мере спорадический характер, в то время как Кант создал *систематическое учение* о вещах в себе. Предваряя его анализ, укажу прежде всего на то, что кантовское понятие вещей в себе *многозначно, многосторонне*. Вещами в себе Кант называет не только нечто существующее независимо от сознания и воли людей, нечто воздействующее на наши органы чувств и тем самым порождающее ощущения. Понятие «вещь в себе» он относит и к самому человеку, к его разуму и воле, которые, с одной стороны, трактуются Кантом как эмпирически обусловленные (ведь человек – телесное, смертное существо), а с другой – как независимые от чувственности вещи в себе. Наконец, вещами в себе, или ноуменами, являются, по учению Канта, Бог, бессмертные души, свобода, понимаемая прежде всего как космологическая свобода, предшествующая всей каузальной цепи событий, но также и как свободная человеческая воля. Вещи в себе, учит Кант составляют *трансцендентную* основу мира явлений, понимаемого как весь чувственно воспринимаемый мир, существующий лишь как совокупность чувственных восприятий человека. Трансцендентность вещей в себе заключается не только в том, что они представляют собой сверхчувственное нечто, но прежде всего в том, что они пребывают *вне* пространства и времени. Б. Рассел в этой связи остроумно замечает: «Как вещь в себе я не нахожусь нигде...»⁷. Пространство и время, по учению Канта, суть *априорные* чувственные созерцания, так как их неограниченная всеобщность не дана в чувственных восприятиях. Но поскольку пространство и время все же даны в чувственных восприятиях, они представляют собой вместе с тем эмпирическую реальность.

Понятие «вещь в себе» составляет не только отправное положение философии Канта, его теории познания прежде всего; оно образует основное содержание *метафизики* Канта как учения о сверхчувственных (и посему непознаваемых) сущностях, которые могут быть лишь предметом веры чистого разума, который сам есть не что иное, как вещь в себе. Ясно поэтому, что *учение* Канта о вещах в себе имеет

мало общего с теми высказываниями о них, которые имели место в предшествующей философии.

Многозначность кантовского понятия вещей в себе неизбежно носит противоречивый характер, который, однако, не следует рассматривать лишь как порок его учения. Ведь тезис о непознаваемости вещей в себе внутренне связан с совершенно правильным положением, что познание чувственно данной, чувственно воспринимаемой реальности отнюдь не есть познание всего существующего. Но этот правильный тезис в свою очередь органически связан с эмпиристским по своему происхождению убеждением, согласно которому познание всегда предполагает чувственное созерцание того, что познается, несмотря на то, что Кант не является сторонником сенсуализма, поскольку он обосновывает возможность *априорных чувственных созерцаний* и тем самым возможность априорного познания, которое, однако, не выходит за пределы существующего в пространстве и времени мира, т.е. чувственно воспринимаемой реальности. Нам не дано, утверждает Кант, «расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности» (3, 332)*. Эти условия – пространство и время, априорные чувственные созерцания, априорные формы чувственности вообще. Все, что существует в пространстве и времени, – чувственно воспринимаемо, наблюдаемо. Кант, следовательно, не допускает возможности познания ненаблюдаемых явлений, так как само понятие явления сводится им к чувственному образу, к чувственно данному. Поэтому тезис о принципиальной непознаваемости вещей в себе в определенном смысле равнозначен утверждению о невозможности познания ненаблюдаемых явлений. Правда, слово «явление» в данном контексте следовало бы заменить каким-либо другим словом (например, «нечто»), ибо явление и есть то, что дано в наблюдении. От-

* Здесь и далее ссылки на сочинения Канта по изданию: Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964 – 1966 – даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает номер тома, после – страницу).

сюда, собственно, и следует вывод, что существует нечто принципиально непознаваемое, т.е. вещи в себе. Априоризм Канта, противопоставляемый сенсуалистическому основоположению *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, не спасает его от заблуждений философского эмпиризма. Можно сказать даже больше: положение о непознаваемости вещей в себе оказывается по существу выводом, коренящимся в противоречиях эмпирической гносеологии, упорно настаивающей на том, что познаваемо лишь чувственно данное.

Ясно, учитывая сказанное выше, что вещь в себе не есть собственно *вещь*, так как любая вещь существует лишь в рамках пространственно-временного континуума и может быть, согласно учению Канта, лишь явлением, фрагментом чувственно воспринимаемой реальности, продуцируемой самим познавательным процессом. Кант категоричен: «Понятие самостоятельно существующего чувственно воспринимаемого мира противоречит самому себе» (4(1), 164).

Разумеется, непознаваемое нечто нельзя, строго говоря, называть не только вещью, но также и предметом, телом, поскольку такие наименования правомерно, по Канту, относить лишь к явлениям. Но Канта не останавливают соображения, касающиеся терминологии. Поэтому, например, в «Пролегоменах...» он заявляет: «Я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т.е. вещи, относительно которых нам совершенно неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета» (4(1), 105). «Пролегомены ...» были, по замыслу автора, популярным изложением «Критики чистого разума». Может создаться впечатление, что приведенная формулировка, в которой вещь в себе именуется телом, есть лишь дань задаче популяризации. Но это вовсе не так. Сошлюсь на предисловие Канта ко второму изданию «Критики чистого разума», в котором прямо утверждается, что этот труд «учит нас рассматривать объект в

двойком значения, а именно как явление или как вещь в себе» (3, 94)⁸. Если согласиться с этим положением Канта, то следует подвергнуть сомнению отправной тезис его философии о существовании вещи в себе вне пространства и времени. Но такой вывод несовместим со всем содержанием этой философии. Можно понять поэтому современного немецкого исследователя философии Канта Г. Прауса, который утверждает, что кёнигсбергский мыслитель наряду с пониманием вещей в себе как трансцендентных сущностей допускает также существование эмпирических вещей в себе. «С помощью выражений “явления” и “вещь в себе” Кант лишь разграничивает друг от друга два основных вида эмпирического сущего»⁹. И далее: «Эмпирическая вещь в себе, например роза, никаким образом не есть психическое, присущее отдельному субъекту ... в этом смысле эмпирические вещи в себе не есть нечто субъективное»¹⁰. С таким пониманием кантовских вещей в себе нельзя соглашаться, ибо оно игнорирует основное определение этих «вещей» как принципиально непознаваемых, поскольку они трактуются как существующие вне пространства и времени. И тем не менее такая интерпретация не лишена определенных оснований. Ведь Кант признает существование эмпирических законов природы, открываемых естествознанием, признает, что эти законы обуславливают существование человека, поскольку он представляет собой явление. Кант также признает существование эмпирически обусловленных разума и воли, а тем самым и независимой от них эмпирической реальности. И более того: называя явления чувственными представлениями человека, Кант прежде всего отрицает наличие в природе, понимаемой как чувственно воспринимаемая реальность, чего-либо недоступного чувственным восприятиям. При этом он вовсе не отрицает того, что мир явлений, т.е. природы, детерминирует человеческую жизнь в той мере, в какой она представляет собой явление. Отдельные высказывания Канта показывают, что он допускает в известном смысле эмпирическое понятие вещи в себе. Так, он утверждает: «Если мы говорим, что чувства представляют нам предметы, как они являются, а

рассудок – как они есть, то последнее выражение следует понимать не в трансцендентальном, а в эмпирическом значении» (3, 312), т.е. в качестве предметов опыта, которые вполне познаваемы. Наконец, существенно и то указанное выше обстоятельство, что вещи в себе именуются Кантом предметами, объектами и даже телами. Случайны ли такие наименования? По-видимому, нет, так как Кант решительно заявляет о принципиальном отличии своей философии от мистического идеализма Беркли, от традиционного идеализма вообще и, утверждая, что «вне нас существуют тела» (правда, ни в какой мере не познаваемые), делает вполне неожиданный для читателя вывод: «Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» (4(1), 105). Правда, в другом месте тех же «Пролегомен...» Кант называет свое учение «трансцендентальным или, лучше, критическим идеализмом» (4(1), 111).

Налицо, таким образом, определенная двойственность, двусмысленность, можно даже сказать, дуалистичность в кантовском понимании вещей в себе. Это обстоятельство послужило основанием для ряда марксистов характеризовать кантовскую вещь в себе как материалистический элемент его философии. Г.В. Плеханов, например, писал: «В противоположность “духу”, “материей” называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или иные ощущения. На этот вопрос я вместе с Кантом отвечаю: “вещи в себе”»¹¹. Это убеждение полностью разделял В.И. Ленин, который в работе «Материализм и эмпириокритицизм», ссылаясь на понятие вещи в себе в философии Канта, писал: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем или другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских определений»¹². Разумеется, такое понимание вещей в себе, а тем более основной черты философии Канта никак не согласуется с основным содержанием его несомненно идеалистического учения. Признание Кантом независимой от сознания и воли людей, объективной реальности является постулатом объективного идеализма, его принципиальным отличием от идеализма

субъективного. В этом смысле можно сказать, что основной чертой философии Канта является сочетание этих основных разновидностей идеализма. Поэтому Кант называет свой трансцендентальный идеализм также *реализмом*, что не дает каких-либо оснований для оценки философии Канта как компромисса между идеализмом и материализмом.

В советской марксистской литературе неоднократно обсуждался вопрос, как правильнее переводить кантовское понятие «Ding an sich». Следует ли его переводить как «вещь в себе» (это – наиболее распространенный, почти общепринятый перевод) или же (что правильнее, точнее) переводить это понятие как «вещь сама по себе». В опубликованном в 1996 г. учебнике «История философии. Запад – Россия – Восток», в разделе, посвященном философии Канта, Ding an sich переводится как «вещь сама по себе». Автор этого раздела (я не называю его фамилии, так как считаю некорректным критиковать того, кто высказывает марксистское положение, которое я и сам разделял не столь давно) утверждает: «Вполне очевидно, что, отстаивая существование вещей (самих по себе) вне сознания – а это исходный пункт «Критики чистого разума», важнейшее опорное звено всей ее конструкции, – Кант прочно опирается на тезисы материализма и сенсуализма». Нетрудно понять, что это утверждение, к тому же выделенное не просто курсивом, а жирным шрифтом, является изложением приведенных выше высказываний Плеханова и других марксистов. Кантовская концепция вещей в себе как *трансцендентной* реальности (а это и есть их основная характеристика) не имеет ничего общего с материалистическим пониманием объективной действительности, ее чувственным восприятием и познанием. Ясно и то, что кантовское понятие вещи в себе как принципиально непознаваемой сверхчувственной реальности никаким образом не опирается на сенсуалистическую гносеологию, согласно которой чувственно воспринимаемые предметы не предполагают существования их сверхчувственной, трансцендентной основы. Кант наряду с термином «Ding an sich» пользуется и такими выражениями, как *Ding an sich*

*selbst, Ding an sich sellst betrachtet, Sache an sich*¹³. Все эти названия, судя по контексту, в котором они употребляются, тождественны по своему смыслу, который наиболее адекватно передается термином «вещь в себе», так как именно этот перевод указывает на ее главный, по учению Канта, признак: принципиальную непознаваемость, замкнутость в себе, поскольку ее воздействие на наши органы чувств не выявляет каких-либо присущих ей признаков. Понятно поэтому, почему в английском переводе «Критики чистого разума» *Ding an sich* дана как *thing in itself*, во французском – как *chose en soi*, в итальянском – как *cosa in se*. Единодушные английских, французских и итальянских переводчиков – существенный аргумент в пользу русского перевода кантовской *Ding an sich* как *вещи в себе*.

Уместно подчеркнуть, что перевод *Ding an sich* как вещь сама по себе скрадывает, затушевывает, с одной стороны, *противоречивость* этого понятия у Канта, а с другой – его многозначность. О противоречивости частью было сказано выше (ниже будет продолжено ее рассмотрение). О его многозначности говорит прежде всего то обстоятельство, что оно применяется Кантом не только к *внешней*, независимой от сознания, объективной реальности, но и в характеристике человеческого разума и воли – в той мере, в какой они независимы от чувственных побуждений и являются, пользуясь словами Канта, чистым разумом, свободной волей, которые Кант отличает от эмпирически обусловленных разума и воли.

Можно сказать со всей определенностью, что противоречивость кантовского понятия «вещь в себе» – его неотъемлемая, неустранимая характеристика. Поэтому следует более обстоятельно, чем сделано выше, рассмотреть этот вопрос.

Прежде всего надлежит спросить: правомерно ли с точки зрения философии Канта приписывать вещи в себе *существование*? Понятие существования, как и все другие категории, перечисленные в составленной Кантом «Таблице категорий», относится, впрочем, как и остальные категории рассудка, *только* к явлениям, но отнюдь не к вещам в себе, или, говоря иначе,

они применимы лишь к предметам опыта. Кант специально останавливается на этом вопросе, во-первых, в разделе «Критики чистого разума», посвященном категориям, и, во-вторых, в «Трансцендентальной диалектике» в связи с отрицанием так называемого онтологического доказательства бытия Бога, предложенного Ансельмом Кентерберийским. Он, в частности, подчеркивает: «В одном лишь понятии вещи нельзя найти признак ее существования. Действительно, если даже понятие столь полное, что имеется абсолютно все для того, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее существование не имеет никакого отношения ко всему этому, а связано лишь с тем, дана ли нам такая вещь так, что восприятие ее может во всяком случае предшествовать понятию» (3, 285). Значит, если следовать этому совершенно правильному положению Канта, существование понятия «вещь в себе» никоим образом не свидетельствует о ее существовании. Это соображение Канта можно дополнить и другим его высказыванием: «Предмет понятия, которому не соответствует никакое созерцание, которое можно было бы указать, есть ничто» (3, 334). Понятию «вещь в себе» не соответствует никакое созерцание, поскольку она не предмет чувственного восприятия. Следовательно, признание ее существования, с точки зрения трансцендентального идеализма, совершенно неправомерно. Но Кант, вопреки собственным аргументам, отвергающим признание существования *лишь* мыслимых вещей, которым не соответствует чувственное созерцание, абсолютно не сомневается в объективном существовании вещей в себе.

Вещи в себе, утверждает Кант, воздействуют на нашу чувственность, порождают ощущения и, следовательно, представляют собой причину, которая их вызывает. Но категория причинности, как и все другие априорные, по учению Канта, категории рассудка принципиально неприменимы за пределами опыта. Следовательно, вещи в себе не могут быть *причиной* ощущений; таков непреложный вывод из кантовского учения о категориях. Г. Мартин, которого я уже цитировал выше, справедливо отмечает, что «Кант применяет к вещи в себе почти все

категории, в особенности категории единства, множества, причинности, общности, возможности, действительности и необходимости»¹⁴. Это, несомненно, противоречит учению Канта, который, однако, мирится с этим противоречием, так как отказ от применения категорий к вещам в себе означал бы фактическое упразднение самого понятия «вещь в себе» и тем самым и упразднение трансцендентального идеализма.

Принцип абсолютной непознаваемости объективной реальности влечет за собой субъективно-идеалистическое понимание *явлений*, совокупность которых Кант именует *природой*. Вещи в себе, утверждает он, *являются*, но их явление не содержит в себе каких-либо признаков этих «вещей», а представляет собой лишь реакцию чувственности на воздействие извне, представление, содержание которого определяется, с одной стороны, *ощущениями*, вызванными воздействиями вещей в себе на нашу чувственность, а с другой стороны, многообразным содержанием самой чувственности, т.е. специфическими характеристиками органов чувств. Поэтому, как утверждает Кант, «если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы...» (3, 144). Чтобы полностью уяснить кантовское понимание явлений, приведем еще одну цитату: «Явления суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, каковы они могут быть сами по себе»¹⁵.

Нетрудно понять, что субъективистская интерпретация явлений ставит Канта перед такого рода трудностями, которые вынуждают его пересмотреть первоначальную концепцию вещей в себе как внешней, безотносительно к человеку существующей, трансцендентной реальности. Ведь если ограничиться этим воззрением на вещи в себе, то из него неизбежно вытекает заключение, что человек, будучи явлением, также есть не что иное, как представление, вследствие чего субъект, порождающий представления, попросту исчезает, ибо невозможно быть и представлением, и источником представлений.

Кант, следуя логике своего учения, признает, что человек есть явление, но, не останавливаясь на этом, по существу, вынужденном признании, он тут же присовокупляет: человек есть также вещь в себе, поскольку ему присущ чистый, т.е. независимый от чувственности, разум и чистая, или свободная, воля. Разум, утверждает Кант, «не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности» (3, 491). Речь, конечно, идет о чистом разуме, а не эмпирически обусловленном разуме; различию между тем и другим Кант придает основополагающее значение, как это особенно очевидно из всего содержания «Критики практического разума», первой задачей которой как раз и является доказательство того, что существует чистый практический (нравственный) разум. Конкретизируя понятие чистого разума, Кант указывает, что он «присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но не определяется им. Поэтому нельзя спрашивать, почему разум не определил *себя* иначе, можно только спрашивать, почему разум своей причинностью не определил *явления* иначе» (3, 493).

Такая же двойственность, дуализм характеризует кантовское понимание воли, которая, с одной стороны, рассматривается как явление, а с другой – как порождающая свободные нравственные поступки. Человеческую волю, утверждает поэтому Кант, «можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и постольку не *свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*» (3, 494).

В этих рассуждениях Канта категория «вещь в себе» выступает в совершенно отличном от ее первоначального понятия аспекте. Это уже не внешняя, сверхчеловеческая, трансцендентная реальность, а нечто имманентно присущее человеческому сознанию, его глубинное я, которое Кант характери-

зует как априорное единство самосознания, т.е., в сущности, как самоидентификацию личности. В этой связи становится еще более понятным, почему было бы неправильно переводить *Ding an sich* как «вещь сама по себе». Человеческий разум, человеческая воля, конечно, не могут быть определены этим выражением, которое могло бы иметь известный смысл лишь применительно к внешней, существующей безотносительно к человеку объективной реальности.

Рассмотрение человеческого разума и воли, а значит и человека вообще как вещи в себе означает также, по меньшей мере частичный, пересмотр этого основополагающего в кантовской системе понятия, ибо человек отнюдь не есть, с точки зрения Канта, непознаваемая (и притом абсолютно) реальность. Нельзя также сказать, следуя логике кантовского учения, что человек познаваем лишь как *явление*. Вся философия Канта есть учение о человеке, человековедение. Недаром Кант в своей «Логике» выделяет, характеризуя свою философию, вопрос: «Что такое человек?». Учение Канта о чистом (теоретическом и практическом) разуме и воле есть, согласно основному смыслу его философии, учение о *сущности человека*, которую Кант объявляет познанной благодаря его философии. Следует поэтому согласиться с К. Каутским, когда он, критикуя учение Канта, подчеркивает: «Непознаваемый мир вещей в себе становится, по крайней мере отчасти, доступным познанию, если удастся овладеть хотя бы одной вещью в себе. Таковую вещь мы находим у Канта. Это – *личность человека*»¹⁶.

Содержащийся в «Критике чистого разума» небольшой раздел «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» также включает в себе фактический пересмотр развитого в предыдущих разделах «Критики...» понятия вещей в себе, поскольку это понятие трактуется здесь не как источник ощущений, а как ноумен, или идея чистого разума. Но если у Платона ноумены (идеи) понимались как реально существующие, высшие, изначальные сущности, то, по Канту, ноумены (Бог, бессмертие души, трансцендентальная свобода) могут быть лишь априорными идеями, образующими предмет

веры чистого разума, необходимой, неустранимой, рациональной веры, которая, однако, не дает никаких оснований для утверждений о действительном существовании ноуменов. Но вещи в себе, как неоднократно подчеркивал Кант, – не идеи, не априорные понятия, не предмет веры, а реальное, объективное нечто, без которого не было бы наших ощущений, а следовательно, и всего чувственно воспринимаемого мира.

Кант не позволяет себе хотя бы малейшее сомнение в *реальном* существовании вещей в себе. Можно привести бесчисленное количество высказываний философа на эту тему. Множество таких высказываний объясняется, по-видимому, тем, что допущение *абсолютно* непознаваемых вещей в себе естественно ставит под вопрос правомерность утверждений об их несомненном существовании. Кант не мог не сознавать этого обстоятельства. Поэтому он решительно заявляет: «Существование вещей вне меня, находящихся в отношении к моим чувствам, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование» (3, 102). Но вопрос не исчерпывается субъективной уверенностью, хотя и ее следует отличать от подверженной сомнению веры. Реальное существование вещей в себе доказывается, по убеждению Канта, существованием явлений, а значит, и существованием того, что так или иначе является: «явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее» (4(1), 178).

Таким образом, вещи в себе представляют собой, по учению Канта, совершенно неоспоримую объективную реальность. О ноуменах же, поскольку они составляют предмет веры, никак такого не скажешь. Отсюда вывод: «Понятие ноумена – проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна» (3, 332)¹⁷. Это определение понятия ноумена совершенно неприменимо, с точки зрения Канта, к вещам в себе. Основное определение вещей в себе, которое постоянно подчеркивается Кантом, состоит в том, что они воздействуют на нашу чувственность, порождают ощущения, образующие, говоря словами Канта, «материю» явлений. Они

представляют собой, стало быть, трансцендентальную основу явлений. Но ничего подобного нельзя, конечно, сказать о Боге, бессмертии души, трансцендентальной свободе: они не имеют никакого отношения к человеческой чувственности, не порождают ощущений, не составляют основы явлений. Тем не менее Кант сплошь и рядом называет вещи в себе ноуменами, а ноумены – вещами в себе. Так, в «Пролегоменах ...» мы читаем: «Чувственно воспринимаемый мир содержит только явления, которые вовсе не вещи в себе, а эти последние (ноумены) рассудок должен допустить именно потому, что он признает предметы опыта лишь явлениями» (4(1), 185).

Следует, правда, отметить, что тождество вещей в себе и ноуменов Кант допускает отнюдь не без колебаний. В первом издании «Критики чистого разума» читатель обнаруживает в одном и том же разделе явно исключают друг друга высказывания. С одной стороны, Кант утверждает, что «понятие о явлениях, ограниченное трансцендентальной эстетикой, само собой приводит к признанию объективной реальности ноуменов...» (3, 719). Ясно, что здесь ноумены понимаются как вещи в себе, воздействующие на нашу чувственность, вызывающие ощущения. Но с другой стороны, Кант утверждает несколько ниже: «Объект, с которым я вообще связываю явление, есть трансцендентальный объект, т.е. совершенно неопределенная мысль о чем-либо вообще. Этот предмет не может называться *ноуменом*, так как я не знаю, что он есть сам по себе...» (3, 722)¹⁸. Нетрудно понять, почему в данном случае Кант отказывается называть вещь в себе ноуменом. Ведь ноуменами в «Критике чистого разума» именуется Бог, бессмертная душа, трансцендентальная свобода, т.е. вполне определенные идеи, которые не могут быть названы неопределенной мыслью «о чем-либо вообще».

Таким образом, вещи в себе, понимаемые как ноумены, истолковываются уже как предмет трансцендентальной теологии, т.е. теряют какую-либо связь с той, пусть и непознаваемой объективной реальностью, которую Кант, правда, без должной последовательности нередко именуется предметом,

объектом и даже телом, аффицирующим человеческую чувственность. И нет ничего удивительного в том, что неокантианцы и другие идеалистически мыслящие философы придают первостепенное значение такому пониманию вещей в себе, которое исключает понятие отличной от духовной сущности объективной реальности. Г. Коген, лидер Марбургской школы неокантианцев, утверждал: «Мир есть *внешнее* явление вещи в себе; душа есть *внутреннее* явление вещи в себе; Бог есть вещь в себе всего, что мыслится вообще (*alles Denken überhaupt*)... Поэтому не лишено оснований говорить о трех видах вещи в себе»¹⁹. Коген, следовательно, считает внешний мир и даже человеческую душу лишь *явлениями* вещи в себе; только Бог оказывается, по его убеждению, не явлением, а вещью в себе как таковой. Первоначальное и, в сущности, основное кантовское понимание вещей в себе (именно *вещей*, а не какой-то одной, единственной вещи) как объективной основы чувственно воспринимаемой реальности оказывается, с точки зрения Когена, чем-то второстепенным, *внешним*, наименее существенным.

Э. Вейль, французский философ, близкий неокантианству, в еще более резкой форме, чем Коген, отвергает кантовское понимание вещей в себе как основы явлений, отрицает вообще признаваемое Кантом существование *множества* вещей в себе. Он утверждает: «Вещи в себе – это Бог и душа, такие, каковы они суть для самих себя, но не такие, какими они проявляются в феноменах»²⁰.

Таким образом, если Кант иногда разграничивал, а иногда отождествлял друг с другом вещи в себе и ноумены, то интерпретаторы его учения, если они, конечно, являются идеалистами, превращают вещи в себе в ноумены, которые, согласно Канту, суть лишь *идеи* чистого разума и, соответственно этому, составляют предмет «трансцендентальной диалектики» – как учения о высших, но внутренне противоречивых, проблематичных понятиях разума, содержание которых может быть только предметом веры, поскольку существование того, что мыслится в этих понятиях, принципиально недоказуемо.

В отличие от цитировавшихся выше идеалистов Л. Шестов, русский религиозный философ, решительно отвергающий самонаименование сомнения в реальности Бога, глубоко возмущен тем, что Кант приписывает вещам в себе как источнику ощущений неоспоримую реальность, которую он отказывается признать за ноуменами как идеями чистого разума. «И вот, — пишет Шестов, — поразительный факт, над которым мы все недостаточно задумывались. Кант совершенно спокойно, я бы сказал, даже радостно, с чувством облегчения прозрел своим умом “недоказуемость” бытия Божия, бессмертия души и свободы воли (того, что он считает содержанием метафизики), находя, что с них будет вполне достаточно веры, опирающейся на мораль, и она отлично исполняет свое назначение и в качестве скромных постулатов, но мысль о том, что реальность внешних вещей может держаться верой, приводила его в неподдельный ужас...»²¹. Шестов не может примириться с этим разграничением вещей в себе и ноуменов, хотя оно далеко не всегда, как было показано выше, проводится Кантом. Но поскольку такое разграничение фактически составляет *отправной* пункт трансцендентального идеализма, Шестов с гневом вопрошает: «Почему Бог, бессмертие души и свобода должны пробавляться верой и постулатами, а Ding an sich жалуются научные доказательства»²². Я полагаю, что Шестов гораздо глубже понял философию Канта, чем неокантианцы и другие идеалисты, о которых шла речь выше.

То обстоятельство, что Кант сплошь и рядом отождествляет предмет «трансцендентальной эстетики» (т.е. вещи в себе) с предметом «трансцендентальной диалектики» (т.е. ноуменами), нельзя объяснить ссылкой на непоследовательность Канта, учение которого, вопреки утверждениям, распространенным в марксистской литературе, весьма последовательно в том смысле, что оно бесстрашно делает все выводы из принятых посылок. Необходимо поэтому, исходя из учения Канта, объяснить это, на первых взгляд совершенно непоследовательное, отождествление вещей в себе и ноуменов.

Доказывая существование непознаваемых вещей в себе, Кант, как уже говорилось выше, указывает на явления, которые, утверждает он, существуют лишь потому, что нечто является. Однако вещи в себе, поскольку они объявляются абсолютно непознаваемыми, фактически не являются, т.е. не обнаруживает себя в явлениях. И неокантианцы были по-своему последовательны, когда они утверждали, что чувственно воспринимаемый мир может быть объяснен без допущения непознаваемых вещей в себе.

Ведь если согласиться с тезисом об абсолютной непознаваемости вещей в себе, то едва ли можно признать правомерным утверждение, что они существуют, так как это утверждение есть признание их хотя бы частичной познаваемости. Можно поэтому солидаризироваться с современным исследователем философии Канта М. Скотт-Тарттом, который риторически вопрошает: «Вправе ли мы говорить о существовании вещей в себе, если мы отрицаем, что они могут быть познаваемы?»²³.

Кант, разумеется, не мог согласиться с тем, что тезис об абсолютной непознаваемости вещей в себе лишает логического основания утверждение об их неоспоримом существовании. Однако он вполне осознавал, что сомнение в существовании вещей, о которых ничего не известно, имеет основания. Именно поэтому он разграничивает познаваемое и мыслимое. Познание невозможно без созерцания (эмпирического или априорного), посредством которого предмет, выражаясь словами Канта, дается, т.е. наличествует в качестве объекта познания. Вещи в себе не даны в созерцании, «но у нас всегда остается возможность если не познавать, то по крайней мере *мыслить* эти предметы также как вещи в себе» (3, 93). Это положение Канта существенно отличается от тех его высказываний, в которых вещи в себе определяются как не подлежащая сомнению реальность.

Выше уже приводилось высказывание Канта о том, что из понятия о чем-либо, сколь бы ни было оно содержательно, никоим образом не вытекает существование того, что в этом понятии мыслится. Значение этого положения в системе Канта в

высшей степени велико; оно непосредственно относится к идеям чистого разума, т.е. к ноуменам. Это положение Канта, поскольку оно высказывается о вещах в себе, фактически уравнивает, а порой и отождествляет их с ноуменами.

Однако, как бы ни толковал Кант отношение между вещами в себе и ноуменами, проблема вещей в себе – независимой от познания объективной реальности – все же сохраняет свое основополагающее значение в его философии, безотносительно к тому, как трактуются идеи чистого разума, и даже независимо от того, признается или не признается обоснованность веры в Бога, бессмертие души, трансцендентальную свободу. А если это так, то необходимо, нисколько не искажая подлинный смысл и содержание философии Канта, принципиально разграничивать вещи в себе (объективную реальность, источник наших ощущений) и ноумены, определяемые Кантом как *априорные* идеи чистого разума. Необходимость этого в высшей степени важного разграничения обосновывалась мною в докладе «Вещи в себе и ноумены», сделанном на пленарном заседании четвертого Международного Кантовского конгресса в 1974 г.²⁴ Доклад вызвал, как и следовало ожидать, оживленную дискуссию, которая развернулась на секционных заседаниях. Мнения, естественно, разделились. Одни участники дискуссии доказывали тождественность понятий вещи в себе и ноумена, другие, напротив, обосновывали необходимость разграничения этих понятий, подчеркивая, что признание вещей в себе, т.е. объективной реальности, не влечет за собой необходимости признания ноуменов, понимаемых в духе теологии или родственной ей метафизики. Разумеется, обе стороны ссылались при этом на соответствующие высказывания Канта, подтверждающие их точку зрения. Таким образом, обнаружилось внутреннее присущее кантовскому пониманию данной проблемы противоречие, которое, на мой взгляд, не следует истолковывать как непоследовательность, эклектизм и т.п., так как суть дела состоит в противоречиях, присущих самому процессу познания на его высших абстрактных уровнях.

В 1979 г. в Мюнхене вышла в свет докторская диссертация Ф. Пичля, основное содержание которой, как видно из ее названия, составляет полемика с моим упомянутым выше докладом. Автор этой работы, защищавшейся, вероятно, на теологическом факультете, не только настаивает на тождестве понятий «вещь в себе» и «ноумен», но даже пытается доказать (по существу, вопреки Канту), что ноумены – не только идеи чистого разума, но и понятия рассудка, хотя, по учению Канта, рассудок лишь осуществляет категориальный синтез чувственных данных. Между тем Пичль утверждает: «Рассудок преступил бы свои границы, если бы он решился отрицать существование ноумена, который мыслится рассудком как абсолютно необходимая сущность»²⁵. В действительности же рассудок, согласно Канту, признает абсолютно необходимой существование хоть и непознаваемой, но безусловно объективной реальности, вызывающей ощущения, синтезируемые рассудком.

Дискуссия об отношении между вещами в себе и ноуменами вновь разгорелась на пятом Международном Кантовском конгрессе. Наиболее правильную, с моей точки зрения, позицию занимал Э. К. Сандберг, обосновывавший в своем докладе следующий тезис: «Вещь в себе в истинном трансцендентальном смысле слова не может быть отождествлена с ноуменом...»²⁶. Многообразие явлений, указывалось в докладе, объясняется наличием множества отличных друг от друга вещей в себе. Представление о многообразии вещей в себе, об их отличии друг от друга совершенно несовместимо с понятием ноумена, понятием о Боге прежде всего. Понятие ноумена, как на это указывал Кант, имеет негативный характер в том смысле, что оно лишь указывает границы возможного знания. Именно поэтому роль и функция ноумена «должны быть строго разграничены от роли и функции вещи в себе»²⁷.

Анализ многосторонности кантовского понятия вещей в себе выявляет его противоречивость, которая выражает не непоследовательность воззрений философа, как это обычно утверждают многие исследователи его учения, а противоречивость самого процесса познания, которая в значительной мере

получает свое выражение в трансцендентальном идеализме. Эта противоречивость выявляется уже в чувственных образах предметов внешнего мира. Так, образ розы не обладает ни цветом, ни запахом, ни формой розы и, следовательно, представляет собой субъективный образ этой эмпирической вещи в себе, независимо от того, насколько адекватно чувственное воспроизведение этого объекта.

Д. Локк в свое время доказывал, что чувственно воспринимаемые цвет, вкус, запах, звук и другие *вторичные*, по его учению, качества предметов носят субъективный характер, т.е. не принадлежат самим предметам, *первичные* качества которых составляют их протяженность, форма, плотность и другие изучаемые механикой характеристики. Кант, обосновывая понятие вещи в себе, ссылается на Локка, указывая в этой связи, что «цвета, вкусы и т.п. с полным основанием рассматриваются не как свойства вещей, а только как актуализирующиеся состояния нашего субъекта, которые даже могут быть различными у разных людей». При этом Кант замечает, что «роза считается с эмпирической точки зрения вещью в себе». Возражая против этого воззрения, Кант утверждает: «Ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе» (3, 145). Таким образом, отличие субъективного образа предметов от предметов самих по себе – реальное противоречие познавательного процесса – образует один из отправных пунктов в формировании кантовского учения о вещах в себе. А тот факт, что образы чувственно воспринимаемых предметов неизбежно субъективны, означает, как полагает Кант, что они – лишь *представления*. Мир явлений превращается, стало быть, в мир представлений, между которыми и объективными вещами в себе простирается пропасть. А абсолютное противопоставление субъективного и объективного с необходимостью ведет к истолкованию последнего как трансцендентной реальности.

Современное естествознание вскрывает объективную основу цветов, запахов, звуков и прочих, выражаясь в терминах Д. Локка, «вторичных» качеств вещей. Но оно не утверждает, что предметы звучат безотносительно к их восприятию, что

цвета вещей существуют вне их зрительного восприятия. Естествоиспытатели, как правило, и не обсуждают вопроса о том, объективны или субъективны эти «вторичные» качества; для них, для естествоиспытателей, существенно лишь то, что эти качества физически идентифицируются и измеряются. Это обстоятельство указывает на то, что материалистическое положение об *отражении* предметов в чувственных образах нуждается в существенных коррективах. Кант заблуждался, отвергая с порога гносеологическое понятие отражения, но его учение о непознаваемых вещах в себе, несмотря на свое ложное содержание, ставило перед материалистами весьма важную задачу критической переработки теории отражения. Однако этот вызов не был воспринят материалистической философией, в том числе и диалектическим материализмом. «Для материалиста, – утверждает Ленин, – наши ощущения суть образы единственной и последней реальности, – последней не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме нее нет и не может быть другой»²⁸. Это сенсуалистическое представление о «единственной и последней реальности», якобы составляющей предмет чувственных представлений, и есть, собственно, то заблуждение, которое опровергает философия Канта, несмотря на то, что его интерпретация ощущений носит субъективистский характер, получивший в XIX веке наименование агностицизма.

Следует вообще отметить, что основоположники марксизма пренебрежительно относились к философии Канта и вследствие этого почти не уделяли ей внимания. Немногочисленные высказывания Энгельса о философии Канта свидетельствуют, что он далеко не всегда правильно понимал те положения этого учения, которые он подвергал, как правило, саркастической критике. Вот поразительный пример. Энгельс пишет: «Что думать о зоологе, который сказал бы: “Собака имеет, по видимому, четыре ноги, но мы не знаем, не имеет ли она в действительности четырех миллионов ног или вовсе не имеет ног”»²⁹. Приведенное высказывание показывает, мягко говоря, что Энгельс не имел достаточно ясного представления о том,

что в учении Канта именуется вещами в себе. Ведь, по Канту, все без исключения чувственно воспринимаемые предметы представляют собой вполне познаваемые явления и ни в каком смысле не могут считаться непознаваемыми вещами в себе. Собака есть явление, которое поэтому не может быть истолковано как непознаваемая вещь в себе. Если бы Энгельс внимательно читал «Критику чистого разума», он, несомненно, заметил бы, что именно на примере собаки Кант разъясняет, что чувственные образы, поскольку они обладают определенными, отличающими их чертами, представляют собой результат продуктивной силы воображения, особой способности рассудка, благодаря которой образуются эмпирические по своему содержанию понятия. «Понятие о собаке, пишет Кант означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или каким бы то ни было возможным образом *in concreto*» (3, 223). Можно и нужно, конечно, критиковать кантовское априористическое объяснение процесса образования конкретных эмпирических понятий, но считать, что собака или какое-либо другое явление представляет собой, по Канту, непознаваемую вещь в себе, значит исказить кантовское положение, дабы облегчить его критику.

Энгельс, а вслед за ним и Ленин доказывают в противовес Канту, что существуют не непознаваемые, а просто еще не познанные вещи в себе, и познание представляет собой превращение вещи в себе в вещь для нас. То, что познание представляет собой познание непознанного, открытие ранее неизвестного, конечно, не вызывает сомнений. Кант также утверждает, что в сфере явлений познание безгранично, т.е. в природе, как ее понимает Кант, нет ничего непознаваемого. Принципиально познаваемо, согласно Канту, абсолютно все, что существует в пространстве и времени. Проблема, следовательно, состоит в другом: существует ли принципиально, абсолютно непознаваемое? Энгельс и Ленин однозначно, не входя в обстоятельное обсуждение проблемы,

отвечают на этот вопрос категорическим нет. Однако проблема стоит того, чтобы ею заниматься.

История естествознания, в которой *постоянно* происходит открытие, познание того, что раньше было не только не познано, но и не могло быть познано вследствие объективных условий, убедительно доказывает, что непознаваемое существует, но лишь в рамках исторических условий и уровня развития науки. До изобретения микроскопа познание мира бактерий, даже одного только факта, что они существуют, было абсолютно невозможно. До изобретения электронного микроскопа оставалась совершенно непознаваемой громадная область структурных элементов материи. Атомистическая и молекулярная гипотезы существовали со времен Анаксагора, Левкиппа и Демокрита, но познание молекулярной и атомистической структуры материи стало возможным лишь в XX веке.

Кант безусловно ошибался, утверждая, что существуют абсолютно непознаваемые вещи в себе. Но то, что бесчисленное количество явлений природы принципиально непознаваемо на любом данном уровне развития науки, является несомненным фактом, каждодневно подтверждаемым прогрессом науки, который превращает непознаваемое в познаваемое. Признание существования *исторически обусловленного* и, следовательно, преходящего непознаваемого имеет громадное гносеологическое значение, так как оно пресекает догматизацию знания, истины. Ведь любое познанное явление природы есть лишь часть непознанного, а возможно, и непознаваемого при данных условиях целого. Но если целое неизвестно, непознано, то и его часть может быть лишь частично, не полностью познанной, следовательно, также и частью непознанной, а может быть, даже непознаваемой на данной исторической ступени развития познания действительности. Говоря о целом, частью которого является познанная (или признаваемая познанной) его часть, следует иметь в виду не только отдельные предметы или их совокупности, но и мир в целом. И поскольку познанное явление есть лишь малая часть мира как целого, то в этом познанном оказывается немало

то в этом познанном оказывается немало непознанного, а часть и непознаваемого в данных исторических условиях.

Энгельс, который, как было показано выше, превратно истолковывал кантовское понятие вещей в себе, тем не менее совершенно правильно констатировал: «Мы, по всей вероятности, находимся еще почти в самом начале человеческой истории, и поколения, которым придется поправлять нас, будут, надо полагать, гораздо многочисленнее тех поколений, познания которых мы имеем возможность поправлять теперь, относясь к ним сплошь и рядом свысока»³⁰. Но понятие «начала человеческой истории» весьма относительно, даже условно, и мы, почти через полтора века после Энгельса, можем относить приведенную цитату и к нашему времени.

Энгельс, развивая процитированное выше положение, указывает, что «степень познания, на которой мы находимся теперь, столь же мало окончательна, как и все предыдущие» и знания, которые мы считаем истинами, должны либо «оставаться относительными для длинного ряда поколений и могут лишь постепенно достигать частичного завершения, либо даже (если это имеет место в космологии, геологии и истории человечества) навсегда останутся неполными и незавершенными уже вследствие недостаточности исторического материала...»³¹.

Энгельс совершенно прав в своей характеристике исторической ограниченности научного знания и, стало быть, относительной противоположности между познанным и непознанным, противоположности, которая оставляет место и диалектически понимаемому непознанному. Остается лишь пожалеть, что он не применял эти правильные положения к учению, которое обосновывал и проповедовал, к марксизму, который, судя по его сочинениям, представлялся ему, может быть и не без оговорок, абсолютной истиной в последней инстанции. Пагубные последствия этого некритического отношения к марксизму, сопровождавшегося разгромной критикой всех сомневавшихся в тех или иных его положениях, общеизвестны.

Энгельс прав, указывая на то, что наименее достоверно наше знание по истории человечества. Это относится прежде

всего к историческому прошлому – и притом не только весьма отдаленному, которое во многом оказывается *terra incognita*, но и к совсем недалекому прошлому, которое по-разному описывается, оценивается пережившими его современниками. Однако история человечества простирается и в будущее, познание которого, т.е. предвидение, представляет собой в ряде весьма существенных отношений принципиально неразрешимую задачу. Здесь мы поистине встречаемся с непознаваемой «вещью в себе», хотя, правда, не в кантовском смысле слова, поскольку будущее предполагает объективную реальность пространства и времени. Суть дела состоит в том, что наиболее продуманные, рассчитанные, короче говоря, рациональные действия людей влекут за собой не только заранее намеченные, предвидимые результаты, но также последствия, которые не могли быть предвосхищены заранее, не были желанными и сплошь и рядом ставят под сомнение рациональность предпринимавшихся действий. Однако не следует, что нужно останавливаться на простой констатации этого противоречия, свидетельствующего об ограниченной рациональности рациональных человеческих действий. Ведь эти непредвидимые, стихийные, негативные последствия влекут за собой еще более непредвидимые, еще более негативные стихийные последствия. История продолжается, и за этой второй фазой возникновения непознанных, стихийных негативных последствий сознательной и целесообразной человеческой деятельности следует третья, четвертая, пятая фаза... – и так до бесконечности. Поэтому даже мало-мальски отдаленное будущее человечества, измеряемое какой-нибудь сотней лет (ничтожный отрезок всемирной истории), становится именно благодаря развитию общества (и значит, также развитию познания) все менее и менее предвидимым, познаваемым и, в конечном счете, *принципиально непознаваемым*.

И.Г. Фихте, считавший себя единственным философом, постигшим подлинный смысл учения Канта, безапелляционно утверждал: «Вещь в себе – чистый вымысел и не обладает никакой реальностью»³². На деле же оказалось, что Фихте лишь

по-своему, субъективистски истолковывал философию Канта и поэтому не смог понять и надлежащим образом оценить место этой категории в кантовском учении.

Кантовская непознаваемая вещь в себе, конечно, не есть решение основной гносеологической проблемы. Однако эта «вещь», вопреки убеждению Фихте, не есть просто вымысел, лишенный всякой реальности. Это – в высшей степени важная постановка коренной проблемы теории познания, проблемы познаваемости мира. А если учесть то обстоятельство, что философия по самой природе своей не столько решает, сколько ставит проблемы и обсуждает их возможные решения, то тем самым становится несомненным выдающееся значение кантовской концепции вещей в себе в историческом развитии философского мышления.

¹ *Jacoby F. Werke. Bd. II. Leipzig, 1912. S. 304.*

² *Martin G. Immanuel Kant. Berlin, 1963. S. 158.* В отличие от Г. Мартина и других исследователей философии Канта, стремящихся истолковать ее не только как теорию познания, но также как онтологию, Н. Гартман, так же как и неокантианцы XIX века, обосновывает тезис, согласно которому понятие вещи в себе является чужеродным элементом в системе Канта. «Издавна труднейшим вопросом (*exemplum specis*) стала для кантианцев вещь в себе. Собственно говоря, трансцендентальный идеализм не допускает вещи в себе. Ее понятие лишено пространства в этой системе, оно превращает ее в реализм. Если у самого Канта эта трудность оставалась еще наполовину скрытой, то благодаря учению Рейнгольда она стала очевидной. Со времени Соломона Маймонида идеалисты постигли это со всей ясностью (прежде всего Фихте и Гегель, но также не в меньшей мере и многие неокантианцы) и пришли к единственно возможному заключению, что вещь в себе должна быть полностью исключена, должна быть объявлена нонсенсом» (*Hartmann N. Diesseits von Idealismus und Realismus // Kant-Studien. 1924. №29. S. 190*). Гартман, на мой взгляд, не учитывает того обстоятельства, что «единственно возможная» интерпретация философии Канта выражает специфические особенности *определенных* идеалистических учений. Понятно поэтому, почему далеко не все идеалисты соглашались с такой интерпретацией. М. Хайдеггер в своей монографии «Кант и проблема метафизики» в отличие от Гартмана характеризует философию Канта главным образом

как учение о принципиально непознаваемой объективной реальности, т.е. о вещи в себе, которую он, правда, именует *бытием*.

³ Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1903. Т. 1. С. 56.

⁴ Бейль П. Исторический и критический словарь. М., 1968. Т. 1. С. 340.

⁵ Гольбах П. Система природы... // Избр. произведения: В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 462 – 463.

⁶ Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 162, 158 – 159.

⁷ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 731.

⁸ В другом месте «Критики чистого разума» Кант также характеризует отношение между явлением и вещью в себе как присущее одному и тому же предмету, или объекту: «... Мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*» (3, 151). С этой точки зрения вещь в себе, именуемая предметом, оказывается частью как бы познаваемой, а частью непознаваемой, трансцендентной. Однако приведенная формулировка едва ли адекватно выражает основное убеждение философа и скорее свидетельствует о его колебаниях в характеристике вещей в себе. Об этих же колебаниях свидетельствует первое издание «Критики...», в которой мы находим такую противоречащую всему ее содержанию формулировку, связанную с характеристикой априорного познания: «Посредством такого рода познания предметы представляются как *они есть*, между тем как в эмпирическом применении нашего рассудка вещи познаются только так, как *они являются*» (3, 720).

⁹ Prauss G. Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974. S. 45.

¹⁰ Ibidem, S. 46.

¹¹ Плеханов Г.В. Избр. философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 446.

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206. Эту же точку зрения высказывает и Ф. Меринг, который, имея в виду понятие вещи в себе, утверждает, что основная идея учения Канта «задолго до Канта была высказана Гельвецием, Гольбахом и другими французскими материалистами и вообще по существу своему принадлежит материалистической философии» (Меринг Ф. На страже марксизма. М.; Пг., 1927. С. 172). Таким образом, это явно ошибочное понимание кантовской вещи в себе разделялось значительной частью последователей Маркса и Энгельса, несмотря на то, что у основоположников марксизма мы не находим такого или даже близкого к нему воззрения, что, впрочем, нисколько не говорит о том, что в их произведениях наличествует правильная оценка философии Канта.

I. Статьи

¹³ См.: *Eisler R.* Kant-Lexikon. Hildesheim, 1989. S. 93 – 97.

¹⁴ *Martin G.* Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre. Berlin, 1969. S. 232.

¹⁵ В первом издании «Критики чистого разума» Кант выражает свое субъективистское понимание явлений еще резче: «... Явления суть не вещи в себе, а лишь игра наших представлений, которые в конце концов сводятся к определениям внутреннего чувства» (3, 702). То обстоятельство, что Кант исключил эту фразу из текста второго издания «Критики чистого разума» говорит о том, что он стремился смягчить свое субъективистское истолкование явлений, не отказываясь в принципе от него.

¹⁶ *Каутский К.* Этика и материалистическое понимание истории. СПб., 1906. С. 37.

¹⁷ В «Пролегоменах ...» Кант также утверждает, что ноумены – «гиперболические объекты», или «чисто умопостигаемые (вернее, мысленные) сущности» (4(1), 153).

¹⁸ Впрочем, и во втором, доработанном издании «Критики чистого разума» Кант также утверждает, что мы «не имеем права расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать кроме явлений еще предметы чистого мышления, т.е. ноумены...» (3, 322). В данном случае Кант отличает вещи в себе от ноуменов как априорных идей разума, т.е. предметов «чистого мышления». Вещи в себе понимаются здесь не как предметы чистого мышления, а как реальность, удостоверяемая явлениями, чувственностью.

¹⁹ *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1910. S. 48.

²⁰ *Weil E.* Problemes kantians. Paris, 1970. P. 42.

²¹ *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 221.

²² Там же, с. 222.

²³ *Scott-Taggart M.J.* Neuere Forschungen zur Philosophie Kants // Zur Kantforschung der Gegenwart. Hrsg. von p. Heintel und L. Nagl. Darmstadt, 1931. S. 433.

²⁴ *Oiserman T.I.* Die Dinge an sich und die Noumena // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin, 1975. Teil 3. S. 96 – 103.

²⁵ *Pitschl F.* Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit T.I. Oiserman. München, 1979. S. 139.

²⁶ *Sandberg E.C.* The Ground of the Distinction of all Objects in general into Phenomena and Noumena // Akten des 5. internationalen Kant-Kongresses, section I-VII. Bonn, 1981. S. 450.

²⁷ Ibidem, S. 455.

²⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 130.

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 556

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 87.

³¹ Там же, с. 92.

³² Фихте И.Г. Соч. СПб., 1993. Т. 1. С. 454. Э. Бутру, известный французский философ середины XIX века, справедливо замечает по поводу фихтевского отрицания вещей в себе: «Нельзя считать простым развитием кантовской критики философию, которая предлагает полностью элиминировать вещь в себе, т.е. высшие и окончательные пределы, которыми Кант предложил ограничить человеческий разум» (предисловие к книге: *Xavier Leon. La philosophie de Fichte.* Paris, 1902. P. XV).

К.А. МИХАЙЛОВ

**Трансцендентальный идеализм Канта
и актуальные проблемы
современной философии физики**

В данной статье основные положения философии Канта рассматриваются сквозь призму современных дискуссий вокруг «антропного принципа». Устанавливается ряд существенных сходств между квантовой теорией возникновения Вселенной Дж. Уилера и кантовским пониманием природы времени, существования, объективности.

Зачастую оказывается, что научные концепции перекликаются с умозрительными теориями философов. В данной работе мы попытаемся проследить связь между современной астрофизической картиной мира (в первую очередь квантовой теорией воз-