

I. СТАТЬИ

Обращение к метафизике

В публикуемой статье П. Стросона анализируется новая для аналитической философии тенденция, все яснее о себе заявляющая в последнее время. Тенденция эта явно метафизическая, хотя традиционная позиция философской аналитики заключается в стремлении при решении всех вопросов оставаться в границах опыта. Она заключается в признании Кантовой вещи в себе как собственно объекта, существующего независимо от нас и нашего знания, несмотря на сохранение неизменным фундаментального тезиса критицизма, что «мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» (3, 88), который вполне отвечает духу позитивистско-прагматической философии. Представление о том, как это делается, Стросон дает, описывая подход к проблеме Т. Нагеля и Патнема. Их способ решения вопроса может быть по-патнемовски назван «человеческой разновидностью реализма», решающий пункт которого – признание частичной и постепенной познаваемости вещей в себе, не могущей быть окончательной. П. Стросон возражает против этого последнего пункта, считая, что он не соответствует интенциям Канта.

Перевод выполнен по: *Strawson, Peter F. Entity and Identity and other Essays/ Oxford: University Press, 2000. P. 232 – 243.*

Переводчик пользовался поддержкой фода ZEIT-Stiftung имени Эбелин и Герда Буцериусов (Гамбург) в рамках программы «Кантовская стипендия».

Der Verfasser wurde im Rahmen des Kant-Stipendienprogramms der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, Hamburg, gefördert.

В.А. Чалый

П. Ф. СТРОСОН

Кантовы новые основания метафизики

Предлагаемое название этой работы – «Кантовы новые основания метафизики». Естественно возникает такой вопрос: для какой части нашей современной метафизики может быть показано, что она строится на этих основаниях? Я предлагаю такой ответ: для значительной части. В частности, тезис, который я предполагаю отстаивать в этой работе, утверждает, что Кантову «*коперниканскую революцию*» можно правдоподобно рассматривать по существу победившей в философской традиции, к которой принадлежу я. Она не преобладала в течение некоторого времени, но стала преобладать относительно недавно; она все еще не обращена вспять; возможно, она вообще необратима. Сказать так – не значит объявить всю доктрину *трансцендентального идеализма* целиком и полностью признанной. Сказать так – это лишь сказать, что некоторые *аспекты* этой доктрины живы, процветают и даже доминируют среди философов двадцатого века, пишущих на английском.

Несмотря на то, что здесь никому не надо напоминать об этом, я все же повторю кантовское революционное предложение: вместо того, чтобы, как было принято до тех пор, предполагать, что наше знание подчинено объектам, нам следует проверить, не добьемся ли мы большего успеха в деле разрешения метафизических проблем, если предположим, что объекты должны соответствовать нашему знанию. Первоначальный шок от этого предложения уменьшается, если не подавляется вообще, признанием того, что задачи метафизики – чрезвычайно общие задачи и что они относятся к общей форме или структуре, внутри которой выполняется исследование, а не к частным эпизодам исследовательского процесса.

Если и в самом деле существуют предельно общие формальные условия, которым должны удовлетворять объекты для того, чтобы стать объектами возможного человеческого

знания, тогда, очевидно, все объекты возможного человеческого знания должны соответствовать этим условиям. Всякая попытка установить, каковы вещи на самом деле в полной отвлеченности от этих условий, будет обречена на неудачу.

Если такая позиция есть разновидность идеализма, то, как я уже сказал, многие из доминирующих черт современной аналитической философии являются идеалистскими. Конечно, даже если это утверждение удастся доказать, мы можем ожидать изрядного многообразия черт, более или менее отдаленных от изначального кантианского набора. Но можно ли доказать это утверждение? Здесь мне хотелось бы призвать на помощь недавнюю работу профессора Тома Нагеля из Нью-Йоркского университета – работу, названную *«Взгляд ниоткуда»*. Позиция самого Нагеля является частично – и только частично – кантианской. Он признает и приветствует естественное человеческое желание и попытки заглянуть за те явления вещей, которые относятся только к нашему человеческому взгляду на мир и достигнуть истинного понимания реальности, какова она сама по себе. Что *отделяет* его от Канта, так это его убежденность в том, что *частичный* успех в преследовании этой цели достижим и уже был достигнут. *Сближает* его с Кантом признание того, что, какого бы успеха мы ни добились в этом деле, мы не сможем освободиться от всех особенностей человеческого субъективного устройства, человеческой перспективы, и его заключение звучит так (я цитирую): «[То,] каковы вещи в себе, *превосходит* все возможные явления или человеческое понимание».

Нагель определяет собственную позицию как реализм; делая это, он подчеркивает контраст между данной позицией и взглядами многих современных философов, которых он называет идеалистами. Среди этих философов он явно указывает на Витгенштейна и Дэвидсона, неявно – на Куайна, Патнема и американских прагматистов вообще, а также Даммета. То, что так или иначе свойственно им всем, – это, как объясняет Нагель, попытки «урезать вселенную», ограничив ее содержание

находящимся в пределах человеческого понимания или человеческого дискурса. Наши собственные наиболее действенные понятия принимаются в качестве границы реального. *Быть* — значит быть понятым нами, или понятным нам. Конечно, это звучит как разновидность идеализма. Но кантианская ли это разновидность? Определенно ответить на этот вопрос может оказаться трудным. Ответ может зависеть, как давалось понять ранее, от нашей интерпретации трансцендентального идеализма. Давайте отложим ее на некоторое время и взглянем на некоторые частные случаи.

Сначала я возьму случай Патнема как представителя американских прагматистов вообще. Подобно другим прагматистам, он расценивает истину как то, на чем рациональные человеческие мнения сойдутся в наилучших или достаточно хороших эпистемических условиях. Отвергая то, что он называет метафизическим реализмом, он определяет собственную позицию как «внутренний», или «эмпирический», реализм, повторяя, таким образом, Канта, и говорит о ней (я цитирую): «*Это есть разновидность реализма, и я считаю ее человеческой разновидностью реализма — убеждение, что имеется суть в том, что может правильно утверждаться нами, в отличие от того, что может правильно утверждаться с божественной точки зрения, столь дорогой классическому метафизическому реалисту*» («*It is a kind of realism, and I mean it to be a human kind of realism, a belief that there is a fact of the matter as to what is rightly assertible for us, as opposed to what is rightly assertible from the God's-eye view so dear to the classical metaphysical realist*»). В других обстоятельствах (по крайней мере, в разговоре) он предпочитал называть свою позицию «идеалистской»: описание, которое Нагель, как мы видели, одобрил бы.

Взгляд Дэвидсона не отличается существенным образом, хотя он и выражен в терминах понятных языков (*understandable languages*) вместо эпистемических условий или точек зрения. Он утверждает, что мы не можем иметь представления о реальности, которая не может быть описана языком, который мы в принципе в состоянии понять, а также представления об

истине, кроме истины, выразимой в предложениях, которые могут быть переведены в понятные нам предложения. Здесь мы слышим эхо Витгенштейна эпохи *«Трактата»*: пределы *нашего* языка есть пределы *нашей* мысли и, соответственно, *нашего* мира.

Куайна можно рассматривать как крайний случай такой сдержанности, склонной ограничивать существующее тем, что может быть осмысленно одним частным типом *человеческого понимания*, типом, который порождает физическую и биологическую теорию.

Перейдем к Витгенштейну. Его поздние работы отмечены, помимо многого прочего, тонким и изощренным усовершенствованием афоризма *«Трактата»*, на который я только что ссылался. Усовершенствование происходит в процессе выработки условий осмысленного дискурса, которые должны требовать существующей или возможной общности соглашения в лингвистических практиках – практиках, которые сами составляют часть совместных форм человеческой жизни. Можно сказать, что я здесь предвосхитил это усовершенствование, адаптировав или неправильно процитировав афоризм, заменив местоимение единственного числа «моего» во фразах из *«Трактата»*: «пределы *моего* языка», «пределы *моего* мира» – на множественное – «нашего». Но к этому необходимо кое-что добавить. В своей самой последней работе, *«Об определенности» (On Certainty)* Витгенштейн говорит об определенных предложениях, которые имеют «форму эмпирических предложений», но которые не есть истинно эмпирические, не выведены из опыта. Скорее, они «образуют основание *всех* операций с мыслями (с языком)». Они образуют «картину мира», которая служит «основой всех моих вопрошаний и утверждений», или «[строительные] (*Прим. пер.*) леса наших мыслей», или «элемент, в котором аргументы живут» («element, in which arguments have their life»). Витгенштейн сдержан и не дает определения таким предложениям, но его замечания предполагают, что они включали бы предложения, подтверждающие существование физических объектов и причинного единообразия. Его описание их, однако,

ясно выделяет их как то, что Кант назвал бы *синтетическими* априорными суждениями. Не то чтобы *Витгенштейн* мог назвать их так: он лишь замечает, что они не являются ни апостериорными, ни логически (или аналитически) гарантированными. Витгенштейн не счел бы уместным или возможным выработать, как делает Кант, доводы в их пользу. Скорее, он говорит о «картине мира», которую они образуют: «Это унаследованная предпосылка, относительно которой я делаю различие между истинным и ложным».

Во всем этом есть – конечно, приглушенные – отголоски кантианства. Следует мне говорить «приглушенные» или «преобразованные» («muted» or «transmuted»)? Ранее поясненное указание на человеческое сообщество, на согласие в суждении, хотя и не отсутствующее полностью у Канта, имеет выразительность у Витгенштейна, которой не сообщает ему Кант. Но унаследованная предпосылка должна быть унаследована от других членов того же человеческого вида. А Кант как раз и говорит о «человеческой точке зрения».

Случай Даммета демонстрирует некоторые любопытные вариации. Он допускает, что существует множество высказываний, значение которых мы прекрасно понимаем, но при этом не имеем достаточно прочных оснований для суждений об их истинности или ложности, потому что это превышает наши настоящие когнитивные способности. В таких случаях, как он утверждает, мы не имеем сути дела. Реальность как она есть заканчивается на этих рубежах. Он описывает эту точку зрения как анти-реалистскую, но, как и большинство прочих упомянутых мною философов, воздерживается от принятия титула идеалиста. Но если, как полагает Нагель, титул уместен в тех других случаях, неясно, почему в нем надо отказываться в этом случае. Значение как таковое, а по мысли Даммета – значение вполне обыденных высказываний, – может превосходить наши познавательные пределы; но то, каковы вещи объективно, – нет. Частичная параллель с Кантом, которая здесь приходит на ум, заключается в обращении последнего с математическими антиномиями. Так же как Кант отвергает тезис и

антитезис, Даммет отвергает и истинность, и ложность неразрешимых высказываний. Допущение того, что одно или другое из пары противоположных высказываний должно быть верным, основывается для обоих философов на ошибочной пресуппозиции, что объективные факты вполне могут обогнать тот тип когнитивных способностей, которыми мы обладаем. Конечно, параллель здесь только частичная. Если Кант утверждает, что оба из противоположных высказываний ложны, Даммет считает, что ни одно не является ни истинным, ни ложным.

Отличительной особенностью реализма Нагеля является убежденность в том, что природа вещей, каковы они сами по себе, хотя и могущая частично быть открыта нами, легко может простираться, и почти наверняка простирается, за пределы всего, что человеческие существа могут открыть или даже представить. И именно это утверждение так или иначе, в той или иной форме отвергается философами, чьи взгляды я рассматривал. В отличие от *метафизического* реализма, который они отвергают, они, в общем, были бы готовы принять то, что Патнем назвал «внутренним» или «человеческим» реализмом, который, во всяком случае, сопоставим с «эмпирическим» реализмом Канта. Это реализм, чьи объекты должны подчиняться по крайней мере общим и формальным условиям возможного человеческого знания их. Даммет, несомненно, идет дальше; но, по крайней мере, он добирается до этих позиций.

Вопрос, который по-прежнему вплотную стоит перед нами, таков: насколько близки взгляды этой группы философов к позиции самого Канта? Даже если считать доказанным, что они приняли некоторую форму коперниканской революции, то что можно сказать обо всей доктрине трансцендентального идеализма? Я буду пытаться доказать, что если мы будем готовы интерпретировать эту доктрину определенным образом, согласующимся со многими открытиями самого глубокого разума, когда-либо посвятившего себя философии (Кантова), то мы сможем утверждать, что наши философы сами развивают идеи, по крайней мере приблизительно соответствующие

трансцендентальному идеализму. Но мне придется добавить, что утверждать, будто эта интерпретация согласуется со всеми намерениями Канта, было бы трудно, а вернее – невозможно.

Чтобы подойти к решению этого вопроса, нам необходимо сперва вспомнить, что, по мнению Канта, является простейшими фактами о человеческих когнитивных способностях, которые определяют общие, формальные условия возможности человеческого знания объектов. Кант полагает, что нам следует начать с общей истины, которую, несомненно, никто не будет оспаривать: мы – существа с дискурсивным рассудком и чувственным наглядным представлением. Чувственность и рассудок должны взаимодействовать, чтобы производить знание: с одной стороны, рецептивная способность, через которую нам дается материал знания; с другой стороны, способность мышления, посредством которой этот материал концептуализируется и делаются возможными суждения. Каждая способность у нас, человеческих существ, считается налагающей на свой совместный результат определенные формальные, или априорные, условия: чистые формы чувственного наглядного представления есть пространство и время; чистые *концептуальные формы* объекта вообще есть категории, сами выведенные из достаточно общих форм или функций рассудка.

Важно отметить, что Кант считает конечным *фактом* о нашем когнитивном устройстве – чем-то, не поддающимся дальнейшему объяснению, – то, что мы имеем в точности те формы и функции суждения и те пространственную и временную формы чувственного наглядного представления, которые имеем. Это он ясно излагает (во втором издании «Критики». – *Прим. пер.*) в хорошо известном предложении на с. 145 – 146. Можно даже сказать, что он признает предельную *случайность* этих фактов о нашей когнитивной конституции. Разумеется, с критической точки зрения это не препятствует наделению титулом *априори* как чистых понятий, выведенных из форм суждения, так и пространственно-временных форм чувственности; дело в том, что как условия возможности эмпирического знания объектов – как буквально определяющие то,

что может считаться объектами для нас, – они сами никак не будут эмпирическими, т.е. выведенными из опыта.

Будучи готовыми принять априорный статус чистых понятий и форм наглядного представления, мы тем не менее можем задаться вопросом, действительно ли является необъяснимым наше обладание именно теми функциями суждения (логическими формами) и именно теми пространственно-временными формами наглядного представления, которые есть у нас. Я утверждаю, что при условии принятия трех допущений, два из которых делает сам Кант, это совсем не является необъяснимым.

Во-первых, о логической форме. Фундаментальные логические операции или формы суждений, распознанные в Кантовой таблице, признаются и должны признаваться всякой общей логикой, достойной своего названия. Под «фундаментальными логическими операциями» я подразумеваю: предикацию (субъект и предикат), обобщение (частные и всеобщие формы), построение предложений (включая отрицание, дизъюнкцию, условные суждения и т.д.). То, что суждение включает понятия; то, что понятия могут быть применимы или не применимы в одном или более случаях; то, что суждения, или высказывания, имеют свойство быть истинными или ложными, – является не таинственной, а аналитической истиной. Исходя из подобного рассуждения, не очень трудно показать, что возможность фундаментальных логических операций внутренне присуща самой природе суждения или высказывания. Витгенштейн выразил эту мысль с характерной эпиграмматической неясностью, когда написал в «Трактате»: «Можно сказать, что единственной логической константой является то, что *все* высказывания имеют общего друг с другом *благодаря самой своей природе*. Но это – общая пропозициональная форма» <...>. (Я сам доказывал эту мысль в более многословной и неуклюжей форме.) Конечно, существуют различия между системами записи и формами, принятыми в разных системах общей логики, прежде всего между формами, указанными Кантом, и теми, которые мы находим в современной

(стандартной) классической логике. Но несмотря на их различия в ясности и силе, в обеих системах признаются одни и те же фундаментальные логические операции. В самом деле, кажется достаточно ясным, что сам Кант считал истины логики и принципы формального вывода аналитическими. Почему, можно спросить, он не считал формы логики, фундаментальные логические операции аналитически присущими самому понятию суждения? Если бы он это сделал, он едва ли сказал бы, что *не поддается объяснению*, почему мы имеем «именно эти, а не другие функции суждения». Единственный ответ, который я могу подыскать для вопроса, почему он *не* считал так, отсылает к идее рассудка, являющегося не дискурсивным, а чисто интуитивным: к идее «интеллектуального наглядного представления». Но это на самом деле не ответ. Для недискурсивного рассудка, не нуждающегося в чувственном наглядном представлении и самостоятельно творящего объекты своего знания, по-видимому, не было бы необходимости и в суждении. (Я говорю это предположительно, имея не большее, чем Кант, представление о том, каким должно быть интеллектуальное наглядное представление.)

Что можно сказать о доктрине, согласно которой то, что мы обладаем только пространственной и временной формами наглядного представления, является голым необъяснимым фактом? На самом ли деле он необъясним? На самом ли деле так необъяснимо *случилось*, что пространственный и временной — это режимы, в которых *мы* подвергаемся чувственному воздействию объектов? Одним очень простым объяснением или основанием для объяснения было бы то, что объекты, включая нас самих, *есть* пространственно-временные объекты, находятся *в* пространстве и *во* времени — где под «объектами» мы понимаем не *всего лишь* «объекты возможного знания» (хотя это также подразумевается), но объекты и нас самих, каковы они [и мы] на самом деле или в себе. Причина, по которой это было бы адекватным объяснением, достаточно проста, при условии только, что мы — существа, чей разум дискурсивен и чье наглядное представление чувственно. Ибо

такие существа должны использовать и применять в суждении общие понятия в отношении объектов чувственного наглядного представления; само определение общего понятия подразумевает возможность численно различных индивидуальных объектов, попадающих под одно и то же понятие; и при условии, что объекты сами являются пространственно-временными, пространство и время обеспечивают уникально необходимое средство для исполнения этой возможности в чувственных наглядных представлениях объектов. Я говорю «уникально необходимые», потому что, хотя различные пространственно-временные объекты, попадающие под одни и те же общие понятия, могут, несомненно, быть различимыми многими другими способами; единственный способ, которым они *не могут оказаться* неразличимыми – единственный способ, которым они *необходимо* различимы, – относится к их пространственному и (или) временному расположению. (Здесь я повторяю доказательство, которое уже использовал в другом месте; но оно кажется мне достаточно существенным, чтобы быть повторенным.)

Я утверждал, что *как* наше обладание именно теми логическими функциями суждения (а потому, по-видимому, именно теми чистыми понятиями), которыми мы на деле обладаем, *так и* наше обладание именно теми пространственно-временными формами чувственности, которые есть у нас, – я утверждал, что, при некоторых допущениях, все это поддается полностью адекватному объяснению. Два из этих допущений – именно, что наш рассудок является дискурсивным, а наше наглядное представление чувственным, – принимаются, точнее утверждают, самим Кантом. Третье допущение – именно, что объекты и мы суть сами по себе пространственно-временные вещи, – как представляется, он бы отверг. В самом деле, можно сказать, что отказ от этого допущения, объявление *идеальности* пространства и времени является центральным и сущностным элементом всей доктрины трансцендентального идеализма.

Мы можем вполне обоснованно ограничиться сказанным. Но прежде чем мы продолжим, необходимо сделать важное замечание. Ничто в предложенных мной объяснениях и в рассуждениях, которые я использовал, не является достаточным основанием для даже секундных сомнений в статусе пространства и времени как априорных форм чувственности. Напротив. Если эти объяснения принимаются, пространственно-временное наглядное представление объектов, посредством каких бы чувственных модальностей оно эмпирически ни осуществлялось, предстает еще прочнее, чем раньше, как уникально фундаментальное *условие всякого* эмпирического знания объектов. Сходным образом, если принять предлагаемый мной для логических функций суждения статус, то, при условии, что выведение категорий из форм суждения и их последующая дедукция надежны, следует, что они также имеют статус, параллельный статусу форм наглядного представления как априорных условий эмпирического знания. Таким образом, ничего из сказанного мной до сих пор не угрожает этому аспекту кантовского трансцендентализма. В равной мере верно и еще более очевидно то, что ничего не угрожает его эмпирическому реализму.

Что можно сказать о его версии идеализма, о признанно резком различении вещей в себе и явлений, из которых только последние являются объектами эмпирического знания? Именно здесь вопрос интерпретации становится решающим. Если, согласно полностью негативной трактовке понятия ноумена, мысль о вещах в себе следует понимать просто и единственно как мысль о *тех самых вещах*, о которых человеческое знание возможно, но мысль о которых в *полной абстракции* от того, что было показано (или о чем утверждалось) условием самой возможности любого такого знания, то, безусловно, следует заключить, что мысль эта пуста; поскольку доктрина о том, что мы не можем обладать знанием о вещах самих по себе, тогда сводится к тавтологии: тавтологии, где знание о вещах, о которых мы можем обладать знанием, невозможно, кроме как при условии, при котором оно возможно; или: мы можем знать

о вещах только то, что мы можем знать о них. В этом случае «идеализм» в Кантовом «трансцендентальном идеализме» являлся бы лишь символическим названием, самое большее – признанием того, что природа тех самых вещей, о которых мы можем обладать знанием, возможно, содержит нечто сверх нашего возможного знания о них. Так понятая доктрина трансцендентального идеализма не утверждала бы большего, чем делает доктрина коперниканской революции; и можно уверенно полагать, что по крайней мере Патнем, Дэвидсон и Витгенштейн придерживались взглядов, приблизительно соответствовавших полной кантианской позиции.

Но, конечно, дела обстоят не так просто; далеко не очевидно, что только что рассмотренная интерпретация соответствует задуманной, по крайней мере последовательно задуманной, интерпретации доктрины трансцендентального идеализма; в частности, интерпретации различия явлений и вещей в себе. Едва ли возможно игнорировать другую интерпретацию, согласно которой доктрина заключается не просто в том, что за вещами может скрываться нечто большее, чем мы можем знать, но, скорее, в том, что, соответствуя некоторым образом вещам, знание о которых для нас возможно, существуют и другие вещи, и первые суть лишь явления вторых, чью реальную природу мы познать не в состоянии; и что кроме них могут существовать и другие вещи, даже не стоящие в подобном отношении к предметам нашего знания. Так, Кант пишет: «... Хотя чувственным сущностям, без сомнения, соответствуют умопостигаемые сущности, а также, быть может, бывают и такие умопостигаемые сущности, к которым наша чувственная способность представления не имеет никакого отношения, тем не менее понятия нашего рассудка, будучи только формами мысли для наших чувственных наглядных представлений, никоим образом не простираются на эти вещи...»¹ [В, 308 – 9]. Или, на немецком: «... den Sinnenwesen korrespondieren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben,

¹ Цитируется по русскому переводу Н.О. Лосского. – Прим. пер.

auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als blossе Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus».

Я не буду пытаться оценить значение, действительную важность, которые *этот* взгляд мог иметь в глазах самого Канта. Я также не буду останавливаться на сложностях в отношении чувственного и сверхчувственного, которые, как кажется, вытекают из этого взгляда. Ясно, что если доктринами трансцендентального идеализма Кант привязан к положениям о существовании двух отличных областей сущностей, чувственной и сверхчувственной; о том, что существа с нашей когнитивной конституцией могут обладать знанием только о сущностях в чувственном мире; и о том, что эти предметы нашего знания суть не более чем явления тех сущностей из интеллигибельной или сверхчувственной реальности, которой они соответствуют, — ясно, я утверждаю, что если трансцендентальный идеализм включает все это, то никто из упомянутых мной философов двадцатого века не может считаться трансцендентальным идеалистом какой-либо разновидности. Даже Нагель, поскольку, хотя он и придерживается убеждения о существовании вещей, о которых мы с нашим предзаданным когнитивным оснащением не можем составить какого-либо представления как о существующих самих по себе, но при этом он думает, что нет причин сомневаться в том, что мы обладаем *частично* верным, хотя и *неполным*, представлением о вещах, каковы они сами по себе. Другие из перечисленных мной философов еще дальше от Канта *при такой интерпретации* трансцендентального идеализма. Потому что они, в отличие от Нагеля, просто не наделили бы никаким значением понятие реальности вне всякого возможного человеческого представления или вне всякой возможности быть привнесенной в область человеческого знания. Вот почему Нагель называет их идеалистами, а себя — реалистом; и это притом, что, как мы видели, это он, а не они стоит ближе к Канту при такой интерпретации трансцендентального идеализма. То, что и они,

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-