

Л. А. Калинин

**ПОНЯТИЯ «ВЕЩЬ ВООБЩЕ» И «ВЕЩЬ В СЕБЕ» И ИХ РОЛЬ
В СИСТЕМЕ КАНТОВСКОГО «КРИТИЦИЗМА»**

С робостью приступает очередной исследователь философии Канта к интерпретации понятия *вещь в себе*, о котором поколения его предшественников сказали, кажется, все, что вообще можно выразить языком философии. И тем не менее то, что понято нашими предшественниками, — как утучненная почва, условие нашего предпонимания; а это независимо от нашей воли порождает новую ситуацию, помогающую увидеть до сих пор невидимые оттенки, ставить и разрешать не возникавшие ранее вопросы: добрая почва должна приносить и более богатый урожай.

Относительно философии Иммануила Канта за минувшее десятилетие в советской историко-философской науке сделано, пожалуй, больше, нежели в отношении любой другой системы из философских систем Нового времени, да и не только Нового времени. Следствие всей этой большой работы совершенно необычно. Что в таких условиях должно бы быть естественным? Размывание контуров кантовских идей и все большее слияние их с общекультурным фоном своего времени. Ничего подобного не происходит на деле. Напротив. Чем полнее изучается система Канта, тем решительнее углубляется и расширяется пропасть, отделившая его от его предшественников, «коперниканский» переворот, совершенный кенигсбергским мыслителем, выглядит все более революционным.

Эта необычная ситуация и есть новая почва, обеспечивающая новые моменты в интерпретации старых проблем.

Одна из этих старых проблем, являющаяся предметом настоящего нашего рассмотрения, поставлена Л. А. Абрамяном со свойственной ему определенностью: «В любом случае необходимо ответить на вопрос, что представляет собой кантовская вещь в себе — одно понятие, видоизменяющее свое содержание в зависимости от функций, которые на него возлагаются, или же это ряд разрозненных, не связанных друг с другом понятий, почему-то объединенных одним термином?»¹ Ответ самого Л. А. Абрамяна связан с выбором первой из двух альтернатив содержащихся в его вопросе; в нашем же ответе сделана попытка показать, что обе альтернативы одновременно имеют смысл и определенным образом объединены в кантовской системе, вместе с тем обе намеченные альтернативы в уточнении, самоограничивают друг друга.

За термином *вещь в себе* скрыты понятия, находящиеся на двух различных уровнях: абстрактном и конкретном. Абстрактный уровень понятия *вещь в себе* объединяет все понятия на конкретном уровне, играя роль их агрегата, если применить здесь этот термин, широко используемый самим Кантом. В целом ряде случаев Кант говорит о вещах в себе вообще, обо всех конкретных вещах в себе сразу, разумеется, пользуясь их определенной абстрактно-методологической общностью. Эта общность не имеет ни малейшего отношения к вопросу о реальности указанных конкретных вещей в себе, их каких-либо «объектных» свойств, природа этой общности скрыта в способе их конституирования и введения в философскую теорию. (Мы, кроме того, полагаем, что введение обобщенного уровня понятия *вещь в себе* имело для философа и некий прагматический смысл, связанный с иронически-эзоповской стороной его писательского стиля², который, разумеется, нуждается в тщательной лингвистической проработке: было бы преждевременно утверждать здесь что-либо безапелляционно.)

Непосредственно с абстрактным уровнем понятия *вещь в себе* связано понятие *вещь вообще*. Последнее в своем содержании заключает как вещи в себе, так и вещи для нас, эмпирические вещи. Объединение вещи в себе и вещи для нас в вещи вообще как совокупности всех вещей связано с тем, что «мыслить я могу что угодно, если только я не противоречу самому себе, т. е. если только мое понятие есть возможная мысль, хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей объект в совокупности всех возможностей» (3, 93)*. *Совокупность вещей вообще* есть чистое рассудочное понятие (см. 3, 396), а «чистые понятия не обладают объективной реальностью и содержат в себе только форму мышления» (3, 501).

Однако, объединяя в аддитивное образование вещи в себе и вещи для нас, понятие *вещи вообще* служит также и условием их противопоставления, обеспечивая их строгое различие. Когда мы имеем дело с вещами эмпирическими, они не только мыслятся, но еще и познаются (теоретическими средствами), ибо они связаны с восприятием, с объективными условиями чувственного созерцания. О том, что эмпирические вещи подводятся под понятие *вещей вообще*, в чем может возникнуть сомнение, Кант недвусмысленно говорит на страницах «Трансцендентального учения о методе»: «Единственное понятие, представляющее a priori это эмпирическое содержание явлений, есть понятие *вещи вообще*, и априорное синтетическое знание о вещи может заключать в себе только правило синтеза того, что может быть дано восприятием a posteriori, но никогда

* Здесь и далее в тексте в круглых скобках даны ссылки на сочинения Канта по изданию: Кант И. Соч. в 6-ти т. М., 1963—1966. Цифра до запятой обозначает том, после — страницу.

не может доставить а priori созерцание реального предмета, так как такое созерцание необходимо должно быть эмпирическим» (3, 604—605). И далее Кант продолжает, что «синтетические положения о вещах вообще, созерцание которых не может быть дано а priori, трансцендентальны» (3, 605), а им соответствуют понятия *вещей в себе*. «Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам вообще и в себе, а эмпирическое — только к явлениям, т. е. к предметам возможного опыта» (3, 301; см также 4 (1), 136 прим.). Если из вещей вообще вычсть предметы опыта, то можно фиксировать тождество вещей вообще и вещей в себе (в абстрактном значении вещи в себе), но процедура вычитания непременно должна при этом быть оговорена, так как в общем случае вещи в себе составляют лишь часть вещей вообще.

Мало того, понятие *вещи вообще* призвано, после того как проведено противопоставление вещей эмпирическим вещам трансцендентальным, служить идее перехода вещей из области трансцендентальных в сферу эмпирических, что свидетельствует об определенном механизме снятия первоначально абсолютизированного разделения. Однако аргументировать это замечание можно будет только после того, как будут эксплицированы, по крайней мере, важнейшие конкретные значения термина *вещь в себе*.

Подводя итог анализа понятия *вещь в себе* в его абстрактно-аддитивном смысле, можно отметить, что в этом случае оно — одно понятие, которое в тексте представляет само себя; вместе с тем оно не исчезает бесследно, когда *вещь в себе* несет уже свой конкретный смысл, а как бы витает над нею или, точнее, обнимает конкретную вещь в себе абстрактной оболочкой, составляющей часть содержания данной конкретной вещи в себе. И если не принимать в расчет, что конкретные смыслы *вещей в себе* чрезвычайно далеки, иногда диаметрально противоположны, то и складывается впечатление, что *вещь в себе* — это только одно понятие, видоизменяющее свои функции.

Обращаясь теперь к конкретному уровню термина *вещь в себе*, я полагаю, что за ним скрыты, по крайней мере, три важнейших понятия кантовской философской конструкции, которые чрезвычайно специфичны по своему содержанию, чтобы быть одним понятием, хотя, повторяю, все три конкретных понятия объединены «виртуальным» облаком ассоциативно абстрактного смысла рассматриваемого термина.

Первое конкретное значение (первое конкретное понятие) — это вещь в себе как средство аффицирования нашей чувственности, как поставщик «материи ощущений», материальный объект. Он независим как от чувственных, так и от логических форм познания.

Относительно непознаваемости вещи в себе именно в этом смысле необходимо провести некоторые уточнения. Когда вещь в себе рассматривается как одно понятие, в котором не различены исключаящие друг друга смыслы, мы не в состоянии, при всем желании это сделать, внести существенные поправки в понимание особенностей кантовского агностицизма и достаточно резко отличить его от классического агностицизма юмистского типа. Как раз это проявляется в оценках Т. И. Ойзермана, когда он, с одной стороны, определяет кантовский агностицизм как «антиметафизический»³ в связи с тем, что, согласно Канту, все то, что находится вне опыта, непознаваемо; а с другой стороны, поскольку все находящееся вне опыта без основательной дифференциации рассматривается в качестве «метафизической абстракции», будто бы неуместна кантовская критика философского скептицизма Д. Юма⁴. Различение понятий усиливает антиметафизичность кантовского агностицизма, приближая позицию Канта к диалектической.

Канту принадлежит фундаментальная для теории отражения (без нее эта теория на уровне материализма не созерцательного, а диалектического просто не может быть создана, хотя сам Кант, резко обеднив роль объекта, выхолостив его содержание, оказался на позициях априоризма, а не теории отражения) мысль, что об объекте мы ничего не можем знать до тех пор, пока он не стал предметом опыта: отражение мыслимо без взаимодействия познающего и познаваемого. Вне взаимодействия с субъектом объект остается вещью в себе, т. е. в данном смысле действительной, но лишь мыслимой и непознаваемой вещью («...вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна» (З, 89)). Но самое главное — вещь в себе как средство аффицирования нашей чувственности должна быть понята как *совокупность всего возможного опыта*. Только как такая совокупность, как абсолютное целое всего возможного опыта, вещь в себе никогда не может быть дана нам вся целиком, не может стать предметом наших чувств, поэтому она, представляя собой потенциально бесконечную наличность непознанного, непознаваема. Однако расширение нашего наличного опыта осуществляется только на основе того материала, который постоянно сообщается нам — материя ощущений — вещью в себе как носителем возможного опыта. Вещь в себе как средство аффицирования чувственности следует поэтому рассматривать непознаваемой только в смысле невозможности абсолютного исчерпывания бесконечной системы возможного опыта, т. е., скорее, как то, что еще не познано, а не как то, что принципиально непознаваемо.

Параграф сороковой «Пролегоменов...» не оставляет, по-моему, на этот счет сомнений. Приведем выразительный фрагмент, несмотря на его значительную величину, который весьма

трудно истолковать иначе, нежели это выше предложено: «Каждый отдельный опыт есть только часть всей сферы опыта, но само *абсолютное целое всего возможного опыта* не есть опыт и тем не менее составляет проблему для разума, для одного лишь представления о которой разуму требуются совершенно иные понятия, чем те чистые рассудочные понятия (имеются в виду категории. — Л. К.), применение которых только имманентно, т. е. направлено на опыт, поскольку он может быть дан; понятия же разума имеют в виду полноту, т. е. собирательное единство всего возможного опыта; тем самым они выходят за пределы всякого данного опыта и становятся *трансцендентными*» (4 (1), 148—149). (Кант кое-где не проводит строгого различия между трансцендентальным и трансцендентным по соображениям, о которых выше мы уже говорили: это продолжение иронической стилиевой линии, где термину *трансценденция* придаются особые смыслы.)

Данный опыт составляет часть всего возможного опыта (см. 3, 553 и др.) и непрерывно и бесконечно расширяется. Поэтому данное понятие *вещи в себе* не отделено непроходимой стеной, вопреки общепринятому мнению, от вещи для нас, от эмпирической вещи. За пределами эмпирического мира остается одна только точка («*focus imaginarius*») (3, 553), выполняющая роль предела, который удаляется по мере приближения к нему. Весьма показательны рассуждения Канта о соотношении предела и границы, о положительном моменте границы, за счет которого мы приближаемся к пределу (4 (1), 180—181; 4 (1), 185).

В этом же отношении важна полемика Канта против Юма, в которой Кант указывает средний путь между догматизмом традиционной вольфианской метафизики и юмовским скептицизмом (4 (1), 184). Он высоко оценивает юмовскую критику понятия *бога*, опиравшуюся на граничащий с солипсизмом субъективно-идеалистический эмпиризм, но таким образом Юм устранял любой объект, любую не зависимую от нашего опыта реальность, а это было уже саморазрушительно для скептицизма.

Признание синтетического априорного знания, особенно рассудочного, выводит из ситуации наивного ограниченного эмпиризма, считает не без оснований Кант. Такая возможность осуществляется двумя путями: «Мы пытаемся сделать это или с помощью чистого рассудка в отношении того, что по крайней мере может быть *объектом опыта* (курсив самого Канта весьма показателен. — Л. К.), или даже с помощью чистого разума в отношении таких свойств вещей, а также в отношении существования таких предметов, которых никогда не бывает в опыте» (3, 634).

Относительно второй части этой дизъюнкции (а суждение только по форме дизъюнктивно) речь пойдет несколько позд-

нее. Здесь же следует предварительно заметить, что Кант ни в коем случае не возвращает этим к жизни понятий догматической метафизики: речь идет о явлениях социально-нравственной природы, имеющих антинатуралистический характер не в теоретическом, а в практическом отношении.

Указанным объектом опыта является не что иное, как *возможный опыт* (3, 635), к познанию которого мы проникаем не «непосредственно», а опосредованно.

Мы оставляем в стороне вопрос о механизме этого опосредствованного расширения действительного опыта на основе возможного опыта, минуя конкретно-чувственные модели, как это пытается сделать Кант. Работа нашей фантазии, воображения и предвосхищения, имеющая интуитивную природу, до сих пор остается трудно решаемой в гносеологии проблемой. Однако весьма интересным фактом, являющимся следствием нашего отождествления вещи в себе как средства аффицирования чувственности с совокупностью всего возможного опыта, было бы применение категорий рассудка к такой вещи в себе. Обычно утверждения такого рода у Канта воспринимаются как противоречие мыслителя, не имеющее объяснения. С нашей точки зрения, Кант весьма последователен, когда считает, что категории сохраняют силу и применительно к возможному опыту, хотя и не особенно ясны опосредствующие механизмы их применения, поскольку одних категорий для эмпирического мышления недостаточно. Для «возможно большего эмпирического применения разума, — пишет Кант, — ...я мыслю себе эту высшую сущность исключительно посредством понятий, которые, собственно, имеют применение только в чувственно воспринимаемом мире; но так как указанное трансцендентальное предположение (речь здесь идет о величайшей гармонии и единстве всего эмпирического мира, каковым является и высшая сущность, упомянутая выше. — Л. К.) имеет у меня только относительное применение, а именно как субстрат возможно большего эмпирического единства, то я имею право мыслить сущность, которую я отличаю от мира, приписывая ей свойства, принадлежащие только чувственно воспринимаемому миру (курсив мой. — Л. К.) (3, 576; см. также 4 (1), 154; 4 (1), 177, 4 (1), 184 и т. д.).

Для других же значений термина *вещь в себе* категории рассудка чужды, их применение к этим вещам в себе невозможно и nonsensical. Одно утверждение не исключает другое, но оба имеют место для разных значений вещи в себе.

Второе конкретное значение термина *вещь в себе* (второе конкретное понятие) — это бог и бессмертная душа как спекулятивные теологическая и психологическая идеи, которые для реального мира есть ничто, познавать тут просто нечего, так как это всего лишь пустые фикции ума. Это ноумены как пустые понятия, имеющие исключительно негативный смысл.

Вполне естественно, что вещь в себе в данном значении не познаваема, что какое-либо приложение понятий, относящихся к эмпирическому миру, здесь бессмысленно. Трансценденция в традиционном спекулятивно-метафизическом смысле Кантом развенчивается и отбрасывается. Данное пустое понятие в разуме человека, зараженного традиционной метафизикой, принимаемой догматически, «сначала реализуется, т. е. превращается в объект, затем гипостазируется и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению единства, даже *персонифицируется...*» (3, 511). Однако все эти мыслительные процедуры не в состоянии сделать из ничего нечто.

И, наконец, третье конкретное значение термина *вещь в себе* (третье конкретное понятие) — это понятия свободы, бессмертия души и бога как постулаты практического разума (понятие свободы имеет два других, по сути дела, в качестве своих атрибутов), но которые в то же самое время (лишь в другом отношении) есть идеи теоретического разума. Как идеи теоретического разума они относятся только к космологической идее и обладают реальностью только на почве космологической идеи как системы идей, представляя две динамические космологические идеи. Кант называет их, сводя вместе теоретическое и практическое отношения, т. е. отношения к объективно-природной и социально-нравственной реальностям, «*трансцендентными понятиями природы*» (3, 399), выделяет это понятие курсивом и сообщает, что впоследствии вычленение этих понятий может стать очень важным, имея в виду анализ практического сознания.

Кант возвращается к этому своему замечанию в тексте «Критики практического разума», когда, приступая к «Диалектике чистого практического разума», говорит о точном и естественном согласовании и соответствии этого текста тексту «Критики чистого разума». Автор предупреждает читателя, что постулаты практического разума не подвергаются ревизии и не отменяют выводов первой «Критики...» об иллюзорности и строгой регулятивности теоретических идей разума о боге и душе. Он дает понять читателю, что постулаты практического разума — это уже иные понятия, отличные от понятий догматической метафизики и теологии. И действительно, как это доказывается в нашей статье «Постулаты практического разума в свете кантовской философии истории»⁵, вещи в себе как постулаты практического разума имеют значение: человечества на всем пространстве его истории — от зарождения до бесконечности (постулат о существовании бога) и сознания такого человечества (постулат бессмертия души).

В «трансцендентальных понятиях природы» антиномически соединенными оказались трансценденция, с одной стороны, и природа, с другой. Если вдуматься в парадоксально-антиномический смысл этого понятия, становится ясно, что такая «транс-

ценденция» не имеет ничего общего с традиционно-догматической теологической метафизикой, что смысл понятия «трансценденция» здесь особый, собственно кантовский. Эти понятия как практические выходят не только за пределы всякого возможного опыта, но и «абсолютного целого всегда возможного опыта», образуя умпостигаемый мир свободы.

Но именно как этот умпостигаемый, интеллигибельный мир свободы (социально-нравственный мир)⁶ он входит составной частью в мир космологически-математических идей, не вырываясь из этого природного мира, ибо помимо него нет никакого другого мира. Мир нравственной свободы внедрен в целокупность всего возможного опыта, сам не будучи опытом и обладая надэмпирической природой; это, однако, возможно только потому, что в ином отношении, теоретическом, а не практическом, «мораль может все свои принципы вместе с практическими следствиями дать также *in concreto*, по крайней мере, в возможном опыте...» (3, 402).

Отсюда можно сделать заключение, что вещь в себе в этом третьем значении, как понятие практического разума, выходит за пределы совокупности возможного опыта, т. е. вещей в себе как средства аффицирования нашей чувственности, но, как понятие теоретически мыслимого мира свободы, включена в совокупность возможного опыта. Конечно, эти усилия Канта не снимают дуализма миров природы и свободы, только намечают диалектику теоретического и практического отношений человека к миру, но зато венчают разрушение религиозного мира.

Хотя осуществленные дистинкции понятий *вещи в себе*, скрытых под этим термином, весьма тонки и покоятся на двух допущениях, нуждающихся в дальнейшем уточнении, а именно — на допущении, что вещь в себе как средство аффицирования чувственности есть совокупность всего возможного опыта, и допущении, что вещи в себе как постулаты практического разума представляют собой понятия кантовской философии истории, но в структуре «критической» системы эти дистинкции чрезвычайно важны, так как выполняют конструктивные функции. Различение указанных четырех смыслов термина *вещь в себе* определенно осуществляется самим Кантом и снимает многие недоразумения, которые могут возникнуть у его читателей.

Возвращаясь теперь к вопросу Л. А. Абрамяна, мы отвечаем, что на конкретном уровне значений термина *вещь в себе* это, по крайней мере, три самостоятельных понятия. Объединение их единым термином имеет как содержательный повод (вещь в себе на абстрактном уровне объединяет все три конкретные вещи в себе), так — для нас это несомненно — и прагматический смысл. Поэтому вместо ответа на указанный вопрос по принципу *или-или* мы предлагаем ответ по принципу *и-и*; термин *вещь в себе* в системе Канта представляет собой

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 продолжаются 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.