Историко-философский ежегодник
2025. Т. 40. С. 120–152
УДК 1(091)

History of Philosophy Yearbook
2025, vol. 40, pp. 120–152
DOI: https://doi.org/10.21146/0134-8655-2025-40-120-152

Без окон и частей: вещь в себе, явление и нечто непознаваемое в «Критике чистого разума»

В.И. Молчанов
РГГУ
125047, Миусская площадь, д. 6, г. Москва, Россия
victor.molchanov@gmail.com

Аннотация. В статье выделяется и анализируется метод Канта при конструировании «познавательной способности» и построении трансцендентальной философии в целом – замена различия разделением и терминологии – именованием и переименованием. Терминологический анализ дополняет в исследовании концептуальный анализ. Основное разделение Канта – между явлением и вещью в себе в «Критике чистого разума» рассматривается с точки зрения мереологии. Я анализирую способ введения этих терминов, их функции в кантовской концепции и критически рассматриваю характеристики вещи в себе и явления в ряде немецких репрезентативных изданий. Различие предмета и его модусов данности Кант трансформирует в разделение вещи в себе и явления. Предмет трансформируется при этом в вещь в себе, его модусы данности – в явление как предмет эмпирического созерцания. Показано, что в отношении явления Кант применяет тот же метод: явление разделяется на материю и форму, подготавливая последующее кантовское разделение, которое играет решающую роль в «Критике чистого разума»: от формы эмпирического созерцания отделяется «чистая форма», посредством которой вводятся две чистые формы чувственности – пространство и время. Замена различия разделением рассматривается как деформация в описании опыта восприятия. Рассматривается роль кантовских терминов

© Молчанов В.И., 2025

«трансцендентальный объект» и «трансцендентальный субъект», их значение сопоставляется со значением терминов «вещь в себе» и «ноумен». Отмечается, что позитивная функция этих двух непознаваемых X становится возможной при интерпретации их значений как фона восприятия, соответственно, внешней и внутренней предметности. При этом констатируется, что Кант также отделяет фон от воспринимаемых предметов с помощью характеристики непознаваемости. В заключение выдвигается гипотеза об антропоморфном происхождении вещи в себе и предлагается интерпретация вещи в себе как средства без цели.

Ключевые слова: Кант, вещь в себе, явление, трансцендентальный объект, трансцендентальный субъект, различие, разделение, часть, целое

Для цитирования: Молчанов, В.И. «Без окон и частей: вещь в себе, явление и нечто непознаваемое в “Критике чистого разума”». *Историко-философский ежегодник* 40 (2025): 120–152.

Поступила в редакцию: 14.07.25
Принята к публикации: 15.08.25

Without Windows and Parts: Thing-in-Itself, Phenomenon, and Something Unknowable in the *Critique of Pure Reason*

Victor I. Molchanov
Russian State University for the Humanities
125047, 6 Miusskaya Square, Moscow, Russia
victor.molchanov@gmail.com

Abstract. The article highlights and analyzes Kant’s method in constructing the “cognitive faculty” and building transcendental philosophy as a whole, which consists in replacing distinction with division and terminology with naming and renaming. Terminological analysis complements conceptual analysis in the study. Kant’s main division – between phenomenon and thing-in-itself in the *Critique of Pure Reason* I consider from the point of view of mereology. I analyze the method of introducing these terms and their functions within the Kantian system. The characteristics of the thing-in-itself and phenomenon in a number of representative

German publications become a topic of critical reflection. Kant transforms the distinction between an object and its modes of givenness into a division between a thing-in-itself and a phenomenon. The object is transformed into a thing-in-itself, its modes of givenness into a phenomenon as an object of empirical contemplation. Kant further applies the same method to the phenomenon: the phenomenon is divided into matter and form, preparing the subsequent Kantian division, which plays a decisive role in the *Critique of Pure Reason*: the "pure form" is separated from the form of empirical contemplation; through this procedure two pure forms of sensibility are introduced – space and time. One can consider the replacement of distinction with division as a deformation of the description of experience. I interpret the functions of Kant's terms "transcendental object" and "transcendental subject" as a background of corresponding sphere of experience and compare their meaning with the meaning of the terms "thing-in-itself" and "noumenon". Thus the positive functions of these two unknowable X become possible. However, Kant separates the background from perceived objects by characterizing them as unknowable. In conclusion, I put forward a hypothesis about the anthropomorphic origin of the thing-in-itself. The two main functions of thing-in-itself make it possible to interpret it as a means without any end.

Keywords: Kant, thing-in-itself, phenomenon, transcendental object, transcendental subject, distinction, division, part, whole

For citation: Molchanov, Victor I. "Without Windows and Parts: Thing-in-Itself, Phenomenon, and Something Unknowable in the *Critique of Pure Reason*." *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 40 (2025): 120–152 (in Russian).

Received: 14.07.25
Accepted: 15.08.25

Чистая философия всё еще состоит
(и не может отказаться от этого)
в тайной любовной связи с нечистой.
И так будет во все времена.
Лихтенберг

The office of philosophical disquisition
consists in just distinction;
while it is the privilege of the philosopher
to preserve himself constantly aware,
that distinction is not division[1].
Coleridge

Введение

Различие различения и разделения – одно из важнейших методологических различий. Различение – это первичный, многообразный и многоуровневый опыт; различение не может быть сведено к чему-то иному, нежели различение. Описание этого опыта состоит в указании на многообразие различений и различий (различие как итог или иногда синоним различений), которые конституируют этот опыт в целом. Из базисных различений, которые имеют методологическое значение, т.е. служат принципами анализа, можно выделить следующие: во-первых, различие переднего плана и фона не только в любом восприятии предмета, но и в любом суждении (любое суждение предполагает контекст, так же как и любая эмоция). Во-вторых, различение различий как многоуровневый характер опыта различений, как основная характеристика человеческого сознания. Среди различения различий выделяется различение и различие ментальных и предметных в широком смысле различий. В-третьих, различение взаимосвязанных частей целого как одно из самых основных различий сознания, предметов, обстоятельств – всего,

[1] Назначение философского исследования – в точном различении; тогда как привилегия философа постоянно сохранять в себе сознание, что различение не есть разделение.

что существует или выдает себя за таковое. Однако само по себе отношение частей и целого еще не выявляет, идет ли речь о различии или разделении и отделении частей. То же самое относится и к четвертому типу различения – различению рода и вида.

Различение отличается от разделения, или разъединения, прежде всего тем, что именно различение отличает себя от разделения, а не разделение отделяет себя от различения[2]. Иначе говоря, для разделения, или разъединения, частей сначала эти части нужно различить, а затем уже их можно выделять и отделять. В различении возможен переход от переднего плана к заднему плану, или фону, и обратно, при сохранении или модификации целого. В разделении устанавливаются границы, части целого становятся противопоставленными или «равнодушными» к друг другу; они уже никак не связаны в едином целом, которое при этом разрушается, и для его восстановления требуются дополнительные средства, например для восстановления разрезанного листа бумаги требуется клей. Для разделенных рассудка и чувственности в «Критике чистого разума» потребовалось нечто третье – сила воображения. «Пустое» и «слепое» сначала равнодушны друг к другу, для производства познания их должна «склеить» трансцендентальная схема. Они не образуют переднего и заднего планов опыта, между ними проведена граница, преодолеть которую призван схематизм категорий.

Разделение мира на явления и вещи в себе лежит в основе кантовской философии. Какое различие лежит в основе этого разделения? Каким образом различения и различия в опыте трансформировались в серию разделений, или разъединений, различных «познавательных сил» как средства конструирования предварительно «препарированной» «познавательной способности»? Эти вопросы приводят к более общему вопросу, который подразумевается, но в явном виде не обсуждается в статье: насколько функционирование научного познания (в кантовском

[2] Обманчивое сближение русских слов «различение» и «разделение» происходит, видимо, из-за одной и той же приставки «раз». В английском, французском и немецком языках различие соответствующих слов явное: distinction/separation (séparation), Unterscheidung/Trennung.

понимании) отличается, если вообще отличается, от методов трансцендентальной философии, раскрывающей, с точки зрения Канта, его основные принципы? Не привносится ли методология естественных наук (и математики) в кантовский трансцендентализм с его разделениями и синтезами?

Анализ кантовской концепции познания, как и любой другой философской концепции (или учения), требует также терминологического анализа. Основной его предпосылкой, с моей точки зрения, является различие слов естественного языка и терминов: одно и то же слово может обозначать, или выражать, разные термины. Например, термины «трансцендентальный субъект» у Канта (значения которого мы кратко коснемся) и Гуссерля – разные термины, хотя в языковом плане они совпадают. Гуссерль позаимствовал слово «трансцендентальный» (так же как и Кант в свое время), но не термин. То же самое относится к словам и терминам «явление», «трансцендентный», «априори» и многим другим.

«Критика чистого разума» вобрала в себя многообразие терминологии предшествующей философии; точнее было бы сказать, что Кант использовал для формирования своей терминологии большинство слов (или названий), которые в предшествующей философии уже использовались в качестве терминов. Подобный «избыток» терминологии – одна из причин многообразия интерпретаций учения Канта в целом и его учения о познании в частности.

В отличие от интерпретаций, задача анализа, который предлагается в этой статье, состоит в том, чтобы определить тот способ, каким вводятся у Канта основные термины. Особое внимание при этом уделяется термину «явление». Кантовский метод разделения способностей, или сил, связан с трансформацией и переименованием терминов. «Сам» предмет трансформируется в вещь в себе, а «действие предмета на способность представления» поглощается явлением в кантовском смысле. Все обозначенные мной концептуальные и терминологические вопросы нацелены на проведение различия между действительным описанием действительного опыта, т.е. опыта воспроизводимого, и описанием деформации, которую претерпевает опыт, производимый схемами рассудка.

Вещь в себе и трансцендентальный объект: многообразие непознаваемого

Отличить явление от вещи в себе не представляет особого труда, если под этими словами и сочетаниями слов имеются в виду выражения, ставшие широко, но не повсеместно распространенными за пределами кантовской философии. Другое дело – отличить вещь в себе и явление в учении Канта. Кажется, что это также легко, стоит только прочитать соответствующую главу в каком-либо учебнике, монографии или словаре. Однако это не так. Посмотрим, что говорит нам известный Kant-Lexikon Рудольфа Айслера:

> Под вещью в себе Кант понимает действительность, как она существует (besteht) независимо от любой возможности опыта, в себе самой (für sich selbst)[3].

Не буду спорить об интерпретации действительности как абсолютной реальности, но укажу на тавтологию: вещь в себе существует в себе самой или для себя самой[4]. Теперь посмотрим на «явление»:

> Явление не есть видимость (Schein) (см.), но имеет реальность, хотя и не абсолютную реальность «вещи в себе» (см.), но «эмпирическую» реальность. Явление есть действительность в отношении к чувственности и рассудку, способ, каким действительное предстает (sich darstellt) в формах созерцания (пространство и время) и рассудка (категории), и притом вообще для всех познающих субъектов[5].

Таким образом, вещь в себе и явление различаются Айслером по степени реальности, а для всех познающих субъектов действительное предстает в формах чувственности и рассудка, т.е. действительное предстает субъекту в тех формах, которые

---

[3] Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon* (Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1984), 98.

[4] Определение вещи в себе как вещи для самой себя ничуть не лучше и не хуже прямой тавтологии.

[5] Eisler, *Kant-Lexikon*, 141–142.

конституируют этот субъект, по Канту. (Айслеру следовало бы добавить к чувственности и рассудку воображение, хотя оно и не имеет своей отдельной формы.) Где же действительность, в субъекте? Незаметно для самого себя Айслер приводит изложение Канта к тому, в чём Канта обвиняли – к берклианству!

Возьмем еще один пример «вещи в себе» – из первой части статьи «Ding an sich» в фундаментальном 13-томном словаре «Historisches Wörterbuch der Philosophie» (*HWdP*). «Вещь в себе (Das D.a.s.), – читаем мы в статье (автор Герберт Герринг), – для Канта, с одной стороны, есть "совершенно неопределенная мысль о Нечто вообще"»[6]. Вместо изложения и интерпретации автор просто приводит цитату из главы «Критики чистого разума» «Об основании различения всех предметов вообще на phaenomena и noumena». При цитировании автор статьи опускает начало предложения и следующее за ним. Вернемся к Канту и тем самым восстановим контекст:

> Объект, к которому я отношу явление вообще (Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe), есть трансцендентальный предмет, т.е. совершенно неопределенная мысль о Нечто вообще. Этот предмет не может называться *ноуменом*, ибо я не знаю, чем он мог бы быть в себе самом, и у меня о нём нет никакого понятия, кроме как о предмете чувственного созерцания вообще, который, следовательно, одинаков для всех явлений (A 253)[7].

Нельзя сказать, что этот кантовский пассаж, как и многие другие, отличается ясностью. Однако даже без перевода кантовского языка на более понятный ясно одно: речь идет у Канта не о вещи в себе, но о трансцендентальном предмете – «предмете чувственного созерцания вообще», который нельзя назвать

---

[6] Herbert Herring, «Ding an sich», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe & Co, 1972), 2:252.

[7] Иммануил Кант, *Критика чистого разума*, пер. Н.О. Лосского, с вариантами пер. на рус. и европ. яз. Отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. В.А. Жучков (М.: Наука, 1998), 259. Перевод мой. Первое предложение совпадает с переводом Лосского, кроме заглавной буквы в слове «Нечто». Далее я цитирую различные издания переводов «Критики чистого разума», ориентируясь на адекватность переводов, или же даю собственный вариант.

ноуменом и, разумеется, вещью в себе, даже если проводить различие между последними. Цитируемые слова, вырванные из контекста, привели к тому, автор почти смешал вещь в себе и явление. Почти – потому что трансцендентальный предмет – это всё же не предмет как явление. Но что это? Отношение, или, лучше сказать, соотнесение, трансцендентального предмета и явления Кант разъясняет следующим образом:

> Все наши представления рассудок действительно относит к какому-нибудь объекту, и раз явления суть не что иное, как представления, то рассудок относит их к некоторому Нечто как предмету чувственного созерцания. Но это Нечто в таком смысле – лишь трансцендентальный объект. Он обозначает лишь нечто = X, о котором мы ничего не знаем и вообще ничего знать не можем (согласно теперешнему устройству нашего рассудка), такое Нечто, которое может служить лишь коррелятом единства апперцепции для (достижения) единства многообразного в чувственном созерцании, или единства, посредством которого рассудок объединяет многообразное в понятие предмета. Этот трансцендентальный объект совершенно непозволительно обособлять от чувственных данных, ибо в таком случае не осталось бы ничего, позволяющего помыслить его. Следовательно, этот объект вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о предмете вообще, определимом посредством многообразного в явлении (A 250–251)[8].

Эта обширная цитата указывает на неизбежную связь трансцендентального объекта, или предмета (Кант меняет эти термины произвольно), с чувственным созерцанием. Этот объект есть представление о явлениях, т.е. об общей среде явленности внешних предметов. Некий X, о котором мы ничего знать не можем, можно интерпретировать как общий фон явлений, осознание того, что мы находимся в сфере явлений, т.е. в сфере возможного человеческого познания. В этом смысле введение трансцендентального объекта, или предмета, как общей среды предметности,

---

[8] Иммануил Кант, *Критика чистого разума*, пер. Н.О. Лосского, ред. Н.В. Мотрошиловой, в *Сочинения на немецком и русском языках*, т. 2.2, под ред. Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга и У. Фогеля (М.: Наука, 2006), 327.

которая для нас = X, но X, который осознается нами как X, было бы немалым достижением в теории восприятия. Однако здесь также проявляется кантовская методика – не различать, но разделять – фон вводится через термин «трансцендентальный предмет», но отделяется от предмета своей «непознаваемостью».

Цитируя слова Канта о различии трансцендентального предмета и ноумена, Герольд Праус отмечает, что

> этим сам Кант поясняет, хотя и только негативно, что между «трансцендентальным объектом» и «вещью в себе» следует проводить совершенно принципиальное различие[9].

Однако Кант не разъясняет, констатирует Праус, в чём позитивно состоит это различие. Сам Праус пытается объяснить его через выделение двух уровней рефлексии в теории Канта, но это выглядит неубедительно. В чём нельзя не согласиться с Праусом, так это в его оценке кантовского объяснения, почему трансцендентальный объект не может называться ноуменом. Напомним аргументацию Канта: трансцендентальный предмет нельзя назвать ноуменом потому, что «я не знаю, что он есть в себе самом». Как будто мы должны знать, что есть ноумен в себе самом. Оценка Прауса более негативна, чем моя:

> Без преувеличения можно сказать, что с этим утверждением, как он его сформулировал, Кант уже движется в значительной степени к границам понимания[10].

Каким образом этот объект может быть вещью в себе, или самой по себе, или в себе самой? Что могло ввести в заблуждение автора упомянутой статьи в *HWdP* и не только его? То, что ноумен Кант также называет «Нечто»:

> А отсюда возникает понятие о ноумене, которое вовсе не позитивно и не есть определенное познание какой-то вещи, а означает

---

[9] Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich* (Bonn: Bovier Verlag Herbert Grundman, 1974), 126.

[10] Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 127. Книга Прауса интересна тем, что ее автор пытается применить методы лингвистической философии к изучению Канта.

> лишь мысль о некоем Нечто вообще, при которой я отвлекаюсь от всякой формы чувственного созерцания (A 253)[11].

Однако «Нечто вообще» как ноумен отличается от «Нечто вообще» в качестве трансцендентального объекта именно отвлечением от всех форм чувственного созерцания. В то время как трансцендентальный объект, этот «X, о котором мы ничего не знаем» и который «может служить лишь коррелятом единства апперцепции», «непозволительно обособлять от чувственных данных». Именно поэтому трансцендентальный предмет не может назваться ноуменом. Трансцендентальный объект – это абстракция от всех являющихся в эмпирическом созерцании вещей, это явление как таковое; вещь в себе – это абстракция от человеческого познания, привязанного к эмпирии, это попытка представить иное сознание, которое имело бы дело с вещами самими по себе, т.е. не данными чувственно. Вещь в себе не может быть коррелятом единства апперцепции, вещь в себе не служит для упорядочивания данных чувственности. Вещь в себе – обозначение границы между человеческим и сверхчеловеческим рассудком, граница необходимая, согласно Канту, так как человеческий рассудок заявляет претензии на бытие сверхчеловеческое. В то же время вещь в себе, по Канту, действительна; во втором издании «Критики» Кант пытается преодолеть абсурдность предположения, что за явлениями нет ничего являющегося, с помощью вещи в себе. Вещь в себе есть то, что стоит за явлением. В этом видят противоречие: вещь в себе является, но она якобы не должна являться. Так рассуждал Т.И. Ойзерман:

> Выходит, что Кант признает «вещь в себе» являющейся? Но в таком случае она не может быть совершенно непознаваемой[12].

Должен признать, что ранее я тоже видел в этом противоречие. Если в первом издании вещь в себе – пограничное понятие, то во втором издании – это нечто существующее и лежащее

---

[11] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения на немецком и русском языках*, т. 2.2, 329.

[12] Т.И. Ойзерман, «Главный труд Канта», в Иммануил Кант, *Сочинения в 6 т.,* т. 3 (М.: Мысль, 1964), 13.

в основе явлений. В настоящее время я не усматриваю здесь какой-либо несогласованности. Устранить эту мнимую несогласованность помогла мне интерпретация, предложенная П.П. Гайденко:

> Вещь в себе – это, собственно, монада […]. Кантовские вещи в себе – это Лейбницевы неделимые субстанции, ставшие, однако, недоступными человеческому познанию[13].

Как известно, монады Лейбница не имеют окон, и заглянуть внутрь монады нет никакой возможности. Эта метафора Лейбница, видимо, для тех, кто любит заглядывать в окна; «на самом деле» монады непознаваемы и заглянуть в них невозможно потому, что их духовная энергия превышает энергию, в том числе и энергию любопытства, любого человека[14]. Мы не можем проникнуть зрительно вглубь Солнца не потому, что у него нет окон, но потому, что энергия солнечного света превышает энергию наших органов зрения. Это тоже метафора, но приближающая нас к сути дела больше, чем окна и двери. Монады непознаваемы, но они являют нам весь чувственный мир. Они – духовные атомы вещей, которые лежат в основе мира, в том числе и чувственного. Это сближение монад с вещами в себе ставит под вопрос исключительную оригинальность кантовской «Критики чистого разума» в целом. Словосочетание «сами по себе вещи» или «вещи в себе самих» (things in themselves) мы находим у Локка[15], концепцию непознаваемых

---

[13] П.П. Гайденко, «Монадология Лейбница и кантовское понятие “вещи в себе”», в *Этика Канта и современность*, под ред. П. Лайзанса (Рига: Авотс, 1989), 108.

[14] Лейбниц неявно предполагает внешнего наблюдателя: не монады же пишут «Монадологию». У Канта внешний по отношению как к явлениям, так и к вещам в себе «наблюдатель-мы» становится явным. Интерпретация вещи в себе как монады предполагает внешнего наблюдателя и участника, поскольку движется от Лейбница к Канту, а не наоборот.

[15] Упоминанию об этом со ссылкой на Уфуэса (см.: В.И. Молчанов, «Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в “Критике чистого разума” Канта», *Историко-философский ежегодник* 32 (2017)) воспоследовала критика А.Н. Круглова (А.Н. Круглов, «О некоторых источниках и проблемах перевода кантовского термина “Ding an sich”», *Историко-философский ежегодник* 33 (2018)). Далее следует краткий ответ на критику.

сущностей, лежащих в основе мира, – у Лейбница. У Канта монады названы вещами в себе и лишены энергии и движения, чтобы не было никакой возможности ассоциировать их с чувственным миром. Однако, как и монада, вещь в себе действительна, согласно Канту, она существует, что опять-таки вызывает у исследователей кантовской философии вопросы – как можно приписать действительность чему-то непознаваемому и полагать его в качестве пограничного понятия. Как раз здесь Кант предлагает верный путь: вопрос о критерии действительности, или реальности, решает сама действительность. То, что берет на себя функцию Grenzbegriff, само должно быть действительным. Иначе нужно было бы искать что-то среднее между действительностью и недействительностью. Можно усматривать указанное противоречие в кантовской философии с точки зрения философии школьной, которая стремится всему дать дефиниции, но за пределами дефиниций существуют еще и проблемы различного рода демаркаций – проведения границ между различными сферами, и вопрос в том, искать ли эти критерии в безвоздушном пространстве чистой мысли или же хотя и неопределенной, но всё же действительности.

Таким образом, непознаваемость не является только признаком вещи в себе или самой в себе – вещи, которая не имеет окон. С другой стороны, непознаваемость не есть та единственная характеристика, которая задает контекст рассуждений

Читал ли Кант Локка в оригинале и знал ли вообще английский – этот вредный для немецкого мышления, и, следовательно, для «мышления вообще» язык, – не играет особой роли в вопросе о происхождении термина Ding an sich, который, как и любой термин, возникает вместе с концепцией и не существует как термин до ее формирования. Философы, в том числе и великие, перенимают не термины, но слова и словосочетания и создают из них собственные термины. Кантовскому учению предшествует языковое выражение, которое явно существовало в английском и, возможно, в немецком языках. Косвенным доказательством того, что Кант всё же ориентировался в английском, служит его возмущение, и не где-нибудь, а в «Критике чистого разума»: «Невыносимо слышать, как представление о красном называют идеей» (B 377; Кант, *Критика чистого разума* (1998), 301). Во всяком случае он знал, как употребляется в английском слово «идея», даже если его знания основывались на немецких переводах. В самом деле, почему эти англичане, да и все остальные, не пишут на немецком?

о вещи в себе. Непознаваемость не тождественна отсутствию явленности. Ничто не мешает этой вещи являться и лежать в основе чувственно воспринимаемого мира (но не творить его, как у Лейбница). Мы познаём явления этой вещи, мы ограничены в познании созерцаниями; саму в себе или саму по себе вещь в себе мы познать не можем, она не дана нашей чувственности. Но это не означает, что не было и нет попыток познать суть вещей как таковых, или, если рассуждать метафизически, это не означает, что вещь в себе вообще непознаваема. В этом, собственно, и заключается проблема, которую обсуждает Кант, – различить рассудок человеческий, ограниченный чувственностью, и иной рассудок, который может узревать в вещах то, что присуще им самим в себе, независимо от их восприятия. Почему требуется такое различие? Вовсе не потому, что Кант предполагал реальную возможность такого разума (впрочем, что предполагал или не предполагал человек по имени Кант, живший в Кёнигсберге, неизвестно – это очередная вещь в себе, но из текста это не следует). Причина различать человеческий и нечеловеческий рассудок, или разум, состоит том, что первый претендует на роль последнего. Он претендует на то, чтобы видеть вещи насквозь и прозревать миры прошлого и будущего. Таковым оказался абсолютный разум в философии Гегеля – разум спекулятивный, содержащий в себе потенциально всё, что должно с необходимостью реализоваться в действительности. Впрочем, ранний Гегель усматривал истоки спекулятивной идеи в кантовском соединении чувственности и рассудка – соединении противоположностей через трансцендентальную силу воображения.

С кантовским «трансцендентальным субъектом» примерно та же история, что и с «трансцендентальным объектом». Если трансцендентальный объект отождествляют с вещью в себе, то трансцендентальный субъект – как с познавательной способностью, так и с ноуменом. В первом случае такое терминологическое смещение – это во многом эффект ретроспективы. Оно становится возможным, если не различают априорное и трансцендентальное у Канта. Система априорных познавательных способностей может быть названа при этом смешении трансцендентальным субъектом. У современных авторов

одним из источником такого смешения служит гуссерлевский термин «трансцендентальный субъект», хотя сам Гуссерль предпочитал термин «трансцендентальная субъективность». Относительно второго случая Кант не дал директивы: он не провел ясного различия между трансцендентальным субъектом и ноуменом. Тем не менее они различны. Аналогично трансцендентальному объекту, который служит знаком среды внешней предметности, трансцендентальный субъект – тоже X – это знак того, что мы в сфере субъективного.

Обратимся еще к одному репрезентативному немецкому изданию – «Классики философии». Оригинальный подход к различию вещи в себе и явления предложил здесь известный философ Отфрид Хёффе. В своем очерке кантовской философии он начинает изложение «Критики чистого разума» с «трансцендентальной логики», а «трансцендентальная эстетика» упоминается мимоходом. При этом «явление» упоминается только один раз и характеризуется следующим образом:

> Человеческое познание ограничено областью феноменального, [ограничено] явлением вещей в пространстве и времени[16].

Кант очень удивился бы, если бы узнал, что пограничным понятием (Grenzbegriff) теперь «является» явление. Возможно, что Хёффе имел в виду нечто другое, но это другое осталось невыраженным. О вещах в себе сказано здесь, что теоретический доступ к ним человеку принципиально закрыт, и тем самым последующее оказалось позади предшествующего: у Канта вещь в себе вводится для решения проблемы ограничения человеческого познания, у Хёффе – вещь в себе определяется через это ограничение.

В каком-то смысле автор статьи в *HWdP* в итоге прав: вещь в себе не может называться вещью в себе, ибо невозможно назвать то, что вне всяких именований.

Теперь попробуем сделать фрагмент о том, что трансцендентальный предмет не заслуживает имени ноумена, более понятным. Во-первых, следует уделить внимание переводу на русский

---

[16] Otfried Höffe, «Kant», in *Klassiker der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. Otfried Höffe (München: C.H. Beck, 1995).

язык. Слово «вообще» следует поставить здесь после «явления»: речь идет о «явлении вообще», иначе говоря, о явлении как таковом, но не о том, что с объектом «я вообще связываю явление»[17]. Во-вторых, слово «понятие» в этом отрывке не является термином, это обычное выражение, синонимичное ряду выражений, например: «я ничего об этом не знаю». (На русском языке это звучит так: у меня нет об этом никакого понятия.) Кант подчеркивает, что ничего иного этому предмету приписать нельзя, кроме того, что он – предмет чувственного созерцания вообще. Это тройственное «вообще» (явление вообще, нечто вообще и чувственный предмет вообще) указывает, что речь идет об абстрагировании от всех отдельных чувственных предметов. Таким образом, то, что непознаваемо, то, о чём мы ничего на знаем, это не обязательно у Канта вещь в себе. Она имеет существенно иное происхождение (как и монады Лейбниц) и служит иным целям, чем коррелят единства апперцепции. Формально сходство между трансцендентальным объектом и вещью в себе состоит, во-первых, в том, что как первый, так и вторая вне чувственных созерцаний, во-вторых, как первый, так и вторую (хотя вещь в себе не может быть ни второй, ни первой или какой угодно по счету) Кант называет «нечто вообще». Однако этим «непознаваемое» у Канта не ограничивается[18]. «Критика чистого разума» не только окружает познание сферами непознаваемого, но и в самой сфере познания «обнаруживает» непознаваемое. Непознаваемым оказывается у Канта единство – прежде всего единство чувственности и рассудка, ибо, по Канту, общий корень обоих стволов человеческого познания нам неизвестен. За пределами нашего понимания оказывается как трансцендентальная сила воображения, которая объединяет чувственность и рассудок произвольно – без нашего согласия, так и единство апперцепции, которое также недоступно какой-либо дескрипции. Различие всех этих непознаваемых сил – функциональных связей внутри познавательной

[17] См. Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения на немецком и русском языках*, т. 2.2, 329.

[18] Ф. Брентано не случайно относил Канта и Николая Кузанского к фазам крайнего упадка философии соответствующих эпох.

способности – от непознаваемой вещи в себе самой состоит в том, что все эти функциональные силы работают над созданием явлений, т.е. представлений данного материала, а вещь в себе служит ограничительным принципом, красным флажком, за который заступать познающему субъекту непозволительно. Иными словами, используя выражения Айслера, абсолютно непознаваемое ограничивает систему непознаваемых сил.

От вещи в себе к явлению и обратно. Явление как целое без частей

Понять, что такое явление у Канта, так же нелегко, как понять, что такое вещь в себе, хотя вопрос о том, что такое вещь в себе, уже кажется странным. Но не будем жаловаться на трудности, не будем здесь следовать Канту, потому что трудности схематизма чистых рассудочных понятий возникают именно из схематизма, а не из описания опыта.

Сакраментальный вопрос – что первично, а что вторично – уместно задать и здесь. Что первично в порядке введения и экспликации в «Критике чистого разума» – явление или вещь в себе? Ответ очевиден – явление, если не брать в расчет предисловий и введений. Через явление, но не через вещь в себе вводятся пространство и время. Здесь уместно кратко воспроизвести ход рассуждений Канта, а в скобки поместить краткие комментарии о «мелочах», на которые обычно не обращают внимания.

> Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся его воздействию, есть ощущение (B 34)[19].

(Ощущение, по Канту, вопреки обычному воззрению, есть не результат воздействия, а само воздействие. Это первый и незаметный шаг к отождествлению сознания и предмета.) Далее, Кант называет эмпирическими созерцаниями те, которые относятся к предмету через ощущения. (Допускаются, следовательно,

[19] Кант, *Критика чистого разума* (1998), 75. В переводе Н.О. Лосского мной сделаны незначительные изменения.

созерцания, которые относятся к предметам не через ощущения.) И наконец, решающая дефиниция, которая, собственно говоря, есть не что иное, как именование:

> Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением* (B 34)[20].

Таким образом, через серию именований Кант приходит к отождествлению явления и неопределенного предмета эмпирического созерцания, т.е. созерцания, которое относится к предмету через ощущения. Далее в ход идут понятия традиционной метафизики – материя и форма. Именно посредством этих понятий «нечистая» философия достигает своей чистоты. Явление делится на две части:

> То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть в определенных отношениях упорядочено, я называю формой явления (B 34)[21].

Не забудем, что явление – это предмет эмпирического созерцания, не забудем и о том, что ощущение – это действие предмета, т.е. сам предмет, ведь Кант ничего не говорит и ничего не может сказать о предмете, кроме его действия «на нас»; иначе говоря, явление погружено в мир эмпирии. Теперь вернемся к «действию предмета на нас». Какое действие имеет в виду Кант? Если физическое, то действие предмета (die Wirkung) на нас может быть только определенным. Мы можем не осознавать всех действий предмета (в широком смысле), иногда мы затрудняемся или ошибаемся в идентификации предметов, однако действие определенного предмета мы отличаем от действий предметов другого рода. Более того, действие какого-то одного предмета (при нормальных условиях) невозможно, поскольку в восприятии (а у Канта речь идет именно о восприятии) не может быть воспринят какой-либо один предмет без

---

[20] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения на немецком и русском языках*, т. 2.1, 89.

[21] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения на немецком и русском языках*, т. 2.1, 89–90.

отношения к другим предметам и без соотношения с фоном восприятия. Ни в обыденном опыте, ни в научном исследовании какой-либо один предмет не предстает как исходная тема или конечная цель. Можно возразить, конечно, что под действием некоторого предмета (die Wirkung eines Gegenstandes) Кант имеет в виду не только действие любого предмета, но всех доступных нашему восприятию предметов. Но тогда такая конструкция выглядит еще более фантастической: не только один предмет действует «материально», но все предметы действуют материально и, следовательно, одинаково – бесформенное неразличимо! Упорядочивание предметов (действия предметов суть ощущения, и упорядочивание ощущений есть не что иное, как упорядочение действий предметов – уже действие предметов под контролем) осуществляется формой, точнее, формами, если предмет не один:

> Так как то, в чём единственно ощущения упорядочиваются и могут быть приведены в известную форму, само не может быть опять ощущением, то, хотя материя всякого явления дана нам только a posteriori, форма для них всех в совокупности должна наготове (bereit) находиться в душе a priori и потому может быть рассматриваема отдельно от всякого ощущения (B 34)[22].

Переводы в разных изданиях разные[23], существенный момент состоит в понимании «готовности» формы. Речь идет у Канта не о том, что форма уже отлита и готова к употреблению – на это ориентируют два первых указанных перевода, только у Лосского некоторое колебание. У Канта дело формы – быть готовой к упорядочению ощущений, составляющих материальную часть (матчасть) явлений (в частности, Лосский переводит «aller Erscheinung» как «всякого явления» (и я ему здесь следую), т.е. в единственном числе, чтобы отнести упорядочение к ощущениям, а не к явлениям.

---

[22] Перевод мой. – *В.М.*

[23] См.: Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения на немецком и русском языках*, т. 2.1, 91; Кант, *Критика чистого разума*, пер. Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна и М.И. Иткина, в *Сочинения в 6 т.*, т. 3 (М.: Мысль, 1964), 128; Кант, *Критика чистого разума* (1998), 76.

Этот кантовский пассаж заслуживает дополнительного анализа. Во-первых, возникает вопрос о данности материи. По Канту, она дана апостериори. Однако бесформенная материя вообще не может быть *дана*, ни апостериори, ни априори: бесформенное не может быть данностью просто потому, что абсолютно бесформенного (а такова «материя всех явлений»), строго говоря, вообще не существует. Бесформенное (материальное) действие предмета встречает на своем пути форму, готовую упорядочить это материальное, придать ему форму. (Я воспроизвожу здесь способ изложения Канта: ощущения приводятся к форме формой.) Форма находится в душе – видимо, и у формы тоже есть душа, так как она знает, какое материальное каким образом оформлять. Причем этих форм в душе должно быть бесконечное множество – столько же, сколько и предметов-явлений возможного восприятия. Критический аргумент Рассела попадает в цель:

> Кант полагал, что рассудок упорядочивает сырой материал ощущений, но он никогда не думал о том, что необходимо сказать, почему рассудок упорядочивает этот материал именно так, а не иначе[24].

В самом деле, почему «форма в душе» придает одному и тому же материалу (материалы неразличимы) один раз форму дерева, другой раз – форму животного или человека, причем не вообще дерева, животного и человека, но всегда определенных здесь и сейчас деревьев, животных, людей и других «предметов»? На этот вопрос в «Критике чистого разума» нет ответа; «Критика», указав на эмпирические истоки явления, тут же устремляется к чистым формам. Но мы пока задержимся на этом этапе большого пути. Мы пропустили еще одну неявную предпосылку, обеспечивающую введение упорядочивающих ощущения форм: ощущения не могут сами себя упорядочивать, утверждает Кант, нужна априорная, всегда готовая к структурированию материала инстанция. К какой области знания и практики применимо такое рассуждение, сомневаться

[24] Бертран Рассел, *История западной философии*, пер. Т.А. Буровой, В.М. Закладной, Н.А. Клейнмана, И.З. Романова, В.К. Финна, А.Н. Чанышева, В.С. Швырёва (М.: Издательство иностранной литературы, 1959), 731.

не приходится. Применима ли эта предпосылка к опыту – как к обыденному, так и научному? Можно ли представить себе однородность ощущений при «действии предметов на нас»? Например, звуки будут однородны «по ощущению» с цветами, твердое с мягким, холодное с теплым, один цвет с другим, один звук – с другим звуком и т.д. В действительном опыте, когда ощущения не тождественны действию предметов, когда одно и то же действие предметов производит разные ощущения у разных живых организмов и даже неживых предметов, разные виды ощущений образуют сложную иерархическую структуру. Правоверные кантианцы скажут, вероятно, что так или иначе априорные формы готовы к упорядочению самых разных ощущений. Но в этом и проблема: способна ли форма различать нечто в однородном материале? Способна ли форма вообще различать или это мы различаем предметы прежде всего по их форме? Коперниканский переворот Канта лишил предметы форм и перенес формы «в душу»; вряд ли Коперник одобрил бы такое решение лишения. Если лейбницевские монады послужили образцом для вещей в себе (а если не служили, то вещи в себе случайно оказались на них похожими), то для формы в душе (душа – это форма, даже форма форм – античный след; никаких переживаний в душе – только формы предметов) тоже были образцы, даже образцы образцов – платоновские эйдосы.

Античный гилеморфизм Кант трансформировал в теоретико-познавательный дуализм – материя в предметах, форма в душе. Если у Платона мир делится на две, иногда на три части (если учитывать срединное положение чисел), то у Канта – на шесть: сначала мир разделяется (и очень незаметно) на предметы и душу, затем на материю и форму и, наконец, на явление и вещь в себе. В этих подразделениях быстрее всех сориентировался «легкий голубь», который перелетел из безвоздушного пространства чистой мысли, где ему было трудно летать, в человеческую душу с ее вполне эмпирическими состояниями, где можно порхать от одного переживания к другому.

Однако шутки в сторону: к какому миру принадлежит кантовская «форма в душе»? С одной стороны, к эмпирическому миру, поскольку ее происхождение и местонахождение вполне эмпирично – человеческая душа; и если форму назвать априорной,

то получается эмпирическое априори – априори явно не кантовского толка. Не нужно опять-таки забывать (сложный кантовский язык способствует разного рода забвению), что речь идет о форме как о форме *явления*, а явления принадлежат сфере эмпирического; явления никак нельзя назвать «чистыми». (Если возразят, что душа – это уже нечто неэмпирическое – в терминологии Канта, то как же быть с тем обстоятельством, что «мы сами воздействуем на внутреннее чувство» (B 156)[25], т.е. воздействуем на нас самих, которое Кант использует как аргумент недоступности нас самих нам самим?) С другой стороны, форма претендует на более высокий статус, чем эмпирия, кантовские формы – это диспозиции, готовые к действию по оформлению материала. От формы явления Кант переходит путем изолирования чувственности к чистым формам:

> Я называю чистыми (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых не встречается ничего принадлежащего к ощущению. Соответственно, чистая форма чувственных созерцаний вообще будет находиться в душе a priori, в ней созерцается всё многообразное в определенных отношениях, которое имеет место в явлении. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием* (B 34–35)[26].

Очевидно, что при конструировании познавательной способности Кант идет от именования к именованию. Можно ли вообще назвать это формированием терминологии, если различать термины и названия? Вопрос о различии терминов и имен, или названий, требует дополнительного исследования, которое не входит сейчас в нашу задачу, однако очевидно, что процесс именования, или называния, явно имеет место у Канта. В этом легко убедиться, обратившись к определению статуса формы. С помощью иного названия форма из формы явления (явление, повторим, «вещь» эмпирическая) превратилась в чистую форму, используя при этом «представление», которое никак Кантом не определяется. Что такое и чем могло бы быть «чистое

---

[25] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения в 6 т*, т. 3, 207, сноска.

[26] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения на немецком и русском языках*, т. 2.1, 91. (Перевод изменен. – *В.М.*)

представление»? Нужно было довольно далеко отойти от различных значений слова «представление», чтобы сделать, т.е. назвать, его чистым. (Во втором томе «Логических исследований» Гуссерль различает 13 значений «представления», и среди них нет ни одного чистого[27].) Если у Канта форма делится на чистую и эмпирическую неявно, то представления явно подразделяются на два вида – чистые и эмпирические, и последние сопровождает наше Я.

Переход от эмпирического (нечистого, или материального) к чистому осуществляется Кантом путем переименования формы в чистую форму, представления – в чистое представление. В связи с этим статус формы у Канта можно определить как медиальный. Форма становится чистой формой чувственности – временем; время переименовывается в трансцендентальную схему, затем в «фигурный» (в русском переводе) синтез, который играет опосредствующую роль в соединении предварительно разъединенных чувственности и рассудка. Кант – исходный пункт всех последующих медиативных философий, улаживающих разногласия и даже противоречия между разумом (в широком смысле) и действительностью (также в широком смысле), прежде всего гегелевской, марксистской и неокантианской. Действительность при этом становится разумной, а разум – действительным. При этом сам медиатор (у Канта – время как трансцендентальная схема, у Гегеля – так называемое на русском языке «снятие», у Маркса – «практика», в неокантианстве Марбургской школы – «задача» и т.д.) остается достаточно неопределенным: на него указывают, к нему апеллируют, но он ускользает от дескрипции и сопоставления с опытом. Примечательно, что у Гуссерля в первом издании «Логических исследований», т.е. там, где он отрицал существование чистого Я, также можно найти момент колебания – с каким Я мы имеем дело в ego cogito:

> Если взять cogito, ergo sum или скорее просто sum в качестве того, что претендует на очевидность, значимость которой устанав-

[27] Эдмунд Гуссерль, *Логические исследования*, т. 2, ч. 1, пер. В.И. Молчанова (М.: Академический проект, 2024), 540–546 (Исследование V, § 44).

> ливается вопреки всем сомнениям, то, разумеется, Я при этом не может быть полностью эмпирическим[28].

Во втором издании – после «Идей I», где чистое Я становится неподвластным даже редукции[29], слово «полностью» благополучно исчезло. «Я» стало совершенно чистым.

Что позволяет совершать переходы от эмпирического к чистому, от чего явно или неявно отказываются в попытках таких переходов или скачков? Где у Канта исходный пункт перехода к чистому представлению, к чистой форме, а затем к схематизму категорий, т.е. ко всему чистому, пустому и слепому? Метафора слепоты дважды встречается в «Критике» в отношении фундаментальных структур познания: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (B 75)[30]. Здесь слепыми оказываются созерцания без понятий. Далее слепой оказывается способность воображения:

> Синтез вообще […] есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души (B 103)[31].

(Брентано по праву назвал кантовское априори слепым.) Способность воображения приводится, согласно Канту, рассудком к понятиям, понятия становятся заполненными и направляют слепые созерцания. Такова схема, в реализуемость которой в познании можно только верить. В более общем плане: где искать источник всех кантовских дуализмов? Как ни странно, в изначальной целостности явления! Кантовское явление не имеет частей!

Кант называет явлением неопределенный предмет эмпирического созерцания. Разве уже в этой дефиниции нет противоречия опыту? У эмпирического созерцания всегда определенный предмет, и он дан всегда в некоторой неопределенности (я абстрагируюсь здесь от аномалий – от иллюзий и галлюцинаций).

---

[28] Гуссерль, *Логические исследования*, т. 2, ч. 1, 391, сноска.

[29] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaïnomenologie und phaïnomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, in *Husserliana* Bd. III/1 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 123–124.

[30] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения в 6 т.*, т. 3, 155.

[31] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения в 6 т.*, т. 3, 173.

Различие определенности и неопределенности – существенное свойство восприятия.

Любой предмет мы видим в определенной перспективе, он принципиально не может быть дан сразу со всех сторон и во всех отношениях. Предмет является, и являющееся в предмете мы можем видеть. За пределами восприятия остаются многие стороны и свойства предметов. Яблоко может оказаться червивым, но с этой стороны его червивость не видна. Тем не менее Кант называет явлением не ту часть предмета, которая дана, но сам предмет. Тем самым различие между предметом и его различными данностями уничтожается – своего рода фокус с Aufhebung. Многообразие возможных явлений отождествляется с предметом. Кант не случайно выбирает пример с радугой, поскольку радуга дана сразу и целиком, без скрытых своих частей, в отличие от яблок или арбузов и других менее привлекательных предметов. При этом дождь, поскольку он вообще не воспринимается, можно назвать «вещью самой в себе». Вообще назвать можно что угодно как угодно, и Кант использует это печальное и одновременно действенное свойство человеческого языка.

При описании действительного, а не вымышленного опыта различие между целым и частью – фундаментальное: предмет является, но это не означает, что предмет – это явление в кантовском смысле, т.е. некий неопределенный предмет (назвать предмет явлением можно и на русском языке, но такое выражение имеет совсем другой смысл). Это означает в контексте части и целого, что предмет является и что у этого предмета много свойств, некоторые из них даны, т.е. являются, некоторые – скрыты, но не навсегда. Иначе говоря, предмет являет часть своих частей. Следуя своей методике, Кант трансформирует различие в разделение: место различия предмета и его модусов данности занимает разделение вещи в себе (самой) и явления как предмета, соединяющем в себе все модусы данности сразу. Тем самым Кант изображает уже деформированный опыт; деформации подвергается соотношение части и целого – фундаментальное отношение в любом восприятии любого предмета.

Вместе с трансформацией различения в разделение трансформируются и различенные – в разделенные. От предмета,

воздействующего на нас, отделяются все модусы его данности и превращаются в формы созерцания. Сам предмет, лишенный модусов явления, превращается в непознаваемую, но существующую вещь в себе. Действие предмета, тождественное, по Канту, ощущению, и модусы данности предмета, которых предмет лишен, объединяются в явление в кантовском смысле. Такая трансформация позволяет объяснить колебание самого Канта, а также исследователей его концепции, в вопросе о том, что же действует на нашу «способность представления» – предмет или вещь в себе. В «Критике чистого разума» нет высказывания, согласно которому на нас действует вещь в себе. Однако в «Пролегоменах» мы находим такое высказывание:

> В самом деле, правильно считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явление, т.е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства[32].

Куда же исчез предмет, действующий на нас? Предмет чувств – это явно предмет, уже воспринятый нами, в лучшем случае – это действие предмета. Если на нас действуют явления, а не действительность, о каком познании вообще может идти речь? Таково колебание Канта между предметом, воздействующим на нас и превращающимся в воспринятый предмет – «предмет чувств», – и действительностью, т.е. предметом вне всякого восприятия. Таким образом, вопрос о том, что же действует на нас и тем самым «начинает» процесс познания, не решается в стиле или-или. На языке Канта можно было бы ответить следующим образом: на нас действует Нечто в процессе трансформации предмета в вещь в себе.

Таким образом, метод разделения не приводит «нас» к ясности и отчетливости.

---

[32] Иммануил Кант, *Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука*, пер. Вл. Соловьёва, сверка М.И. Иткина, в *Сочинения в 6 т.*, т. 4.1 (М.: Мысль, 1965), 134.

О происхождении вещи в себе. Вещь в себе самой как средство (Вместо заключения)

Если бы Фрейд прочитал стихотворение Александра Блока «Иммануил Кант», то он, вероятно, признал бы первенство русского поэта над Э.Т.А. Гофманом (по крайней мере равенство) в изображении зловещего. Блок, как говорится, перешел на личности, хотя мог бы назвать свое произведение «вещь в себе» – как вещь с короткими ножками и за ширмой – мы же не знаем ничего о вещи в себе самой[33], и нет ничего невероятного в том, что у нее могут быть руки и ноги и мы просто не видим их за ширмой. Скорее всего, так и есть, и поэт, как и положено поэту, дает ключ к разгадке психологического и антропологического происхождения «вещи в себе самой», а в зрелом возрасте вещь в себе самой обнаружилась под другим именем у Гуссерля в «Картезианских медитациях». Кант говорит нам о вещи или вещах, которые скрываются даже за каплями дождя и их формой, хотя, казалось бы, за каплями и тем более за формой ничего скрыть невозможно. В самом деле, что можно скрыть за формой? Форма – предельное понятие в философской традиции, начиная с Аристотеля. Если за формой что-то скрывается, то это или другая форма, и тогда этот процесс без конца, или же нечто бесформенное, но всё же как-то существующее, какое-то сущее. Что же скрыто от нас не только при дожде, но при ясном небе, и с радугой и без нее, другими словами, в самую хорошую и в самую плохую погоду? Что есть самое чужое

[33] В.А. Жучков справедливо отмечает, что переводы Ding an sich как «вещь в себе» и как «вещь сама по себе» равнозначны с точки зрения языка, но «по своему философскому содержанию эти варианты далеко не равнозначны: в первом случае подчеркивается непознаваемый характер вещи, во втором – ее объективное, независимое от субъекта существование» (В.А. Жучков, «От издателя», в *Критика чистого разума*, Иммануил Кант, пер. Н.О. Лосского, с вариантами пер. на рус. и европ. яз. Отв. ред., сост. и авт. вступ. ст. В.А. Жучков (М.: Наука, 1998), 7). Учитывая, что Кант зачастую употреблял термин Ding an sich selbst, я полагаю, что перевод «вещь в себе самой» успешно сочетает оба указанных смысла. «Вещь в себе самой» сама подвержена колебанию – то она сама по себе, то она в себе.

человеку, всегда являющееся ему с неким никогда не проясняемым остатком? К тому же этот «остаток» может претерпевать существенные изменения. Кантовскую «вещь в себе» представляют (всё же представляют, несмотря на предупреждения Канта о том, что ее можно представить только с помощью категории субстанции[34] – опять-таки не ясно, что подразумевается здесь под представлением, или представленностью) как нечто неизменное, и напрасно: любое являющееся движение любого предмета указывает на вещь в себе, скрывает за собой, таит в себе нечто неявленное. Почему же вещь в себе движения должна быть неподвижной?

Ключ к происхождению вещи в себе дает нам и сам немецкий мыслитель: мы даны себе самим такими, какими мы сами себе являемся, но не такими, каковы мы суть в себе (вряд ли здесь уместно «сами по себе»):

> Мы должны также признать и относительно внутреннего чувства, что посредством него мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри, т.е. во внутреннем созерцании мы познаем свой собственный субъект только как явление, а не по тому, как он существует в себе (B 156)[35].

В этом месте редакторы указанного издания, Ц.Г. Арзаканьян и М.И. Иткин, внесли изменение в перевод Н.О. Лосского, у которого субъект оказался «сам по себе», а не «в себе». В этом случае мы сами оказались бы самими по себе по отношению к себе как явлениям нас, данных нам. Однако много ли смысла прибавляет эта поправка? (У Канта: an sich selbst – «в себе самом».) Сам субъект, если он в самом деле сам по себе, мог бы жить своей собственной жизнью, если бы у него была какая-то жизнь. Кант как раз противопоставляет самовоздействие и сам в себе или сам по себе субъект. На него мы воздействовать не можем, но он существует! Если всё же мы обращаем на самовоздействие внимание, и Кант указывает, что в этом нет никакой сложности, тогда возникает сложность другого рода – возникает вопрос: кто такие мы? Если мы познаем себя только

[34] См.: B 402; Кант, *Критика чистого разума,* в *Сочинения в 6 т.*, т. 3, 370.

[35] Кант, *Критика чистого разума*, в *Сочинения в 6 т.*, т. 3, 208.

как явления, то каковы мы как познающие? Если мы-познающие-себя суть тоже явления, тогда явления познают явления, и теория познания становится призрачной и регрессивной до бесконечности. Если же мы – это субъект в себе (или субъекты – опять-таки неизвестно, сколько «их» в «нас»), то тогда субъект в себе должен выйти за пределы самого себя, что противоречит его сущности «в себе» или «самого по себе» (опять нет разницы), чтобы познать собственные явления. Остается предположить, что «мы» суть внешние по отношению ко всем этим «в себе самом» и «самом по себе». Мы суть наблюдатели-трансценденталисты, которым позволено разделять явления субъекта и самого субъекта. Иначе говоря, у Канта опыт самого пишущего никак не соотносится с описываемым положением дел, которые пишущий хочет представить тоже как опыт. Это явно антикартезианский поворот мысли – уход от собственного опыта к конструированию «познавательной способности».

Уловка мыслителя[36] состоит в том, что сначала разделяется явление и вещь в себе на примере внешних предметов (радуги и дождя и др.), а потом это разделение переносится на внутренний опыт, или, как выражается Кант, внутреннее созерцание. Этот переход-аналогия реализуется следующим образом: ограничение чувственности познанием явлений проводится в отношении внешнего опыта, поскольку здесь почти всегда за одним положением дел (на русском языке здесь нельзя было бы написать «за одним явлением», поскольку под явлением имелось бы в виду реальное событие) можно найти другое положение дел, которое выступает как основание или как причина. Таковы радуга и дождь. От этого эмпирического различия Кант переходит затем к трансцендентальному. Во внутреннем опыте трудно найти соответствующую пару, когда одно представление (кантовский термин) имело бы за собой в качестве основания другое представление. Поэтому Кант без каких-либо примеров,

[36] Мышление, если оно синтетическое, – это всегда уловка: мышление улавливает и ловит в свои сети (категорий) неопытную, т.е. внеопытную, чувственность – хаос ощущений – и «предостерегает чувственность, чтобы она не заявляла притязаний на знание вещей в себе и занималась только явлениями» (Кант, *Критика чистого разума* (1998), 281 (A 288)).

аналогичных радуге и дождю, сразу же разделяет субъект в себе самом и явление этого субъекта, и здесь-то и возникает вопрос: кому – нам (самим)? То, что сомнительно в отношении нас самих, безусловно верно по отношению к другим. Осознавая свои собственные изменения, мы делаем живым свой собственный субъект, если придерживаться терминологии Канта, и мы не нуждаемся в поисках еще одного субъекта, скрывающегося за ним. В отношении к другим ситуация меняется. Другая/другой всегда остаются отчасти непознаваемыми (здесь вещи в себе имеют части), и притом потому, что они также изменяются, как и мы, но только их изменения могут быть нам недоступны.

Прием перехода от внешнего к внутреннему Кант использует уже в «трансцендентальной эстетике»: сначала предлагается метафизическое и трансцендентальное истолкование пространства, а затем по аналогии – истолкование времени, причем значительно короче – как и в «нашем» случае с «нашим» субъектом. Таким образом, описание восприятия внешних предметов служит образцом для описания самовосприятия, а не наоборот, как подсказывает внутренний (не по-кантовски препарированный) опыт. По существу, у Канта (вернее, в «Критике чистого разума») нет и не может быть внутреннего опыта; опыт замещается здесь схематизмом в буквальном и кантовском смысле.

В этом можно усмотреть глубокий смысл, если в настоящее время какой-либо смысл вообще может быть глубже поверхности, а именно: внутреннее – это лишь трансформированное внешнее («идеальное – это материальное» и т.д.). Но вещь в себе самой – это не просто внешнее, это, так сказать, внешнее внешнего и внутреннее внутреннего. Во всяком случае, чем бы ни была вещь в себе, она никогда не может быть целью. Даже в словарях налагают запреты на ее познание, ведь познание всегда нацелено на что-то. Вещь в себе оказывается средством без цели. В «средстве как таковом» вещь в себе обретает свое истинное лицо; в «Критике чистого разума» вещь в себе – это только средство, во-первых, обозначить границу между познанием и тем, что за его пределами, во-вторых, исключить абсурд предположения, что за явлением нет являющегося. Если

явление как предмет – это предмет познания, а следовательно, и цель познания, то кантовская «вещь в себе» в принципе не может быть целью. Антропоморфное происхождение вещи в себе самой, или вещи самой по себе, позволяет иначе, чем в известном положении Канта, соотнести цель и средство: человек без цели может быть только средством.

Список литературы / References

Гайденко, П.П. «Монадология Лейбница и кантовское понятие “вещи в себе”». В *Этика Канта и современность*, под редакцией П. Лайзанса, 91–122. Рига: Авотс, 1989.

(Gaidenko, Piama P. [«Leibniz’s Monadology and Kant’s Concept of Thing in Itself»], in [*Kant’s Ethics and Modernity*], edited by P. Laizāns, 91–112. Riga: Avots Publ., 1989 (in Russian)).

Гуссерль, Эдмунд. *Логические исследования*. Т. 2. Ч. 1. Перевод В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2024.

(Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. Teil 1. Übersetzt von Victor I. Molchanov. Moscow: Akademicheskij Projekt Publ., 2024 (in Russian)).

Жучков, В.А. «От издателя». В *Критика чистого разума*, Иммануил Кант. Перевод Н.О. Лосского. С вариантами перевода на русский и европейские языки. Ответственный редактор, составитель и автор вступительной статьи В.А. Жучков. М.: Наука, 1998.

(Zhuchkov, V.A. [«Vorwort des Herausgebers»]. In *Kritik der reinen Vernunft*, von Immanuel Kant. Übersetzt von Nikolay Lossky. Herausgegeben von Vladimir A. Zhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 1998 (in Russian)).

Кант, Иммануил. *Критика чистого разума*. Перевод Н.О. Лосского, сверка Ц.Г. Арзаканьяна и М.И. Иткина. В *Сочинения в 6 т*. Т. 3. М.: Мысль, 1964.

(Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Übersetzt von Nikolay Lossky, herausgegeben von Colak G. Arzakan’yan und Mikhail I. Itkin. In [*Werke in 6 Bde.*], von Immanuel Kant. Bd. 3, herausgegeben von Teodor I. Oizerman. Moscow, 1964 (in Russian)).

Кант, Иммануил. *Критика чистого разума*. Перевод Н.О. Лосского. С вариантами перевода на русский и европейские языки. Ответственный редактор, составитель и автор вступительной статьи В.А. Жучков. М.: Наука, 1998.

(Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Übersetzt von Nikolay Lossky. Herausgeben von Vladimir A. Zhuchkov. Moscow: Nauka Publ., 1998 (in Russian)).

Кант, Иммануил. *Критика чистого разума*. Перевод Н.О. Лосского, редакция Н.В. Мотрошиловой. В *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1–2. Под редакцией Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач, Б. Тушлинга и У. Фогеля. М.: Наука, 2006.

(Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Übersetzt von Nikolay Lossky, herausgegeben von Nelly V. Motroschilova. In *Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe*. Bd. 2. Teilbände 1–2. Herausgegeben von Nelly Motroschilova, Tamara Dlugatsch, Burkhard Tuschling und Uli Vogel, Moskau: Nauka Publ., 2006 (in Russian and German)).

Кант, Иммануил. *Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука*. Перевод Вл. Соловьёва, сверка М.И. Иткина. В *Сочинения в 6 т*. Т. 4.1. М.: Мысль, 1965.

(Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Übersetzt von Wladimir Solowjow, herausgegeben von Mikhail I. Itkin. In [*Werke in 6 Bde.*]. Bd 4.1. Moscow: Mysl' Publ., 1965 (in Russian)).

Круглов, А.Н. «О некоторых источниках и проблемах перевода кантовского термина "Ding an sich"». *Историко-философский ежегодник* 33 (2018): 137–164. https://doi.org/10.21267/AQUILO.2018.33.21033.

(Krouglov, Alexei N. «On Some Sources and Problems of Kant's "Ding an sich" Translation». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 33 (2018): 137–164. https://doi.org/10.21267/AQUILO.2018.33.21033 (in Russian)).

Молчанов, В.И. «Безотносительное и независимое. О различии терминов и слов в "Критике чистого разума" Канта». *Историко-философский ежегодник* 32 (2017): 103–133.

(Molchanov, Victor I. «On the Difference Between Terms and Words in *Kant's Critique of Pure Reason*». *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 32 (2017): 103–133 (in Russian)).

Ойзерман, Т.И. «Главный труд Канта». В *Сочинения в 6 т*., Иммануил Кант. Т. 3, под редакцией Т.И. Ойзермана, 5–67. М.: Мысль, 1964.

(Oizerman, Teodor I. [*Kant's Main Work*]. In [*Werke in 6 Bde.*], von Immanuel Kant. Bd. 3, herausgegeben von Teodor I. Oizerman, 5–67. Moscow: Mysl' Publ., 1964 (in Russian)).

Рассел, Бертран. *История западной философии*. Перевод Т.А. Буровой, В.М. Закладной, Н.А. Клейнмана, И.З. Романова, В.К. Финна, А.Н. Чанышева, В.С. Швырёва М.: Издательство иностранной литературы, 1959.

(Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. Moscow: Inostrannaya literatura Publ., 1959 (in Russian)).

Eisler, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1984.

Höffe, Otfried. «Kant». In *Klassiker der Philosophie*. Bd. 2. Herausgegeben von Otfried Höffe, 7–39. München: C.H. Beck, 1995.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phaïomenologie und phaïomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (Husserliana III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

Herring, Herbert. «Ding an sich». In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, 251–253. Basel: Schwabe & Co, 1972.

Prauss, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bovier; Verlag Herbert Grundman, 1974.