

Рябоконеь Виталий Васильевич

Явления, вещи сами по себе и проблема аффицирования у Канта

Аннотация: В аналитической философии доминирует взгляд, согласно которому кантовское учение о познании должно быть «по крайней мере сопоставимо с каким-либо вариантом эмпиризма или научного реализма»¹. Основная трудность здесь возникает в связи с неоднозначным статусом вещей самих по себе. Неопределенность этого понятия традиционно приводит к интерпретации философии Канта как дуализма (субстанций или свойств). Дуализм имплицитно несет в себе противоречие: невозможность причинного (и всякого другого) взаимодействия между вещью самой по себе и явлением (мыслимыми как субстанции), на котором, однако, настаивает Кант. В данной статье я покажу, что понятие дуализма неприменимо к философии Канта, а также предложу решение проблемы аффицирования путем установления онтологического различия между вещью самой по себе и явлением, где вещь сама по себе и явление не суть два различных вида сущностей; различие между ними заключается лишь в понятиях. Затем я рассмотрю некоторые основные интерпретации явления и вещи самой по себе в аналитической философии с тем, чтобы показать, что исключительно эмпирическая интерпретация учения Канта оказывается несостоятельной. На основании полученных результатов также делается вывод об основополагающей роли вещей самих по себе для познания.

Ключевые слова: явление, вещь сама по себе, феномен, ноумен, аффицирование, пространство и время, чистые категории рассудка, предмет познания, трансцендентальный предмет, трансцендентальный идеализм.

Для цитирования: Рябоконеь, В. В. (2023). Явления, вещи сами по себе и проблема аффицирования у Канта. *Analytica*, 8, 2–21.

¹ Horstmann, R.-P. (1997). *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Bodenheim: Philo, p. 36 (цит. по: Соболева, 2017, 89).

Всякое познание, согласно Канту, проистекает из двух основных источников души: из чувственности (способности (в основе которой лежит созерцание) иметь предмет *данным*) и из спонтанности понятий (благодаря которой предмет может *мыслиться*) (A50/B74; Кант, 2006а, 137). Все, с чем мы имеем (или можем иметь) дело в нашем познании, в свою очередь, называется *явлением*, которое может быть понято двояко: как «неопределенный предмет эмпирического созерцания» (A20/B34; Кант, 2006а, 89) или как всякий эмпирический факт или реальное положение дел, данное в опыте (т. е. синтезированное по законам рассудка в соответствии со схемами категорий): т. е. *объект опыта*:

Здесь то, что заключено в последовательной аппрегензии, рассматривается как представление, а данное мне явление, хотя оно есть не более как совокупность этих представлений, рассматривается как их предмет, с которым нужно согласовать понятие, извлекаемое мной из представлений аппрегензии... и явление в противоположность представлениям аппрегензии могло бы быть представлено как их объект, отличающийся от них лишь в том случае, если оно подчинено правилу, которое отличает эту аппрегензию от всякой другой и делает необходимым некоторый способ связывания многообразного. То в явлении, в чем содержится условие этого необходимого правила аппрегензии, есть объект (A191/B236; Кант, 2006а, 325).

При этом явления в первом смысле становятся явлениями во втором смысле, поскольку «весь синтез, благодаря которому становится возможным само восприятие, подчинен категориям, и так как опыт есть познание через связанные между собой восприятия, то категории суть условия возможности опыта и потому *a priori* значимы также для всех предметов опыта» (B161; Кант, 2006а, 237). В то же время, согласно результатам трансцендентальной дедукции, объективное применение категорий оказывается строго ограниченным (возможным) опытом².

Кант, однако, проводит различие между *эмпирическим* и *трансцендентальным* употреблением понятий (A238-9/B297-8; Кант, 2006а,

² В силу того, что предметы согласуются не напрямую с категориями, а с их трансцендентальными схемами, которые «суть не что иное, как априорные *определения времени*, подчиненные правилам и относящиеся... к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*» (A145/B184-185; Кант, 2006а, 265).

395). Только эмпирическое употребление понятий служит для расширения нашего знания, в то время как трансцендентальное употребление, «хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных» (там же), не может иметь предмета, а значит «не имеет никакого смысла и лишено содержания» (там же). Трансцендентальное употребление понятий относится к чистой форме предметности как таковой, к трансцендентальному предмету ($= X$), эмпирическое содержание которого (даже если оно *есть*) *никогда* не может стать известным нам по определению. Тем не менее, согласно учению Канта, человеческому разуму присуща природная склонность (*metaphysica naturalis*), которая располагает разум «в силу собственной потребности... неудержимо [продвигаться] к таким вопросам, на которые не могут дать ответ никакое опытное употребление разума и заимствованные отсюда принципы» (B21; Кант, 2006а, 75). Именно эта природная склонность и выводит разум, а вместе с ним и рассудок, за пределы возможного опыта и склоняет к созданию понятий, которым ни при каких условиях не может быть дан предмет. Трансцендентальное употребление понятий есть не что иное, как выход за пределы ограничений нашей чувственности, и относится оно «к вещам вообще и вещам самим по себе» (A239/B298; Кант, 2006а, 395). Таким образом, открывается проблема вещей самих по себе.

Помимо термина «вещь сама по себе» Кант также употребляет термин «ноумен» (Noumenon). Понятие вещи самой по себе оказывается более широким, нежели понятие ноумена (греч. νοούμενον – мысленное, умопостигаемое), хотя зачастую Кант их отождествляет. Вещью самой по себе называется всякая вещь, взятая в отрыве от конституирующих основоположений нашего опыта, т. е. лишь мысленно, «абстрактно». В таком случае вещь сама по себе может мыслиться по-разному: как ноумен в *негативном* смысле («поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания»; B307; Кант, 2006а, 405) или как ноумен в *положительном* смысле (т. е. «объект нечувственного созерцания») (там же, 406). Ноумены в негативном смысле – это, собственно, учение о чувственности, поскольку они отграничивают познаваемое от того, что не может быть познано. Ноумены в положительном смысле нам недоступны в силу отсутствия у нас иных форм созерцания, кроме чувственного. В первом издании «Критики» Кант в этой связи придает большое значение уже упоминавшемуся понятию трансцендентального предмета, который «обозначает лишь нечто $= X$, о котором мы ничего не знаем и вообще знать не можем...» (A250; Кант, 2006б, 327).

Создается впечатление, что, говоря о существовании феноменов, мы вместе с этим допускаем и существование ноуменов как объектов, в

которых воплощена вся «познавательная полнота», которой по определению нет при познании феноменов:

...когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми сущностями (*Phaenomena*), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемой сущности] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым сущностям [1] или те же самые сущности с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, [2] или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их рассудочными сущностями (*Noumena*) [Нумерация моя. – В. Р.] (В306; Кант, 2006а, 405).

Остановимся на первой части этого разделения. Согласно приведенному утверждению, называя что-то явлением (чувственно-воспринимаемой сущностью), мы предполагаем также существование либо этой же сущности, но в некоем ином измерении (мире) с ее свойствами самими по себе, либо, как минимум, иных свойств этой сущности в этом же мире, но так, что эти свойства суть сами по себе, в отличие от тех свойств, которые даны нам в явлении (вещи). Соответственно, встает вопрос о статусе самих явлений: что есть явление, и каким образом оно является?

У нас есть два традиционных ответа на этот вопрос. Я здесь буду ссылаться на Р. Хауэлла и проводимое им различие между теорией явления (*appearing-theory*) и теорией явлений (*appearance-theory*), которое, как отмечает сам Хауэлл, можно найти уже у Г. Причарда и С. Баркера. Мне кажется, что данное разделение наиболее репрезентативно и охватывает традиционную постановку проблемы соотношения вещей самих по себе и явлений.

Суть различия в следующем. Согласно теории являющегося, вещь существует *сама по себе* как не пространственно-временная (вещь сама по себе). *И эта же самая вещь* является нам в познании, становясь «для нас», т. е. явлением. Знание, таким образом, относится к этой вещи, т. е. к этому (действительному) предмету, а не к акту представления этого предмета (что подтверждается, например, в следующих фрагментах: В XXVII; A42/B59; B69; Пролегомены, §13, сноска I). С другой

стороны, согласно теории явлений, *не* пространственно-временная вещь является условием представления предмета, но сама не является референтом нашего знания. В качестве предметов для нас выступают эти (синтетические) *представления*, явления действующих на нас вещей (A45, B62; A391; B164). Создается впечатление, что Кант придерживается как первого, так и второго взгляда на вещи сами по себе в их связи с явлениями. Разберем основные проблемы, которые возникают вследствие этой двусмысленности.

Принятие обеих теорий дает совершенно разные сущностные характеристики предмета познания: (1) предмет познания относится к вещи, которая является через созерцание и зависит в своем существовании от созерцания и от представления, от которых эта вещь все же отличается; (2) предмет познания исчерпывается содержанием представления; он есть «внутреннее определение», или свойство, которое разум рассматривает как предмет.

Теперь, если мы рассматриваем предметы согласно теории *являющегося* (arreaing), то стоит еще раз подчеркнуть, что в рамках этой теории мы должны признать тождество предмета, который является, и предмета, который существует сам по себе, поскольку это один и тот же предмет, *лишь нами* воспринимаемый в пространственно-временной форме и в соответствии с чистыми понятиями. Таким образом, постигается и познается именно вещь сама по себе, пусть и в определенном преломлении, поскольку сама вещь предстает перед нами через посредство когнитивных способностей самого рассудка.

Здесь, однако, возникает противоречие с исходным тезисом Канта о нетождестве вещей самих по себе и явлений (Например: «Понятие *ноумена*, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка)...» (A254/B310; Кант, 2006а, 409). Если воспользоваться примером Хауэлла и допустить существование некоей вещи D в двух мирах W и W' (ноуменальном и феноменальном соответственно), тогда необходимо согласиться, что вещь D сама по себе есть (в мире W), и эта же вещь является нам (в мире W'). Истинность выражения «Это дерево – зеленое» не вызывает сомнения в мире W', но, допустив истинность этого выражения в мире W', мы будем вынуждены с необходимостью допустить его истинность и в мире W, поскольку это *та же самая* вещь (как субстанциальная основа, детерминирующая или аффицирующая чувственность определенным образом). Выходит, что если вещь имеет ноуменальную сторону, то вещь, которая становится предметом познания, частично тождественна вещи самой по себе, является ее «аспектом» или «срезом». При этом явление и вещь сама по себе, конечно, не

являются полностью тождественными, но в пределе они отождествимы, поскольку вещь (явление) представляет собой некую *реальную* силу, субстанцию, благодаря которой мы вообще имеем знание. Даже если явление представляет собой только аспект, возможность познания вещи *вообще* всегда остается реализуемой: примерно так же, как если бы я, видя только сторону дома, сказал бы: «Я вижу дом» (целиком, сам по себе). Но, принимая во внимание тот факт, что Кант твердо отстаивает утверждение о том, что вещи сами по себе – это не пространственно-временные и совершенно непознаваемые для нас сущности («...мы не то, что неясно познаем свойства вещей самих по себе, а вообще не познаем их» (A45/B62; Кант, 2006а, 123)), мы не можем принять теорию являющегося, поскольку она не удовлетворяет букве кантовского учения и в пределе отождествляет вещь саму по себе и явление.

Впрочем, справиться с этим противоречием нам не поможет и «теория явлений» (appearance-theory). Если вспомнить вышеприведенное ключевое различие, то согласно теории явлений, мы познаем не сами вещи, а лишь те созерцания, которые эти вещи производят в нас. Здесь речь уже не идет о том, что созерцания функционируют как *средства*, с помощью которых вещи сами по себе представляются рассудку в пространственно-временных формах и, таким образом, сами постигаются и познаются. Напротив, именно эти созерцания являются пространственно-временными сущностями, отличными от вещей самих по себе (которые аффицируют чувственность), а также единственными предметами, которые рассудок познает. В отличие от теории являющегося, теория явлений отрицает, что вещи в какой-либо форме *сами* появляются в сознании (постигаются, познаются). Скорее, эти вещи (сами по себе) порождают в сознании явления самих себя – «ментальные сущности», такие как идеи или ощущения (данные чувств). Эти явления совершенно отличны от вещей. Однако ясно, что этот вариант приводит к аналогичным затруднениям по той причине, что вещи сами по себе, каким-то образом аффицируя чувственность, сами должны быть *в каком-то роде* согласованы с условиями нашей чувственности, а значит, быть в каком-то смысле пространственно-временными.

Таким образом, проблема, которую мы здесь рассматриваем, в конце концов приводит нас к одному из самых ранних и глубоких возражений, высказанных против кантовской трансцендентальной критики. А именно: проблема вещей самих по себе свелась к невозможности этих вещей каким-то образом аффицировать нашу чувственность. Однако на этом настаивает Кант. Наиболее выразительно это противоречие выразил Ф. Якоби: «...без этой предпосылки [аффицирования] я не могу войти в кантовскую философию, но с ней я не могу оставаться

в ней» (цит. по: Катречко, 2017, 73). Выходит, что первая «Критика» в самом своем ядре содержит противоречие. Я же постараюсь показать, что система Канта в данном аспекте внутренне совершенно непротиворечива. Соответственно, решить проблему, которую мы обозначили в начале, теперь будет значить для нас обосновать, каким образом вещи сами по себе могут иметь причинное отношение к явлениям. При этом должна быть сохранена принципиальная позиция Канта, согласно которой предмет познания отличается от предмета *самого по себе*, не обладающего пространственно-временными характеристиками.

Рассмотрим решение, предложенное Хауэллом. Предмет нашего познания в той пространственно-временной форме, которую этот предмет принимает, когда он *является нам*, существует только в феноменальном мире W' . Это не означает, что предмет *сам по себе* существует *только* в W' , поскольку, согласно Канту, сам предмет познания существует также в не пространственно-временной (non-spatiotemporal) и непознаваемой форме в W . «Но этот факт создает соблазн *гипостазировать* предмет познания, как он предстает перед нами и как мы его знаем, и создать *новый предмет*, который действительно существует *только* в W' , а именно предмет-познания-в-той-пространственно-временной-форме-которую-предмет-принимает-поскольку-он-является-нам-и-поскольку-мы-его-познаем» (Howell, 1992, 50).

Этот «новый» предмет, который теперь будет приниматься за подлинный предмет познания, будет субстантивированным «феноменальным срезом» (world slice) вещи *самой по себе*. Под *гипостазированием*, таким образом, понимается удвоение предмета, точнее, отношение к той части вещи *самой по себе*, которая встречается в феноменальном мире, как к самостоятельной вещи (отделенной от вещи самой по себе), откуда возникает соблазн трактовать предмет познания как относящийся к некоей феноменальной вещи, отличной от вещи ноуменальной³.

³ Если пытаться говорить схематично, то гипостазирование означает приписывание части целого существования в качестве самостоятельного целого (гипотетическое существование; как если бы часть сама была целым). Гипостазирующее удвоение происходит, пользуясь примерами Хауэлла, когда мы называем «Я» то, что отображается в кривом зеркале. Поскольку выражение «Я, каким я предстаю в кривом зеркале» будет обозначать только ту часть целого предмета (в данном случае *меня* («Я»)), то есть некоего всеобщего понятия, под которое могут быть подведены разные индивиды), которая имеет свое возникновение или существование полностью и исключительно «в» зеркале («в» зеркальном изображении). Изображение в кривом зеркале может (и должно) быть расценено как часть целого предмета (опять же, *меня*, имеющего эмпирические характеристики). Или другой пример: конец палки, опущенной в банку с краской, тоже является палкой, что также является гипостазирующим переносом.

Как отмечает Хауэлл, гипостазированный объект такого рода может быть введен намеренно и вполне сознательно, но может появиться и вследствие неявной лингвистической путаницы, которая, на его взгляд, присутствует у Канта. «Теперь это гипостазизирующее использование [предмета] легко спутать с нормальным, негипостазизирующим, использованием; и я подозреваю, что такая лингвистическая путаница местами имеет место в работе Канта» (ibid., 51). Таким образом, легко прийти к мысли о гипостазированном предмете познания, начав с точки, где он мыслится негипостазированным образом. «Если, однако, так поступить, то, наверняка не осознавая этого, можно отождествить предмет познания с определенной частью или “феноменальным срезом” (world slice) всего объекта 0-0', который возникает исключительно в W'» (ibid.).

Версия гипостазированного предмета, однако, не дает исчерпывающего ответа на поставленный ранее вопрос, а именно – каким образом вещь сама по себе может оказывать аффицирующее воздействие на чувственность, оставаясь при этом полностью отличной от явления (непознаваемой и не данной в пространстве и времени). Эта версия сохраняет для вещей самих по себе возможность быть выраженными в пространственно-временных формах, «сродных» нашей чувственности.

Понятие предмета, взятого в не гипостазированном смысле, на мой взгляд, близко тому, что С. Катречко называет «эмпирической вещью самой по себе» (в отличие от ноуменальной вещи самой по себе), которая выступает «причиной аффицирования нашей чувственности» (Катречко, 2017, 78)⁴. Именно существование эмпирической вещи самой по себе позволяет нам делать истинные утверждения о мире предметов («знать что-то»), поскольку такая вещь выступает референтом нашего познания.

Тем не менее, приписывание существования эмпирической вещи самой по себе или просто некоей аффицирующей вещи самой по себе было бы избыточным. Ведь мы не можем применять категории к вещам самим по себе. Идея Канта заключается в том, что мы, на самом деле, применяем категорию причинности не к вещам самим по себе, а всегда уже к представлениям (даже если это представления о трансцендентальном предмете = X). *Существование* вещей самих по себе, хоть оно и *возможно* логически, никогда не станет для нас чем-то познаваемым:

⁴ С. Катречко также указывает, что помимо авторского термина «эмпирической вещи самой по себе» та же самая идея в кантоведческой литературе выражалась и под другими названиями: «реальная или существующая вещь», «аффицирующая (материальная) вещь». Подробнее см. (Катречко, 2017, 74, сноска 24).

Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о *предмете самом по себе* и потому воображает, будто он может образовать также *понятия* о подобном предмете, а так как рассудок не доставляет иных понятий, кроме категорий, то предмет сам по себе необходимо мыслить по крайней мере при помощи этих чистых понятий рассудка; но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно *неопределенное* понятие рассудочной сущности в качестве некоторого Нечто как такового, находящегося вне нашей чувственности, за *определенное* понятие некоей сущности, которую мы могли бы каким-либо образом познать с помощью рассудка (В306-7; Кант, 2006а, 405).

Хотя логическая возможность существования вещей самих по себе и не необходима «теоретически», судя по всему, конституция человеческого разума предполагает, что мы должны *допускать* подобное существование (это еще больше подтверждается, если вспомнить процитированный в начале данной статьи фрагмент о *природной склонности человеческого разума к метафизике*). Позже я вернусь к анализу этого момента в связи с рассмотрением позиции Р. Ханна по этому вопросу.

Вернемся к проблеме аффицирования. Мы уже определили, что проблема каузального отношения не может возникнуть между вещью самой по себе и явлением *в прямом смысле*. Г. Эллисон, анализируя проблему аффицирования у Канта, отметил:

В традиционном понимании вопрос заключается в том, что есть аффицирующий объект: явление, вещь сама по себе или, быть может, и то, и другое. Эта формулировка основана, по крайней мере неявно, на предположении, что различие между явлениями и вещами самими по себе есть различие между двумя [разными] видами сущностей. Очевидно, что, как только это предположение отвергается, такая постановка проблемы теряет всякий смысл (Allison, 1983, 248).

Как бы могла выглядеть формулировка проблемы с учетом этого замечания? В первую очередь, мы должны четко установить, что вещь сама по себе и явление не суть (разные) *сущности*. В этом случае мы автоматически уклоняемся от интерпретации кантовской системы как *дуализма* (к которому сводятся интерпретации вещи самой по себе в духе разделения феномена и ноумена как двух объектов, находящихся в одном и том же мире, или как одного и того же объекта, находящегося в двух различных мирах и т. д.), ведь дуализм, например, картезианский, предполагает независимое *существование* двух нередуцируемых друг к другу субстанций: *res cogitans* и *res extensa*. По Канту же, *существуют только явления* (которые суть субстанции, а субстанции (в явлении), в свою очередь, «...суть субстраты всех определений времени» (A188/B231; Кант, 2006а, 319)). Поэтому «деление предметов на *феномены* и *ноумены*, а мира – на чувственно воспринимаемый и постигаемый рассудком недопустимо в *положительном* смысле [или просто «недопустимо» в первом издании (A255; Кант, 2006б, 333)], хотя *понятия* [курсив мой. – В. Р.] и допускают деление на чувственные и интеллектуальные понятия» (B311; Кант, 2006а, 411). Последние, однако, не имеют соответствующих себе предметов, и поэтому они суть *не объективно значимые* (nicht... objektiv-gültig). Именно поэтому понятие эмпирической вещи самой по себе (или какой-либо аффицирующей нашу чувственность вещи) оказывается избыточным: *не существует* никакой иной эмпирической вещи, кроме той, с которой мы имеем дело в опыте. Эмпирическую вещь саму по себе мы могли бы допустить только *проблематически* и *негативно*, но тогда непонятно, зачем нужно вводить для этого отдельное понятие, поскольку то, что мы имеем здесь в виду, подпадает под понятие ноумена в негативном смысле.

Можно согласиться, что в этом случае непосредственно *данный* факт аффицирования остается без объяснения. Но ему и нельзя дать объяснение *в позитивном смысле* (потому что такое объяснение означало бы выход за пределы опыта): наше познание функционирует в условиях, когда нечто *уже* дано. Факт аффектации в таком случае выступает как факт, конституирующий наше познание. И кантовская система не впадает здесь в противоречие, поскольку, даже если она и допускает субъект этого аффицирования, то лишь проблематически.

Таким образом, речь идет не об *объектах* (и не о *свойствах* объектов самих по себе и в явлении), а только о *понятиях*. Вещи сами по себе *не имеют* собственных свойств и собственного существования. Интеллектуальные понятия, которые суть результат трансцендентального применения рассудка, предлагают альтернативу детерминизму в

отношении причинности и позволяют рассматривать вещь саму по себе как «объект» (предмет), свободный от эмпирической причинности, т. е. как трансцендентальный предмет. Однако трансцендентальный предмет = X , как мы уже выяснили, есть лишь чистое представление о предметности как таковой, которому *никогда* не может быть дан объект:

Итак, пресловутая проблема общения между мыслящей и протяженной сущностью сводится, если устранить все воображаемое, к вопросу: *как вообще возможно в мыслящем субъекте внешнее созерцание*, а именно созерцание пространства (наполнения его, формы и движения)? Но на этот вопрос ни один человек не способен дать ответ; этот пробел нашего знания никогда не может быть восполнен; его можно только обозначить, приписывая внешние явления трансцендентальному предмету, который составляет причину этого вида представлений, но о котором мы ничего не знаем и никогда не будем иметь никакого понятия (A393; Кант, 2006б, 491).

Трансцендентальный предмет, в форме которого мыслится вещь сама по себе, служит тогда лишь *ограничивающей* цели (то есть допустим лишь в форме негативного ноумена), а именно цели ограничения чувственности с тем, чтобы *предположить существование* совершенно отличных от нас сущностей и «реальностей», которое не обусловлено ограничениями нашей чувственности. Это предположение, однако, всегда будет лишь *проблематическим* и никогда не сможет получить статус объективно значимого. Применение категории существования и причинности за пределами опыта действительно оказывается здесь «нелегальным», но это применение (с точки зрения трансцендентальной философии) и не несет в себе познавательной интенции, а производится нашим разумом для другой цели⁵. Это подтверждается следующим фрагментом:

⁵ «Кант [здесь] отвечает, что здесь мы видим прекрасный пример присущей нашему разуму склонности сублимировать моральный импульс. Свободная или спонтанная причинность есть априорная предпосылка моральной ответственности, имплицитно присущей всем разумным человеческим действиям; и понятие [спонтанной причинности] настолько важно для нас, что наш разум проблематически постулирует его даже в контекстах, которые совершенно не являются собственно практическими, но лишь теоретическими» (Hanna, 2001, 116).

...Рассудок ограничивает чувственность, не расширяя этим своей собственной сферы, и так как он предупреждает чувственность, чтобы она не притязала на [познание] вещей самих по себе и занималась лишь явлениями, то он мыслит предмет сам по себе, однако только как трансцендентальный объект, который составляет причину явления (не будучи, следовательно, сам явлением) и который нельзя мыслить ни как величину, ни как реальность, ни как субстанцию и т. п. (потому что эти понятия всегда нуждаются в чувственных формах, в которых они определяют предмет); стало быть, об этом объекте совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас и был бы он уничтожен вместе с чувственностью или он остался бы и после ее устранения. Если мы желаем назвать этот объект номеном, то мы вольны это сделать. Но так как мы не можем применить к нему ни одно из наших понятий рассудка, то это представление все же остается для нас пустым и служит лишь для того, чтобы обозначить границы нашего чувственного познания и оставить место, которое мы не можем заполнить ни с помощью возможного опыта, ни посредством чистого рассудка» (A288-9/B344-5; Кант, 2006а, 449).

Обратимся здесь к Р. Ханне. Он уточняет: интерпретация кантовского учения о причинности должна исходить из возможности двух разных понятий причинности, применимых к одному и тому же явлению. Соответственно, явление может быть (1) обусловлено предшествующими состояниями эмпирического мира, т. е. природно обусловлено (*naturalistically, n-caused*), и (2) вызвано спонтанным и неопределенным процессом, который происходит вне пространственно-временных ограничений (*spontaneously, s-caused*) (Hanna, 2001, 114–115)⁶. Такой взгляд Ханна, в противоположность традиционным теориям двух объектов, двух миров и двух аспектов (*Two-Object Theory, Two-World Theory and Two-Aspect Theory*), называет теорией *двух понятий* (*Two-Concept Theory*) (Hanna, 2001, 110).

⁶ При этом понятие спонтанной причинности, конечно, не обладает объективной достоверностью, а одно и то же явление не может быть объяснено *одновременно* двумя понятиями; спонтанная причинность, скорее, остается некоей (*всегда* еще) нереализованной возможностью в отношении каузального объяснения.

Как видно, проблема вещей самих по себе не может быть решена (только) с позиций эмпиризма, как и не может быть решена простым постулированием нечувственного и умопостигаемого мира. С обеих сторон нас поджидают либо некритический сенсуализм или рационализм, либо проблематический дуализм. Чтобы показать важность преодоления сугубо эмпирического подхода к Канту, я процитирую Р. Хауэлла. Он говорит: «Я полагаю, что в рамках кантовской постановки вопросов проблемы вещей в себе неразрешимы. С учетом этого мы должны исследовать перспективы развития теорий в кантовском ключе, изменяя его собственные взгляды» (Хауэлл, 2017, 47). Он, таким образом, говорит, что для решения проблемы вещей самих по себе должны предлагаться различные выходящие за пределы системы самого Канта идеи, в том числе отказ от идеализма, который он сам (наряду с некоторыми другими авторами) отрицает, а ряд других авторов, например, Роберт Ханна, – защищают⁷.

Однако, рассматривая вещь саму по себе только как понятие, мы остаемся вполне верны эмпиризму и реализму, поскольку Кант четко говорит, что *существует* только то, что является нам в эмпирическом опыте. Тем не менее, мы не можем отрицать и существование ноуменов в неэмпирическом смысле (но такое существование будет только проблематическим), поскольку «...о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания» (A254/B310; Кант, 2006а, 409).

Кантовский идеализм поэтому обладает большим объяснительным потенциалом, и отказ от него при интерпретации системы самого Канта представляется невозможным. В конце концов, именно форма идеализма позволяет избавиться от противоречия, которое возникает при эмпирической интерпретации вещи самой по себе. Эмпирический опыт (каким бы содержательным он ни был) в своей основе представляет собой только явление, т. е. структурирован с помощью априорных форм чувственности. Но в то же время кантовский идеализм касается только формы, а не содержания явлений. В случае же вещи самой по себе речь идет о том, чтобы предположить *нечто* (как чистую форму предмета вообще), что не было бы определено чувственностью. Это предположение о вещи самой по себе в таком случае является самостоятельной функцией разума (которая, как оказывается впоследствии, лежит в основе свободы).

⁷ «Например, Стросон, Беннет, Гайер, я сам, Ван Клиф и Кеннет Вестфаль (K. Westphal) критиковали идеализм, а Эллисон и Ханна защищали его» (Хауэлл, 2017, 34).

Эта «фиктивная», но неизбежная интеллектуальная деятельность по порождению вещей самих по себе имеет свое происхождение «во врожденной конституции человеческого разума и в его естественной и “человеческой, слишком человеческой” психологической тенденции к вовлеченности в то, что я хочу назвать *трансцендентным непредикативным рассуждением*» (Ханна, 2017, 56). Ханна отмечает, что мы обладаем «врожденной когнитивной способностью» или *силой* (Vermögen), «а именно разумом, который до некоторой степени конститутивен для человеческого познания, но в то же время эта самая способность разума предстает как неустранимый источник неразрешимых трудностей для познания» (там же, 54). Человеческий разум неизбежно выходит в трансцендентные непредикативные рассуждения, хотя такие рассуждения и не могут ни при каких условиях быть объективно значимыми и достоверными, но разум выходит в них и не для целей познания. Поэтому некоторые исследователи иногда говорят о *методологической* функции самой по себе, которая позволяет, «говоря современным языком... наряду с естественнонаучным, натуралистическим дискурсом вести дискурс символический, метафизический, религиозный, поэтический, этический и т. д.» (Соболева, 2017, 97).

Я думаю, что можно было бы принять теорию *двух понятий* Ханны и его идею трансцендентного непредикативного рассуждения, поскольку они кажутся соответствующими духу кантовской критики, но следует, на мой взгляд, их дополнить. Мало того что конституция человеческого разума предполагает неизбежный выход в трансцендентальное употребление понятий, этот выход оказывается необходимым для систематического единства опыта вообще (науки). Зазор между интеллектуальным представлением вещи и вписанным в эмпирический ряд детерминированным представлением (о ней) позволяет задать вопрос о *сущности, причине* и т. д. вещи как явления; вопрос, который обречен на неполноту, но который тем не менее делает возможным собственно научный (эмпирически-реалистический) подход. Иными словами, всякая научная теория предполагает нечто, что превышает ее саму, нечто абсолютное, что никогда нельзя познать, но всегда необходимо помыслить, чтобы сохранить единство самой теории (например, аксиоматику⁸, которая не принадлежит теории, но делает возможным

⁸ Р. Ханна использует для доказательства идеи трансцендентных непредикативных рассуждений пример Гёделя, доказавшего теоремы о неполноте, «показывающие, что все классические логические системы второго порядка, такие как системы Рассела и Уайтхеда в “Principia Mathematica”, включающие пять аксиом арифметики Пеано, также должны содержать логически недоказуемые предложения (отсылающие в конечном итоге

само применение теории). Если бы мы не провели различие между вещами самими по себе и вещами опыта, то неизбежно получили бы противоречие, заключающееся в невозможности соединить представления о детерминированности и свободе каждой вещи (в XXVII-XXIX; Кант, 2006а, 29–31). Именно эта способность является основой как практического, так и теоретического разума.

Вещи сами по себе, однако, суть не просто основания науки, но основания всякого опыта и познания вообще. Именно благодаря (чистому) *понятию* о вещи самой по себе мы вообще можем иметь представление о чем-то таком, как предмет познания. Кант, отвечая Эберхарду, который якобы в противовес «Критике» утверждал, что вещи сами по себе должны рассматриваться как источник материи чувственности, заметил:

Это как раз то, что постоянно утверждает «Критика». Разница лишь в том, что она помещает это основание материи чувственных представлений не в самих вещах как объектах чувств, а в чем-то сверхчувственном, что *обосновывает* (*grounds*) чувственные представления и о чем мы не можем иметь никакого знания. Она говорит, что объекты как вещи сами по себе *дают* материю эмпирическому созерцанию (они содержат основание определения способности представления в соответствии с ее чувственностью (*sensibility*), но они *не суть* материя этих созерцаний (*Ak. VIII, 215; цит. по: Allison, 1983, 253*).

Вещи сами по себе, таким образом, представляют собой условие возможности познания явлений. Вместе с тем мы действительно не имеем никакого знания о вещи самой по себе. Упреки в неприемлемости нелегитимного применения категорий к вещам самим по себе исходят, на мой взгляд, из того же положения, что высказывает и Эберхард. А именно что вещи сами по себе суть источник материи чувственности. Под источником обычно понимается наиболее полное сосредоточение чего-то, что источник дает. Но Кант отвечает: они *дают* материю, но они *не суть материя* созерцаний. Эберхард исходит из того, что материя – это вещь сама по себе, которая как вещь сама по себе присутствует

к самим себе версии “противоречий”, формально эквивалентные парадоксу лжеца) и поэтому они являются не только неполными (то есть не все из их тавтологий представляют собой теоремы), но и логически непротиворечивыми тогда и только тогда, когда основание истины таких систем находится вне самой системы» (Ханна, 2017, 57).

в опыте, тогда как в действительности материя – лишь понятие содержания, но не само содержание (не содержание само по себе). С другой стороны, заметим снова, что чувственность нельзя назвать *единственно возможным* способом, посредством которого даются предметы (пусть для нас, людей, это и так). Методологическая роль вещи самой по себе заключается в том, что мы лишь допускаем возможность существования чего-то за пределами опыта. Мы несколько не выходим за рамки опыта, допуская такую возможность. Но наш опыт конституируется с помощью категорий рассудка. Чтобы созерцать текущий момент, мы должны *a priori* вписывать созерцаемую вещь в эмпирический ряд причинности, а значит, и во временной ряд между прошлым и будущим. Для этого мы неизбежно применяем причинность к тому, что не дано в опыте, поскольку, чтобы объяснить сам опыт, нужно обратиться к чему-то вне его. Но мы не имеем и не можем иметь никакого знания о том, существует ли какая-то причина (как содержание, аффицирующее чувственность) моих представлений. Мы можем лишь допустить это, при этом причинность мы применяем не к содержанию самому по себе, а к уже «оформленному содержанию», которое в данном случае исчерпывается проецированием чистой формы предметности (в функции причинности) на область, выходящую за пределы опыта, поскольку таково требование единства опыта.

Более того, вещь сама по себе уже есть некий (трансцендентальный) предмет (= X), а значит – представление. Значит, вещь сама по себе – это нечто опосредованное нашими когнитивными способностями: «...интенциональный или репрезентативный (representational) объект, который сохраняется как в ноуменальных, так и в феноменальных представлениях – трансцендентальный объект = X , – не есть независимый онтологический объект, но скорее лишь универсальная (generic) когнитивно-семантическая структура, *присущая (internal)* представлениям (representations) в процессе репрезентации (used to represent) объектов» (Hanna, 2001, 112). Категория причинности, таким образом, также применяется лишь к представлениям. И в этом смысле применение категории причины, для того чтобы объяснить, например, происхождение мира, вообще нельзя назвать нелегитимным в прямом смысле слова, скорее, оно есть побочный продукт мышления вообще, ведь метафизика – природная склонность человека. Такое применение не выходит за рамки опыта, поскольку опыт – это не просто созерцание, а созерцание, опосредованное мышлением. Конечно, подобный вывод подводит нас к вопросу об истинности и ложности тех или иных представлений, который мы, однако, не можем здесь рассматривать и

который требует отдельного исследования. В качестве вывода отметим следующее:

Вещи сами по себе не могут мыслиться существующими *в позитивном смысле*, как явления. Существуют только явления. Различие между вещами самими по себе и явлениями основывается на возможности нашего рассудка создавать как объективно-значимые, так и интеллектуальные понятия. Вещь сама по себе появляется, когда мы под влиянием природной склонности употребляем понятия трансцендентально, что, однако, не есть противоречие, поскольку проблематическое допущение существования вещей самих по себе логически непротиворечиво. На вопрос о том, как возможно аффицирование, также нельзя дать ответ *в позитивном смысле*. Мы можем проследить причинно-следственные связи в эмпирическом ряду явлений в соответствии с синтезами времени в опыте, но ответить на вопрос об исходном акте аффицирования мы не в силах – Кант не устает об этом говорить. Это невозможно, поскольку мы не можем выйти за пределы априорных форм чувственности. Аффицирование является неким первичным, трансцендентальным фактом, конституирующим наше познание.

Трансцендентальное употребление понятий, таким образом, конечно, не позволяет познавать «вещи» (вещи сами по себе), но позволяет их мыслить, поскольку в нас все же имеется способность (рассудок), не выводимая из чувственности, а значит, позволяющая выходить за пределы чувственности. И именно этим проблематизированием разум вообще задает поле для эмпирического применения рассудка, так что вещь сама по себе, помимо прочего, выступает сверхчувственным условием всякого чувственного опыта вообще.

Список литературы

- Кант, И. (2006а). Критика чистого разума (2-е изд.). В *Сочинения на немецком и русском языках* (Т. 2, ч. 1). Москва: Наука.
- Кант, И. (2006б). Критика чистого разума (1-е изд.). В *Сочинения на немецком и русском языках* (Т. 2, ч. 1). Москва: Наука.
- Кант, И. (1965). *Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться в качестве науки*. Москва: Мысль.
- Катречко, С. (2017). Специфика кантовского трансцендентализма и его концепт вещи-самой-по-себе. *Кантовский сборник*, 36(4), 68–87.
- Соболева, М. Е. (2017). Аналитическое кантоведение, трансцендентальный идеализм и вещь в себе. *Кантовский сборник*, 36(4), 88–99.

Ханна, Р. (2017). Кант, радикальный агностицизм и методологический элиминативизм относительно вещей в себе. *Кантовский сборник*, 36(4), 51–67. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-4-4>.

Хауэлл, Р. (2017). Аналитическая работа над Кантом – идеализм, вещи в себе и объект знания. *Кантовский сборник*, 36(4), 31–50. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-4-3>.

Allison, H. E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press.

Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Howell, R. (1992). *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*. Berlin: Springer Science + Business Media, B.V.

Информация об авторе: Рябоконт Виталий Васильевич, магистрант кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург, vitaliy.riabokon@urfu.ru.

Поступила в редакцию: 10 декабря 2022 г.

Получена после рецензирования: 26 марта 2023 г.

Получена после повторного рецензирования: 6 апреля 2023 г.

Принята к публикации: 6 апреля 2023 г.

Опубликована: 11 сентября 2023 г.

Ryabokon Vitaly Vasil'evich

Kant's Appearances, Things-in-themselves, and The Problem of Affection

Abstract: Analytic philosophy traditionally works with Kant's system through the empirical approach. In this way the main difficulty arises from the ambiguous status of things-in-themselves. The ambiguity of this concept has traditionally led to an interpretation of Kant's philosophy as a dualism (substance dualism or property dualism). Dualism implicitly carries a contradiction: causal (and any other) interaction between a thing-in-itself and an appearance is impossible but Kant, however, insists on it. In this paper I will show that the notion of dualism does not apply to Kant's philosophy, and I will propose a solution to the problem of affection by establishing an

ontological difference between a thing-in-itself and an appearance, where a thing-in-itself and an appearance are not two different kinds of entities; the difference between them is only in concepts. Then I will consider some basic interpretations of appearances and things-in-themselves in analytic philosophy to show that a purely empirical interpretation of Kant's doctrine proves to be untenable. Based on the results, the conclusion is also made about a thing-in-itself as a supersensible condition of appearances.

Keywords: thing-in-itself, appearance, phenomenon, noumenon, affection, space and time, pure concepts of understanding, object of knowledge, transcendental object, transcendental idealism.

Citation: Ryabokon, V. V. (2023). Kant's Appearances, Things-in-themselves, and The Problem of Affection. *Analytica*, 8, 2–21.

References

- Allison, H. E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hanna, R. (2017). Kant, radikal'nyi agnostitsizm i metodologicheskii eliminativizm otnositel'no veshchei v sebe [Kant, Radical Agnosticism, and Methodological Eliminativism about Things-in-Themselves]. *Kantovskii sbornik* [Kantian Papers], 36(4), 51–67. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-4-4>. (in Russian).
- Howell, R. (2017). Analiticheskaia rabota nad Kantom – idealizm, veshchi v sebe i ob"ekt znaniia [Analytic Work on Kant – Idealism, Things in Themselves, and the Object of Knowledge]. *Kantovskii sbornik* [Kantian Papers], 36(4), 31–50. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-4-3>. (in Russian).
- Howell, R. (1992). *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*. Berlin: Springer Science + Business Media, B.V.
- Kant, I. (2006a). Kritika chistogo razuma [The Critique of Pure Reason] (2nd ed.). In *Sochinenija na nemeckom i rusском jazykah* [Works. German-Russian Edition] (Vol. 2, part 1). Moscow: Nauka. (in Russian).
- Kant, I. (2006b). Kritika chistogo razuma [The Critique of Pure Reason] (1st ed.). In *Sochinenija na nemeckom i rusском jazykah* [Works. German-Russian Edition] (Vol. 2, part 2). Moscow: Nauka. (in Russian).

Kant, I. (1965). *Prolegomeny ko vsiakoi budushchei metafizike, mogushchei poiavit'sia v kachestve nauki* [Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science]. Moscow: Mysl. (in Russian).

Katrechko, S. (2017). Specificika kantovskogo transcendentalizma i koncept «veshh'- sama-po-sebe» [The Specificity of Kant's Transcendentalism and Its Concept of the Thing-It-Itself]. *Kantovskiy Sbornik* [Kantian Papers], 36(4) 68–87. (in Russian).

Soboleva, M. E. (2017). Analiticheskoe kantovedenie, transcendental'nyj idealizm i veshh' v sebe [Analytical Kant-studies, transcendental idealism and thing in itself]. *Kantovskiy Sbornik* [Kantian Papers], 36(4), 88–99. (in Russian).

Authors Information: Ryabokon Vitaly Vasil'evich, master's student, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Ekaterinburg, vitaliy.riabokon@urfu.ru.

Received: 10 December 2022

Revised: 26 March 2023

Revised: 6 April 2023

Accepted: 6 April 2023

Published: 11 September 2023