

<https://doi.org/10.53656/phil2026-01-02>

*History of Philosophy
История на философията*

НЕЩОТО САМО ПО СЕБЕ СИ

Тодор Полименов

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Abstract. A fundamental distinction in Kantian philosophy is that between “appearance” and the “thing-in-itself.” Kant builds both his epistemology and his influential critique of metaphysics on this distinction. What is even more, traces of this distinction can be found also in the framework through which Kant develops his practical philosophy. This paper argues that with his conception of the “thing-in-itself” Kant firmly stands within – and even reinforces some aspect of – a certain philosophical tradition; a tradition that most likely begins with Parmenides and is exemplarily continued by Plato. This tradition is characterized by its disregard for, first, the notion of (shared) lifeworld practice and, second, the natural intuitions that arise from it (the so-called “common sense”). Further evidence to support this stance could be found in the semantic turn in philosophical discourse initiated by Frege. The analysis of our linguistic relation to the world and the intentions that make it comprehensible reveals the untenability of Kant’s thesis that the genuine objects of our knowledge are “appearances,” while “things-in-themselves” remain fundamentally inaccessible to us.

Keywords: thing-in-itself; appearance; speaking of objects.

Verflucht voraus die hohe Meinung,
Womit der Geist sich selbst umfängt!
Verflucht das Blenden der Erscheinung,
Die sich an unsre Sinne drängt!

Goethe, Faust I, V. 1591 – 1594

300-годишнина от рождението на Кант е добър повод да си припомним Кантовите приноси към философията и духовния живот на човечеството. Малко са мислителите, оказали толкова голямо влияние върху разбирането за човека като Кант. Ето защо не е случайно, че на самата дата на рождения ден в целия свят, и особено в Германия, Кантовият юбилей се чества с множество речи, доклади и конференции. Аз бих искал да заема една малко по-необичайна

позиция, като добавя към този хор от възхвали и някои по-критични нотки. Предполагам, че самият Кант, който, както знаем, се е борил с догматизма във философията, би оценил положително един критичен поглед към своята философия.

Още в самото начало бих искал да спомена, че изхождам от убеждението, че никой – дори и Кант – не е безгрешен. Дори и най-дълбоките мислители, които сякаш си дават сметка за всичко, не са застраховани от изпадане в заблуждения. За това свидетелстват напр. разсъжденията на Аристотел за жените или тези на Тома от Аквино за вещите, както и разсъжденията на самия Кант за индианците и африканците. Тук могат да се добавят и други примери, като расизмът на Маркс (към африканците, китайците, славяните, особено поляците, и евреите) или убеждението на Хайдегер в превъзходството на немския дух над този на останалите съвременни народи. Моят доклад ще бъде следователно по-скоро критичен. Аз ще взема юбилея като повод за това да обърна внимание на един проблематичен симптом в развитието на философията, който, както ми се струва, се появява и в Кантовата теоретична философия и особено отчетливо – в неговата концепция за ‘нещото само по себе си’.

Нека го кажа още в самото начало: става дума за подценяване на практиката – на практиката както в по-тесния смисъл на конкретно практикуване на дейностите мислене и говорене, така и в по-широкия смисъл на изначална потопеност на човека в живота и свързаните с него практически задачи и въпроси. Мое убеждение е, че именно тази практика е източникът на човешкото мислене и човешката рационалност, и то опосредствани от езика и общността, в които практиката се осъществява и е успешна или неуспешна. Струва ми се, че в историята на философията може да се наблюдава нещо като високомерие или дори арогантност по отношение на човешката практика. Възможно обяснение за това е социалният факт, че приблизително допреди 200 години хората, които са можели да се занимават с философия, са били с малки изключения членове на привилегирани обществени слоеве, в които ‘практиката’ за физическо оцеляване не е играела особена роля. Ясно е, че подобни социални обстоятелства имат своя обяснителен потенциал, като сред тях следва да се търси със сигурност и обяснението защо между философите от историята де факто няма жени. Емпирично оборимо заблуждение от миналото е представата, че развитието на философията следва някаква чиста логика и се изразява (само) в последователност от аргументи (от въпроси, отговори, които повдигат нови въпроси, и т.н.). Не всички философи, разбира се, са negliжирали практиката. Примери за такива, които се ориентират по нея и се опитват по-скоро да я разберат, отколкото да я надскочат, са Аристотел и късният Витгенщайн. Кант заема междинно място. Признавайки това, в настоящия текст все пак бих искал да покажа, че в сърцевината на

теоретичната му философия – в онова, което го мотивира да я сравни с ‘коперникански обрат’, и преди всичко в лежащото в основата на собствения му обрат разграничение между ‘явление’ и ‘нещо само по себе си’ – се съдържа едно пренебрегване на практиката.

Преди да направя това, бих искал да приведа два кратки примера от зората на философията, които са белязани от въпросното пренебрежително отношение към практиката и към това, което можем да наречем заедно с Джордж Едуард Мур ‘common sense’ (понятието, разбира се, е доста по-старо). Първият пример е Парменид. Парменид изхожда от разграничението между същински биващо и привидно биващо. Ориентирайки се спрямо въпроса кои са отличителните черти, които следва да характеризират същински биващото, той съставя едно множество от признаци, които изпълняват тази роля, а именно: ‘невъзникнало’ и ‘незагиващо’, ‘неделимо’ и ‘хомогенно’, ‘непроменливо’ и ‘неподвижно’ т.н. Показателно тук е, че тези признаци не биха могли, без да се приемат известни ограничения, да бъдат екземплифицирани от нито един от предметите на нашия всекидневен опит, или с други думи, на нашата практика. И тъй като според Парменид истинско знание би могло да има само за същински биващото, то за ‘истина’ може да става въпрос само в случая на мисленето на отношението между същински биващото и множеството от неговите признаци, докато всичко друго и в частност – всичко, което си мислим, че знаем за реалния свят, където има време, изменение, действия и въздействия, причини и следствия, – бива разобличено като ‘мнение на смъртните’.

Тук бих искал да обърна внимание, че и при по-ранните натурфилософи, още напр. при Талес, се прави разграничение между онова, което природата е в същността си или в основата си – така да се каже ‘сама по себе си’ (напр. ‘вода’), – и това, като което тя ни се явява, а именно нейните прояви в останалите елементи и техните конфигурации в реалния свят. Въпреки че разграничават ‘същност’ и ‘явление’, ранните натурфилософи обаче не правят извода, че ние *не знаем* нищо за поведението на останалите елементи и състоящите се от тях предмети, имайки за тях единствено ‘мнения’ (в терминологията на Парменид). Крайната позиция на Парменид е трудно удържима. Тя противоречи до такава степен на всекидневната употреба на думи като ‘истина’, ‘знание’, ‘действителност’, ‘привидност’ и т.н. – а ние, както бих искал да подчертая, разбираме всички тези думи именно защото те играят определена роля във всекидневната практика на общуване, – че не е учудващо, че тя е била поддържана само от непосредствените ученици на Парменид.

Вторият пример. Той също е парадигмален и се оказва доста по-устойчив от разсъжденията на Парменид. Имам предвид Платоновата алегория за пещерата и излизането от нея като път към философско познание. Тъй като тя

е общоизвестна, ще се ограничи до няколко акцента. Най-вероятно пещерата е образ за емпиричния свят, а природата извън нея – образ за света на идеите. Самото излизане от пещерата се мисли очевидно като един вид ‘раждане’ (с всичките родилни мъки и стреса от раждането). След раждането светът в пещерата става чужд за родения. Отделните елементи са три в пещерата: 1. сенки на стената, 2. пренасяни изкуствени обекти и 3. огън; и три извън нея: 1. отражения във водата, 2. природни обекти и 3. слънце. Сенките в пещерата символизират вероятно достигащите до хората предразсъдъци относно естествените неща; носените изкуствени предмети – внушенията на поетите и софистите относно тях, а огънят в пещерата – физическото слънце. На свой ред, отраженията във водата символизират вероятно математическите предмети, естествените неща сами по себе си (дървета, звезди) – останалите идеи, а слънцето – идеята за доброто (срв. Basile, 2021, p. 76).

Онова, което ми се струва важно за настоящата тема, е подмянето на действителността. То се легитимира чрез внушението, че тук става въпрос за отиване към една по-дълбока или по-автентична действителност от тази, която съставлява света на нашата практика. Светът на всекидневното се схваща като сетивно възприемаема даденост, в която всичко се променя и няма нищо устойчиво – нещо като Хераклитова река, в която не може да се влезе два пъти. Отвъд този феноменален поток, отвъд безкрайното многообразие на редуващи се сетивни данни (явления), се открива обаче – с помощта на философска рефлексия – един идеален свят на същности и битийни структури, които според Платон имат темпорален, онтологичен и епистемичен приоритет пред света на явленията, а това означава в крайна сметка – пред света на всекидневната практика.

Ако скочим оттук директно при Кант, ще забележим, че за него отношението между явление и същност, поне на пръв поглед, се е обърнало диаметрално. Именно явленията се оказват според него същински биващото или поне същински познаваемото, а нещата зад тези явления, традиционните същности и природи на предметите – нещо, което следва да се изостави като плод на един наивен натурализъм. При по-внимателно вглеждане се вижда обаче, че въпросните явления не са обектите на всекидневния опит, които противопоставих преди малко на философските същности на Парменид и Платон, а вид представи в нашето съзнание. На фона на това уточнение все пак може да се констатира, че за разлика от Парменид и Платон Кант настоява, че най-малкото в областта на теоретичната философия – там, където става въпрос за *съществуване, познание и истина*, – трябва да се извърши преход от (изследване на) нещата сами по себе си към (изследване на) явленията. В практическата философия, където става въпрос за *свобода, отговорност, дълг* и под. теми, ситуацията, както се оказва впоследствие, е по-сложна.

Позицията на Кант е подготвена, разбира се, от т.нар. ‘обрат към субекта’ при Декарт. Самият Кант свързва същинската смяна на перспективата обаче със собствената си философия. От негова гледна точка Декарт не е достатъчно последователен. Въпреки методическото съмнение и центрирането на философията във формулата ‘аз мисля’, Декарт разделя действителността на две субстанции – мисловна и телесна, и по отношение на телесната подчертана форма на реализъм. Кант, обратно, е убеден, че е успял да покаже, че цялата действителност в пространството и времето заедно с властващата в нея каузалност представляват конструкция, чиито формални измерения се задават от способностите на човека да си представя и мисли нещо структурирано. Така единствената достъпна за познаващия субект действителност се оказва, както изглежда, областта на предструктурираните чрез формите на пространството и времето и категорията за каузалност явления.

Това е в известен смисъл позиция точно обратна на Платоновата. Ходът на разсъждението на Кант следва обаче, както ми се струва, същата мисловна фигура. Ние имаме най-напред едно наивно съзнание, което приема определени дадености неправомерно за първично съществуващи. При Платон това са сетивно възприемаемите предмети (проявления на скритите същности), при Кант това са нещата сами по себе си (реалиите в независимия от човека свят). И при двамата това са емпиричните ‘индивидуалности’ (индивиди, индивидуални свойства, събития): в единия случай – доколкото биват възприемани сетивно, във втория – доколкото биват разглеждани като независими. Онова, което е съществено обаче, е, че и в двата случая се приема, че нещо с този вид неща не е наред – най-малкото от философска гледна точка, и че затова те трябва да бъдат ‘надмогнати’: ние трябва да отидем ‘над’ или ‘зад’, или ‘под’, или ‘пред(и)’ тях, но не и да останем при тях. Философският призив изисква следователно да ги преодолеем или изоставим, като пренасочим мисловния си поглед към същински съществуващите неща. При Платон това са *идеите*, т.е. определени битийни структури зад явяващите се предмети (които стават достъпни чрез чисто мислене). При Кант, обратно, това са самите явления (като представи в едно съзнание); те, макар и предизвикани, както изглежда, от независими от човека ‘битийности’, са единствено достъпните обекти за нашето познание. Нещата сами по себе си (*die Dinge an sich!*), напротив, остават принципно непознаваеми. Позицията на Кант за първичната даденост на явленията е развита по-късно във феноменологията на Хусерл, където се издига именно призивът ‘назад към самите неща’ (*„zurück zu den Sachen selbst“*), като под самите неща, под първично съществуващото се имат предвид именно феномените на съзнанието.

Кант сравнява собствената си позиция с ‘Коперниканския обрат’, т.е. със замяната на геоцентричния с хелиоцентричния модел на света. Човек може да си представи, че тук става въпрос само за *смяна на перспективата*. Ние бихме

могли да ‘виждаме’ движението на слънцето по небето през деня и на звездите през нощта *като* въртене на слънцето и звездите около земята (така че тогава земята би заемала централната и неподвижна позиция в Космоса) или *като* въртене на самата земя около оста си по отношение на неподвижното слънце и звезди (и ако включим в картината не само обяснението за редуването на дните и нощите, но и това за последователността на сезоните, бихме могли да конструираме образа за въртенето на земята – и още няколко планети – около слънцето, намиращо се, на свой ред, в центъра на обхванатия от сферата на неподвижните звезди Космос). Коперниканският обрат не означава обаче просто „смяна на перспективата“. Новият модел има значително по-голям обяснителен потенциал от стария. Феномени (събития, факти), които са получавали по-рано сложни обяснения и са отвеждали до неразрешими проблеми, стават обясними в рамките на новия модел по прост и логичен начин. Двата модела имат следователно преди всичко различни *следствия*.

Именно тези следствия са най-важното за Кант. Те засягат неговата нова и оригинална трактовка на универсалните философски въпроси за света, душата и Бога и техния теоретико-познавателен статут. Тук не бих могъл да ги разглеждам в детайли. По отношение на Коперниканския обрат бих искал да подчертая обаче една особеност, на която обръща внимание Хайне в книгата си за *Историята на религията и философията в Германия*. Също и за Хайне образът на Коперниканския обрат не се изчерпва само с идеята за смяна на перспективата. Хайне не се спира обаче дотук. Той (Heine, 1834/1972, р. 198) тълкува символиката на образа. Слънцето и неговата светлина стоят в Кантовото позоваване на модела, както изглежда, за разума, а земята – за обектите на емпиричния свят. Според тази образност: докато нашият ум е обикалял преди обратата около предметите от външния свят и се е опитвал да ги освети, то след него става ясно, че умът е именно слънцето или светлината, около която кръжи цялата външна действителност. Така трансценденталният обрат на Кант присъжда на човека точно обратната позиция спрямо тази, която му е отредена от Коперниканския обрат. Ако Коперник отнема на човека централната позиция в Космоса, то Кант му я връща – най-малкото от теоретико-познавателна перспектива.

Интересно е, че в текстове, в които се аргументира срещу ‘здравия разум’ (common sense) на всекидневното мислене в полза на едно философско излизане от неговата ‘пещера’, като примери за заблуди на всекидневието се привеждат често (срв. Ferber 1994: гл. I, ч. 3) няколко характерни случая: (i) хората са си преставали, че Земята е плоска, докато тя всъщност е кръгла; (ii) хората са си преставали, че слънцето се движи по небето, докато всъщност Земята се върти около него (преходът тук би съответствал на Коперниковия ‘Коперникански обрат’); (iii) хората са си представяли (наивно), че ние познаваме света сам по себе си, докато всъщност нашето познание за него –

както показва философията на Новото време – е опосредствано от нашите познавателни способности, така че светът ни е даден винаги в рамките и според мярката на техния хоризонт (последователният преход би съответствал тук именно на Кантовия ‘Коперникански обрат’ и на пренасочването на перспективата – по отношение на обекта на познанието – от нещата сами по себе си към явленията). (iii) е темата на настоящия текст. Що се отнася до (i) и (ii), бих отбелязал следното. В нашата всекидневна практика още е естествено да изхождаме от представата, че земята, по която стъпваме, по която ходим, седим или лежим, върху която строим къщи, пътища и т.н., е повече или по-малко равна (‘плоска’). Представата за тази ‘равнинност’ е напълно смислена във всекидневни контексти. Проблемът се появява не когато се ориентираме по нея в конкретни ограничени ситуации, а когато я *генерализираме* и я превърнем във философска теория за земята като цяло. Подобна е ситуацията с (ii). Във всекидневието е напълно естествено и саморазбиращо се да се казват неща като напр. (a) „Слънцето се движи по небето от изток на запад“, (b) „Когато достигне средата на небето, Слънцето грее най-силно“ или (c) „Слънцето се скри зад облак“. Проблемът не е в тези твърдения като част от нашата практика (защото с тяхна помощ ние се разбираме безпроблемно помежду си), а във философското им откъсване (‘абстрахиране’) от нея и трансформирането им в ‘обща теория’ за движението на Слънцето. Преходите, за които става дума в (i) и (ii), не са толкова преходи от една (неуспешна) практика към една (успешна) теория, а по-скоро в заместването на една фалшифицирана теория (за формата на земята изобщо в (i) и за базисното отношение между земята и слънцето в (ii)) с една нова теория, която почива на значително повече данни от старата и в частност на такива, които, потвърждавайки я, същевременно опровергават старата. От друга страна, би било по-скоро безсмислено, ако някой философ реши да ни коригира, когато ни чуе да говорим с изречения като (a), (b) и (c), и възрази: „Не, не, Слънцето не се движи по небето. Това е илюзия. Земята са върти около него“. Не искам да отричам нуждата от подобни уточнения. В определени ситуации те са полезни (напр. за едно дете, което тепърва учи за системата на планетите). В обичайната практика обаче те са излишни. Още Аристотел е забелязал, че по практическите въпроси – както и по тези на етиката, на теорията на действието и под., не е нужно, а и е невъзможно, да се следва идеалът на математическата точност (срв.: „на образования е присъщо да търси само толкова точност във всеки от различните видове предмети, колкото природата на съответния предмет позволява“, EN I 1, 1094^b, pp. 23 – 25). За разбирателството между хората е достатъчно да се каже напр. „Обедното слънце грее най-силно“ – макар че звездата, която наричаме „слънце“, сама по себе си не е нито ‘сутрешна’, нито ‘обедна’, нито ‘вечерна’. Критерият за точност на говоренето трябва да бъде разбирането. Едва когато

забележим, че не се разбираме, е нужно предприемане на езикови уточнения. Тук е симптоматично, че ние преставаме да се разбираме обикновено именно когато започнем да говорим на езика на философията (метафизиката). Докато във всекидневната практика се стига лесно до консенсус, то това се оказва доста трудно по философски въпроси.

Кантовият ‘Коперникански обрат’ се състои във възгледа, че условията за възможността на опита съвпадат с условията за възможността на предметите на опита.² Новото в тази позиция е преди всичко причисляването на представите за пространство и време към предпочитните познавателни форми, в които познаващият субект възприема предметите на опита, а понятието за причинност (като ‘категория на разсъдъка’) – към предпочитните познавателни структури, в които той мисли възприетите предмети. Тези предпочитни форми и структури, които предопределят начина, по който познаваме действителността, образуват условията за възможността на опита. Кантовата теза за съвпадението на условията за възможността на опита и тези за възможността на предметите на опита изглежда доста силна, ако си представим отношението между опита и неговите предмети като отношение между една цялост и нейните части. Докато целостта не може да съществува без своите части (това е един от принципите на мереологията), то частите спокойно биха могли да съществуват и сами по себе си, поотделно, без да образуват целостта. Ако частите на една стена са тухли, то стената няма да съществува, ако тези тухли не съществуват. Ако частите на една тухла са определени атоми, то тази тухла няма да съществува, ако въпросните атоми не съществуват (а „частта на частта е част на цялото“ – това е друг принцип на мереологията). Нищо не пречи обаче тухлите да съществуват, а стената – не. Това действително е бил случаят преди изграждането на стената (както и най-вероятно ще бъде, ако тя бъде ‘разградена’). И все пак: когато се включват в нейния състав, частите на една цялост трябва да удовлетворяват очевидно и условията за нейното образуване. Така, за да станат познаваеми, за да станат предмети на опита, нещата сами по себе си трябва да бъдат ‘превърнати’ в явления съобразно формите на пространството и времето, категорията за каузалност и останалите мисловни категории. Като части на опита, като нещо познаваемо, предметите са според тази позиция следователно явления, а онова, чието явяване показват явленията, е нещо отвъд опита, нещо, което остава недостъпно в рамките на опитното познание – нещо, което остава скрито за нас. И тъкмо това нещо Кант нарича „нещо само по себе си“.

Според Хайне (пак там) разграничението между явления и неща сами по себе си е сърцевината на Кантовата философия. Явленията са единственото познаваемо, а нещата сами по себе си гарантират, че това познаваемо има произхода си в реалността. Така с концепцията за нещата сами по себе си Кант се опитва да запази известна форма на – макар и ограничен – реализъм.

Съществуването на нещата сами по себе си е гарант за реалността на външния свят. Ние знаем, че те са (съществуват), макар и да не знаем *какво* са (не познаваме тяхната същност). Същевременно с теорията за априорните структури Кант показва как, от една страна, са възможни науки за априорното като математиката и логика (те са ‘формални’ или ‘структурни’ науки и се отнасят само до възможни, но не и до актуални предмети на опита) и как, от друга страна, традиционната метафизика не е възможна като наука, защото тя остава без предметна област (всички познаваеми предмети са явления, така че на въпроси като тези за пространствено-времевите граници на света, за безсмъртието на душата или за съществуването на Бога не може да се даде отговор с ранга на познание).

Още някои от съвременниците на Кант забелязват, че понятието за нещо само по себе си – така както Кант го употребява – е противоречиво. Вероятно пръв забелязва това Якоби през 1787 г. (срв. Якоби, 1787/2019, р. 108 сл.). Причината, поради която Кант смята, че макар и да не знаем какво е нещото само по себе си, все пак следва да изходим от представата, че то съществува, е, че нещата сами по себе си – както той се изразява – ‘афицират’ нашата сетивност и в нея, като техни представители, възникват явленията. Това допускане, както изглежда, следва да се приеме като обяснение за безспорната пасивност (или рецептивност) на възприемащия човек по отношение на онова, което възприема (за разлика напр. от активността, която е характерна за актовете на мисленето). Какво обаче е отношението на афициране? То е една релация на каузалност. В „ X афицира Y “ X се намира в определено каузално отношение към Y . Според теорията на Кант категорията за каузалност има приложение обаче само в областта на явленията. Това означава, че кажем ли, че нещата сами по себе си афицират нашата сетивност, ние туктаки ги превръщаме в явления. И точно в този момент те престават да бъдат неща сами по себе си.

Проблемите около тезата на Кант за принципната непознаваемост на нещата сами по себе си довежда в по-новите интерпретации до опити да се покаже, че разграничението между явления и неща сами по себе си не е абсолютно и че тук не става въпрос за разлика между два типа битийности (предмети), а за два различни аспекта на едно и също нещо. Същият предмет, който независимо от нашето познание е нещо само по себе си, става явление, когато влезе в обсега на познанието. Тази интерпретация е несъвместима, разбира се, с тезата на Кант за непознаваемостта на нещата сами по себе си. Още по-голям проблем за неговата теория на познанието е обаче резултатът, че тогава познанието няма да бъде ограничено до кръга на явленията (освен ако разграничението между неща сами по себе си и явления не е просто *façon de parler* и не се състои в тривиалната констатация, че предметите, за които знаем нещо, са винаги явления, т.е. ‘предмети, за които знаем нещо’ – за

разлика от предметите, които (още) не сме познали и в *този* смисъл са ‘неща сами по себе си’). Всичко това би поставило под въпрос основополагащи идеи във философията на Кант като тази, че времето и пространството са априорни форми на сетивността, а така – и Кантовата теория за синтетичното априори (която, на свой ред, е ключова за неговата критика към традиционната метафизика и за водещия за неговата теоретична философия въпрос доколко метафизиката е изобщо наука).

Нека сега се върна към собствената си теза за подценяването на практиката. Ако Кант не беше готов да пренебрегне *практиката* на мислене и говорене в името на една *теория* и беше останал в анализа си по-близо до наблюдението на начина, по който де факто мислим и говорим за конкретни предмети, едва ли щеше да стигне до тезата, че познавайки действителността, ние познаваме единствено явления, нито да смята за плод на едно наивно и некритично мислене разбирането, че нещата сами по-себе си са реалният обект на познание.

За да илюстрирам това, бих искал да приведа един аргумент на Фреге от неговата статия „Върху смисъла и значението“. Фреге развива аргумента в рамките на своята критика към психологизма. Той привежда като пример твърдението

(л) Луната е по-малка от Земята

и задава въпроса към какво се отнасяме с думата „Луната“ в него (срв Frege 1892, р. 31 сл.). Отговорът изглежда ясен. Към едно небесно тяло. Това небесно тяло е нещото, *за което* твърдим с (л), че то се намира в определено отношение към Земята. Фреге подчертава: с (л) не говорим за нашата представа за Луната – с (л) не казваме за една от нашите представи, че има свойството *да бъде по-малка от Земята*. (Понятието за представа (нем. Vorstellung), както знаем, е според Кант родово по отношение на понятията ‘наглед’ (Anschauung) и ‘понятие’ (Begriff); срв. Kant, 1781/1787, A320/B376 сл.) И тук идва аргументът на Фреге: ако искахме да припишем някакво свойство не на Луната, а на представата ни за нея, то ние щяхме да употребим просто думите „нашата представа за Луната“ (като логически субект в съответното изказване). Именно тогава бихме се отнесли в говоренето си към една наша представа. Тези думи са езиковият израз, чийто референт е представата ни за Луната. За разлика от тях самата дума „Луната“, когато се появява в изречения, обозначава определено небесно тяло. Ето защо допускането, че с (л) изказваме нещо за *нашата представа* за Луната, е чисто и просто подмяна на смисъла на (л).

Нещо повече, настояването, че референцията на думата „Луната“ е една представа, е по същество безсмислено. Дали с (л) се казва, че една *представа* е по-малка от Земята? Но как можем да сравним една представа, нещо ментално, т.е. нещо от вътрешния психичен свят на човека, със Земята, с

нещо екстраментално, т.е. с нещо от външния физичен свят? Или с (л) се казва всъщност, че нашата представа за Луната е по-малка от една друга наша представа, а именно от тази за Земята? По-малка ли е представата за Луната от представата за Земята? И как прилагаме двуместния предикат „по-малка от“ върху представи? Какви са критериите? Освен това – ако всичко е представа, не е ли отношението ‘по-малко от’ също една представа? Тогава (л) ще изразява мисълта, че представата за Луната и представата за Земята се намират в едно специално отношение между представи, което бива изобразявано от една трета представа, която, на свой ред, трябва да кореспондира по някакъв начин с една четвърта представа, а именно с представата за това, че нещо е по-малко от нещо друго? Обаче и при допускането, че съдържанието на (л) се състои само от представи, остава съмнително дали съдържанието на представата за изказаното отношение (за ‘по-малко от’) се състои в това, че една представа е по-малка от друга представа, или по-скоро именно в това, че нещо, което изобщо не е представа, е по-малко от друго нещо, което също не е представа.

Фреге решава тези въпроси, като се позовава на нашето *намерение* (Absicht) при употребата на думата „Луната“ в (л). Нашето намерение или нашата интенция е да говорим за небесното тяло. И това е независимо от обстоятелството, че е възможно да се заблудим в определени случаи и намерението да се окаже неизпълнено. Дагфин Фьолесдал (Føllesdal, 1978/1982, р. 32) и Майкъл Дамет (Dummett, 1988, р. 40) с основание отбелязват, че тук идеята е същата като тази при Brentano, който се съмнява в допускането, че обектите на интенционалните актове са ментални единици (представи). В едно писмо до Оскар Краус от 17.09.1909 Brentano пише, че е „крайно парадоксално“ да се приеме, че някой, който обещае да се ожени за една жена (и тази жена се явява следователно обект на неговия интенционален акт на обещание и с това, както изглежда, нещо ментално), ще спази думата си, като се ожени за едно реално същество (Brentano, 1909, р. XLIX). Неговото *намерение* е било още от самото начало да се ожени за едно реално същество, и се е отнасяло следователно към нещо, което не е представа (а и обещаващият едва ли би могъл да се ожени за една представа, защото бракосъчетанието е събитие, което се разиграва във външната действителност, докато представите са части от психичните му преживявания).³

С (л) ние говорим за едно ‘нещо самò по себе си’, а именно за едно напълно независимо от нас небесно тяло. Но не само това. Ако (л) е *истинно*, то ние ще научаваме нещо относно това нещо самò по себе си. Ние ще познаваме едно от неговите свойства, а именно това *да бъде по-малко от Земята*, или ако предпочитаме – ще познаваме едно отношение, в което то се намира спрямо друго нещо самò по себе си, а именно спрямо Земята. Твърдението, че Луната и Земята са наши представи или явления в нашето съзнание, е теория. Твърдението, че познаваме само явления, но не и неща сами по себе

си – също. Практиката показва друго: ние говорим за неща, които можем да наречем спокойно „неща сами по себе си“, и ги *познаваме*, когато нашето говорене за тях е истинно. Ние знаем много неща напр. за Луната. Някои от тях са съществени за нея, да кажем, че тя е естествен спътник на Земята; други – несъществени, да кажем, че на нея са стъпвали хора. Има, разбира се, и много неща, които не знаем за Луната, напр. дали на нея има злато или дали тя е била посещавана от други разумни същества освен от хора. Но нито при това, което знаем, става дума просто за ‘явления в нашето съзнание’, нито при онова, което не знаем, става дума за скрити, недостъпни и непознаваеми ‘същности’.

БЕЛЕЖКИ

1. Аз смятам, че наложеният от Цеко Торбов български превод на немското „an sich“ (в „Ding an sich“) като „самò по себе си“ (в „нещо самò по себе си“) е добър и достатъчно точен, за да предаде по естествен начин не само техническото значение на термина, но и нюансите на всекидневната словоупотреба. Изразът „an sich“ е превод на лат. „per se“, което, на свой ред, превежда гр. „καθ' αὐτό“, идващо, от една страна, от Аристотеловото разграничение между субстанциални („καθ' αὐτό“) и акцидентални („κατὰ συμβεβηκός“, „per accidens“) свойства, а от друга – от Платоновото говорене за „самото *F*“ („идеята за *F*“ или „*F* самò по себе си“, „αὐτὸ καθ' αὐτό“), където „*F*“ е един генерален термин, в противоположност на „многоото *F*“, т.е. на многото конкретни *F*, които се намират в отношение на „причастност“ към самото *F*.
2. Кант прави сравнението с Коперник в „Предговора към второто издание“ на *Критика на чистия разум* с думите: „Досега се приемаше, че цялото ни познание трябва да се съобразява с предметите [alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten]; [...] Нека проверим обаче дали няма да успеем в проблемите на метафизиката по-добре, ако приемем, че предметите трябва да се съобразяват с познанието ни [die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten]“ (Kant 1781/1787: В XVI).
3. Любопитно е, че Хайне, когато описва сатиричната критика към теорията на Фихте за ‘аза’, създаващ обектите на достъпната му действителност, привежда накрая един подобен пример за съпруга (в случая тази на Фихте): „Своеобразно е обстоятелство, че философията на Фихте е трябвало да понася винаги множество от сатирични нападки. [...] Голямото мнозинство си мислеше, че Фихтеовото ‘аз’ е ‘азът’ на Йохан Готлиб Фихте и че това индивидуално ‘аз’ отрича всички други съществувания. ‘Що за безсрамие! – се възмущаваха добрите хора, – този човек не вярва, че ние съществуваме: ние, които сме толкова по-едри от него и като кметове и служебни лица сме дори негови началници!’. Дамите питаха: ‘Не вярва ли поне в съществуването на собствената си жена? Не? И мадам Фихте търпи това?’“ (Heine 1834/1972: 205 сл.)

REFERENCES

- Basile, P. (2021). *Antike philosophie*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Brentano, F. (1909/1924). Brief an Oskar Kraus vom 17.09.1909. In: O. Kraus (Ed.), *Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1*, pp. XLIV – LIV. Hamburg: Meiner. (Reprint 1973).
- Dummett, M. (1988). *Ursprünge der analytischen philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ferber, R. (1994). *Philosophische grundbegriffe 1: Philosophie, sprache, erkenntnis, wahrheit, sein, gut. Eine einföhrung* (8th ed., 2008). München: C. H. Beck.
- Føllesdal, D. (1978/1982). Brentano and Husserl on intentional objects and perception. In: H. L. Dreyfus (Ed.), *Husserl, intentionality, and cognitive science* (pp. 31 – 41). Cambridge, MA: MIT Press.
- Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (Neue Folge), 100, 25 – 50.
- Heine, H. (1834/1972). Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: *Säkularausgabe: Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse, 8*, pp. 125 – 230). Berlin: Akademie-Verlag.
- Jacobi, F. H. (1787/2019). Über den transzendentalen Idealismus. In *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (pp. 103 – 112). Hamburg: Meiner.
- Kant, I. (1781/1787/1993). *Kritik der reinen Vernunft* (R. Schmidt, Ed.; 3rd ed.). Hamburg: Meiner.

THE THING-IN-ITSELF

✉ **Prof. Todor Polimenov**
Sofia University “St. Kliment Ohridski”
Faculty of Philosophy
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504 Sofia – Bulgaria
E-mail: tpolimenov@phls.uni-sofia.bg