

науч. тр./Калинингр. ун-т. Калининград, 1980. Вып. 5. С. 5; Он же. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высшая школа, 1981. С. 13. К. Н. Любутин указывает, что первый, кто в нашей литературе обратил внимание на то, что смысл терминов «объект» и «субъект» в философии древней и средневековой был противоположен современному, был академик А. М. Деборин, отсылая к его статье «Проблема познания в историко-материалистическом освещении». (Под знаменем марксизма. 1934. № 4. С. 121).

⁵ Попытка объяснить происхождение оппозиции категорий «объект» и «субъект» непосредственно из логики, отождествляя понятия «объект» и «предикат», нам не кажется убедительной. Такую попытку предпринял М. В. Желнов в вышеупомянутой книге (см.: Предмет философии.. С. 478). Кстати, ссылка его на комментарий В. В. Соколова к «Основам философии Декарта» Б. Спинозы неправомерна (см.: Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1967. Т. 1. С. 623—624), как, собственно, и само замечание В. В. Соколова: «объективное» означает для Спинозы здесь как представленное или данное субстанцией. Чем ближе к субстанции, тем объективнее и содержание понятий, тем оно отчетливее.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1.

⁷ Здесь, по-моему, удачнее использовать именно слово «субстанция» (см. 3, 370). Оно, как известно, представляет собой одну из категорий рассудка, относящихся к группе категорий «отношения». Эта категория означает самостоятельное существование, то, что для своего существования более ни в чем не нуждается, существуя само по себе. Такова именно вещь в себе, таков тот материал, который он нам поставляет. Слово «материя» здесь было бы менее удачно, так как Кант под материей понимает субстанцию, данную в пространстве, т. е. уже организованную, пусть минимально, нами субстанцию, субстанцию, на которую мы уже успели наложить свою печать. Понятие «материя» — это для Канта не категория, а предикабилия, производное от категории «субстанция» понятие.

⁸ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 124.

⁹ Там же. С. 164.

¹⁰ Там же. С. 92.

АПОЛОГИЯ АГНОСТИЦИЗМА

С. А. Чернов

(Ленинградский электротехнический институт связи)

Задавая вопрос о месте Канта в истории *диалектики*, не так-то просто найти ответ, удовлетворяющий декартовскому критерию ясности и отчетливости, несмотря на то, что именно этому вопросу всегда уделялось первостепенное внимание в марксистских исследованиях по истории немецкой классической философии. Ведь ее историческое значение принято связывать с разработкой идеалистической диалектики, кульминирующей и находящей свой исчерпывающий «компендий» в работах Гегеля. Поскольку же материалистическая диалектика Маркса рассматривается как законная наследница всего движения от Канта к Гегелю, постольку ясно, что истолкование этого движения напрямую соотносится с пониманием общего смысла, «ядра» философии марксизма. Представление о сущности кантовской философии, взятой в ее отношении к гегелевской диалектике, задает соответствующее толкование диалектического

материализма, как и последнее, в свою очередь, предопределяет первое.

Каноническая трактовка, исходящая из того, что «подлинная диалектика может быть только там, где есть подлинное противоречие»¹, вынуждена признать, что не только в периферийных деталях, но и в «основе всей системы», «в самых основах своей логики» Кант «был крайне антидиалектичным»², что у него «нет вовсе никакого диалектического единства и никакой реальной диалектики»³. Данная Гегелем критика «негативной» и «рассудочной» диалектики Канта, равным образом и гегелевское изображение немецкой классики как неуклонного и неизбежного движения к гегелевской же системе как своей «высшей» форме, признаются полностью справедливыми. Заслуга «родоначальника» усматривается исключительно в том «толчке», который этот «метафизик» с его «ничтожным» (Гегель) воззрением о непознаваемости «вещей в себе» сообщил собственно диалектическому мышлению Фихте, Шеллинга и Гегеля. С этой интерпретацией философии Канта связано в общепhilosophическом плане отношение к диалектике субъекта и объекта как частному случаю диалектики «вообще», причем понятие субъективного ограничивается значением *рода бытия*, противоположного бытию подлинному, первичному, объективному, материальному. Субъективное трактуется как *только* отражение, воспроизведение того, что есть и без субъекта, а активность последнего лишь способствует адекватности репродукции внечеловеческой реальности. Подобная позиция также с необходимостью, независимо от намерений отдельных авторов, коррелирует, с построением философии марксизма в духе «диамата», подставляющего в гегелевскую схему «балета категорий» «материю» вместо «понятия», бесконечно-разомкнутое движение в пространстве и времени вместо телеологически-замкнутого логического развития «идеи» вне пространства и времени. Научная философия определяется соответственно как «всеобщая теория материи» и ее атрибутов. В этой системе представлений *диалектическая онтология* как учение о «бытии самом по себе», о «сущности последней инстанции» и «материальном абсолюте» не только возможна, но и составляет «ядро» и «одно из великих достижений» марксистско-ленинской философии»⁴. Исторический материализм занимает место в хвосте системы, исследуя частный случай развития и противоречий в одной из форм движения материи в одном из уголков бесконечной Вселенной.

Что это? Современная, научная форма той диалектики, «толчок» которой дал когда-то Кант, или, напротив, полное отрицание того нового, главного, что внес создатель *критической философии* в развитие мировой философской мысли и возвращение к тому *метафизическому* догматизму, против которого Кант прежде всего и боролся, создавая новую трансцендентальную логику? Одно из двух: либо «суть и ядро» диалектики со-

ставляет «раздвоение единого и познание противоречивых частей его», *независимо* от того, о каком едином идет речь, о человеке или булыжнике,— и тогда Кант не был и не мог быть родоначальником *такой* диалектики; либо Кант действительно был зачинателем принципиально нового этапа в развитии диалектики, нашедшего свое продолжение и в марксизме,— и в этом случае всякая онтология как учение о самодвижении материи, даже если она насквозь противоречива и трижды материалистична, есть самая подлинная спекулятивная метафизика, а место Канта в истории диалектики определяется не его космогонической теорией и не антиномиями чистого, практического и рефлектирующего разума.

Благодаря чему материализм стал диалектическим? Потому ли, что признал и познал всеобщность противоречия и развитие материи, *объективной* реальности, *независимой* от человека, или же потому, что в отличие от всего предшествующего материализма взял «предмет», «действительность» и материю *не только* «в форме объекта», но и «субъективно», как человеческую чувственную деятельность, т. е. потому, что материализм стал *историческим*, положив основой основ представления о мире *практику*, в которой объект *зависит* от человека? Существует ли объективная диалектика *вещей самих по себе*, так что субъективная диалектика — это только повторение той же самой «диалектики вещей», но «в другой форме», или же самая суть диалектики и состоит в признании того, что невозможна никакая *философская* наука об объектах, отвлекающаяся от человека как субъекта и от его истории, так что предметом философии являются исключительно те противоречия и то «самодвижение», которые существуют только благодаря субъекту? «Субъективное» — это слабый, искаженный, несовершенный отблеск объекта, призрак вещи, или же это проявление и обнаружение силы субъекта, более совершенного, чем любой противостоящий ему объект?

Подавляющее большинство печатных оценок кантовской, да и всей немецкой диалектики в нашей литературе выдержано в «каноническом» духе. Поэтому даже в проблемных, «сквозных» исследованиях не удастся удовлетворительно связать идею активности субъекта — «суть» и «ядро» философии Канта — и его роль в развитии диалектики. Несколько иная точка зрения была развита К. С. Бакрадзе. Он полагал, что принцип *активности субъекта* (а не развития, не противоречия, не историзма и т. п.) «определяет все своеобразие немецкого идеализма, его мировоззрение и идеалистический диалектический метод»⁵. Сердцевина кантовского трансцендентализма (а не второстепенные элементы его системы), а именно концепция априорного синтеза, содержит в себе не только основную тенденцию, программу всей идеалистической диалектики, ее верховный принцип тождества субъекта и объекта, но и *implicite* диалектический метод

Гегеля⁶. Вместе с тем К. С. Бакрадзе высказывает традиционную (гегелевскую) мысль о том, что дуализм и агностицизм *не позволили* Канту довести до «конца» *начатое* им дело, продолженное и завершенное Фихте, Шеллингом и Гегелем, ибо «основная тенденция кантовской системы в целом — это упразднение «вещи в себе»⁷.

Поддерживая исходный тезис грузинского философа, я хотел бы привести в этой статье некоторые доводы в его пользу и одновременно усомниться в выводах, которые кажутся очевидными. Почему масштабом и мерилom для оценки *диалектики* Канта служит враждебная ей спекулятивная диалектика Гегеля? Ведь создатель системы абсолютного идеализма — противник Канта в том, что касается самых основ философии, ибо он с фанатической страстью *восстановил* ту самую догматическую спекуляцию, мистификацию мышления, которую *разрушила* критическая диалектика, «агностицизм» Канта. Поэтому критика Марксом гегелевской спекуляции не могла не быть в какой-то мере возвращением «назад к Канту». И действительно, называя попытки Фихте диалектически «дедуцировать» категории и тем самым освободить «кантовский дух» от «кантовской буквы» *бесплодными ухищрениями*, Кант пишет: «Я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение Фихте* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, благодаря своим принципам не восходящую к материалу познания и абстрагирующуюся в качестве чистой *логики* от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд»⁸. В «Критике чистого разума» также читаем: «Так как в одном только понятии о вещи отвлекаются от многих необходимых условий ее созерцания, то отсюда со странной торопливостью делают вывод, будто то, от чего отвлекаются, вовсе не существует, а вещи приписывают лишь то, что содержится в ее понятии» (3, 328). Точная характеристика гегелевского метода, который в авторском изложении звучит так: «Было бы превратно принимать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений и что уж затем привходит наша субъективная деятельность, которая посредством... операции абстрагирования... образует их понятия. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия»⁹. Маркс снова повторяет мысль Канта против Гегеля: «Когда я из действительных яблок, груш, земляники, миндаля образую общее представление «*плод*»; когда я... *воображаю*, что мое ...абстрактное представление «*плод*»... есть вне меня существующая сущность, мало того — *истинная* сущность груши, яблока и т. д., то этим я, выражаясь *спекулятивным языком*, объявляю «*плод*» «*субстанцией*»... Я говорю, следовательно, что для груши несущественно то, что она — груша, для

яблока несущественно то, что оно — яблоко... Правда, мой конечный рассудок, находящий себе поддержку в чувствах, *отличает* яблоко от груши..., но мой спекулятивный разум объявляет это чувственное различие несущественным и безразличным. Спекулятивный разум видит в яблоке *то же*, что в груше..., а именно — «плод»¹⁰, т. е. «лишь то, что содержится в ее понятии». Извлечь из абстракции то, «что является *«прямой противоположностью абстракции, просто невозможно»*, поэтому спекулятивный философ в своих диалектических конструкциях «лишь по видимости выходит за пределы абстракции»¹¹, создавая лишь «иллюзию» объективного мира, постигаемого «чистым разумом».

Робкие попытки увидеть в движении от Канта к Гегелю *не только* прогресс (или даже вовсе не «прогресс») и дать философии Канта *самостоятельное* значение вне всякого отношения к Гегелю остаются отдельными фразами. Привычка видеть диалектику Канта сквозь спекулятивные очки настолько «задушила» в гегелевских объятиях «вещь в себе», что даже Ленин не видел в ней ничего, кроме «пустой абстракции», и явно отдавал предпочтение гегелевскому «объективизму» против кантовского «субъективизма». И тем не менее дуализм и агностицизм Канта *и есть* принципиально новая диалектическая логика, построенная на *материалистической* основе и тем самым *альтернативная* последовательно идеалистической диалектике Фихте и Гегеля. Диалектико-материалистическая онтология действительно «ближе» к Гегелю, наследует его триадическому панлогизму и спекулятивному догматизму, зато диалектико-исторический материализм, основу которого составляет введение *практики* в теорию познания, «ближе» кантовскому критицизму и агностицизму. Аргументы в пользу столь экстравагантного на первый взгляд тезиса можно найти в анализе кантовской концепции связи мышления и предмета, где и надо искать исток и сущность диалектики, если отношение мышления и бытия составляет *основной* вопрос философии.

Трансцендентальная логика Канта представляет собой именно *диалектическую логику*, поскольку в ней благодаря универсальному «опредмечиванию» мышления и «распредмечиванию» гипостазированных абстракций предшествующей метафизики и науки сливаются в одно нераздельное целое логика, онтология и гносеология. Логика Фихте и Гегеля определяется как *диалектическая* потому, что по-новому рассматривает отношение *понятий* (категорий) *друг к другу*, оставаясь внутри сферы мышления, в «царстве чистой мысли» (Гегель), как бы ни тщилась она «выковырять» из него объект. Трансцендентальная логика Канта, напротив, должна называться диалектической за то, что дает качественно новую трактовку отношения *понятий, категорий мышления к предмету*, существование которого от мышления не зависит и никакой спекуляцией дедуцировано быть не может. Идеалистическая диалектика *начинается* с унич-

тожения вещей, существующих *независимо* от мышления; кантовская диалектика, напротив, начинается с того, что *спонтанности* субъекта противопоставляются вещи сами по себе, вечно «выдвинутые» в немыслимое Ничто. Гегелевский «дух» диалектичен потому, что *бесконечен*, всегда находится «у себя» в *своем* «ином», поэтому он и начинает кувыркатся, играть сам с собою в прятки и переодевания, наряжаясь «природой», чтобы полюбоваться самим собой. Кантовская диалектика мышления и бытия возникает *только* потому, что дух *конечен*, ограничен вещами самими по себе; и насколько нельзя вывести одно из другого, настолько же нельзя отделить одно от другого.

Всякая метафизика (философия), согласно Канту, черпается «из самого существа мыслительной способности», поэтому кантовская идея метафизики как «науки о разуме» — это, конечно, идея философии как *логики*, но такой логики, которая главные логические формы видит в *категориях*. Новизна кантовской логики не в том только, что она превращает прежнюю метафизику в логику, и не в том, что она вводит в логику понятие субъекта. Категории исследуются в ней как формы эмпирического синтеза, т. е. *формы познания* чувственно данных предметов и *только* их, в том, стало быть, что новая (диалектическая) логика является одновременно *теорией познания* — не Бога, а предметов, данных в *опыте*. Диалектическая логика Канта и его теория познания, в том числе естественнонаучного, — одно и то же. Вместе с тем, как известно, в трансцендентальной логике изложена «критическая» (диалектическая) философия *природы* (которую Кант иногда называет онтологией). Поэтому единство, совпадение, тождество логики, онтологии и теории познания составляет «суть» и «ядро» кантовской философии, которая в отличие от фихтевско-гегелевской является *материалистической*.

Диалектика Канта возникает как осмысление неснимаемого напряжения, *неразрешимого* противоречия между самодеятельностью субъекта и недостижимостью вещи «самой по себе». Мысль о том, что для получения «подлинной» диалектики из кантовского «полуфабриката» надо устранить «пустую абстракцию» вещи в себе, надо признать мифом или, по крайней мере, одной из возможных интерпретаций диалектики. Странно, что ее защищают практически все *материалисты*, признающие (в другом месте), что Гегель критикует Канта с позиций более последовательного идеализма. Разве более последовательный идеализм и более последовательная диалектика — одно и то же? Ведь Фихте и Гегель добиваются большей «последовательности» в проведении *своей* диалектики именно и только за счет более последовательного идеализма, что особенно хорошо видно в текстах Фихте — не «крестного» даже, а родного отца гегелевской диалектики. Вот лишь некоторые красноречивые

пассажи из ее истока: «Вещь в себе — чистый вымысел и не обладает никакой реальностью»¹²; ноумен — «это нечто такое, что... возникает... *только через наше мышление*»¹³; «природа есть безусловно только построенное абсолютным мышлением противоположение абсолютной силе свободной и духовной жизни, необходимо построенное для того, чтобы эту силу, саму по себе невидимую, сделать видимой»¹⁴; «ты сам поставлен... перед самим собою и выброшен из себя самого, и все, что ты видишь вне себя, это всегда ты сам»¹⁵; философ «не столько порождает сознание, сколько дает ему породить самого себя у него на глазах»¹⁶; «трансцендентальное мышление... в качестве своего объекта не имеет ничего, кроме самого себя, поэтому поддерживается лишь самим собою и лишь посредством самого себя обособляется, разделяется и определяется»¹⁷ и т. п. Стремление во что бы то ни стало устранить вещи сами по себе, освободиться от независимого бытия, оторваться от вечно незавершенного опыта и достичь абсолютного знания, сделаться бесконечным заставляет «чистое» мышление проникнуться дьявольским духом отрицания, сделаться чуждым самому себе, греховно «опредметиться», перейти в «иное», чтобы узнать в нем лишь самое себя, вернуться к себе, «снять» противоположности и наслаждаться бытием «в-себе-и-для-себя». Кантовская философия, пожалуй, с большим правом может называться диалектической логикой, поскольку *понятие* у него всегда *человеческое*, в отличие от гегелевского.

Различие кантовской и гегелевской «диалектик» определяется в первую очередь различием в понимании сущности философии. Переход Канта к «критике» — это возникновение новой идеи философии: «Можно было бы различать *науку о мире* (Weltwissenschaft) и *мудрое* знание мира (Weltweisheit); первая суть ученость, вторая — знание о назначении человека согласно рассудку и воле... Мудрость есть отношение к существенным целям человечества... Знаток природы — не философ»¹⁸. Философия «в действительности не что иное, как практическое знание человека; все прочее — это знание природы и техника разума (Vernunftkunst)..., к сожалению, мы упускаем это значение. Без такого различения философское знание нельзя отделить от других и не существует никакого действительно философского учения»¹⁹. К этому же времени (вторая половина 70-х гг.) относится лапидарная черновая формулировка программы и сущности трансцендентализма: «Все связано с человеком... знание о мире — это знание человека...»²⁰. Философия Канта — это всегда наука о человеке, даже если он говорит о «всех мыслящих существах вообще». Более того, философия *возможна*, по Канту, только потому, что существует человек — не вещь природы, а свободное, *практическое* существо, субъект, цель существования которого заключена в нем самом. Философия Гегеля, напротив, наука об Абсолюте; возможна она по-

тому, что Бог, как субстанция — субъект всего сущего, стремится познать себя, воплощаясь в природе и человеке. Кант всегда рассуждает как человекоед, гуманист. Гегель, напротив, всегда мыслит как богослов, а человек для богослова всегда раб Божий, даже если Бог без человека не может стать самим собой. История человечества, по Канту, — это «поступательное движение целого рода к осуществлению своего назначения»²¹, т. е. развития в родовом целом способностей человека, не имеющего пределов совершенства. По Гегелю же, бытие человека, и его история — лишь средство для «самосознания» божественного духа, приходящего к полному удовлетворению в философской системе берлинского профессора.

Глубокое переживание бездонности звездного неба, таинственной глубины природы, совершенно чуждое Гегелю, навсегда укрепило Канта в мысли, что «природа вещей... неисчерпаема» (3, 122). Физика и астрономия «научили нас многим удивительным вещам, но важнее всего, пожалуй, то, что они открыли нам пропасть незнания, которую человеческий разум без этих сведений никогда не мог бы представлять себе столь огромной и размышления о которой должны произвести большие перемены в определении конечных целей применения нашего разума» (3, 506. Курсив мой. — С. Ч.). Неисчерпаемость природы, как и безусловная императивность нравственного долженствования, равным образом неопровержимо доказывают, что философия не может быть учением о *внешней* для человека сущности, все равно — материальной или духовной. Она занимается «не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом» (3, 119). Поэтому она не может быть *эмпирической* наукой, физикой или психологией, но не может и витать в облаках чистой спекуляции, которая имеет дело с «объектами» собственного воображения. Чувственное восприятие для Канта, как и для марксизма, — единственный канал связи сознания с внешним миром, единственный источник *предметности* и *содержательности* мышления. Философия не может быть опытной наукой, но ей не на что опереться, кроме опыта. Такова неумолимая постановка вопроса, попадающая в самый «нерв» взаимоотношений философии и науки. Речь идет о праве философии на существование. Философия не может быть ни опытной, ни спекулятивной наукой, но отказаться от нее нельзя, ведь именно она ставит перед собой высшие, важнейшие для всякого мыслящего человека вопросы, в решении которых нельзя довольствоваться вероятностью. Поэтому «метафизика, несомненно, есть самое трудное из всех человеческих познаний...» (2, 254). В распоряжении *философа* находится лишь знание, мышление и его форма, — стало быть, лишь *логика*. Проверить *соответствие* своих понятий и операций над ними самим вещам, существующим независимо от философа и его мышления, ему нечем: он ведь не занимается опытным иссле-

дованием. Поэтому метафизика (философия) как наука о «всех вещах вообще», о «мире в целом», о «трансцендентном» невозможна: «ноумены не даны науке» (6, 199); «всякое синтетическое познание чистого разума в его спекулятивном применении совершенно невозможно» (3, 655). Никакими ухищрениями диалектической *логики*, замысловатыми рассуждениями, самым страшным и иступленным умственным напряжением нельзя вырваться из «хрустальной сферы» и прорваться к «вещам в себе» непосредственно, в обход чувственного восприятия и не вставая со стула в своем кабинете. Чем хитрее диалектический разум, тем толще стена, отделяющая его от внешнего мира. Как ни комбинируй и ни обламывай понятия в «Науке логики», сколько ни делай их «текучими» и подвижными, они остаются пустыми, не относятся ни к какому реально существующему объекту, если тайком, конечно, контрабандой, не протащить в эту логику сведения, полученные отнюдь не «умозрительным» путем (что и делает Гегель). После Канта всякая реставрация спекуляции как интеллектуальной интуиции «чистой объективности», внеположной мыслящему субъекту, стала анахронизмом, а не «развитием диалектики», сколько бы она ни потешалась над «здравым смыслом» и «плоским рассудком» и в какие бы ультрасовременные одежды ни наряжалась.

Рационалистическая спекуляция издревле сталкивалась, между прочим, с той трудностью, что интеллект в акте интуиции должен быть активным, т. е. *создающим* идею самостоятельно, но в то же время он должен *воспроизвести* нечто иное, объективно и вечно сущее. В истории философии понятие «ума» традиционно обозначает деятельное, активное, творческое начало в человеке, а «чувственность» — пассивное, рецептивное, воспринимающее, т. е. способность уподобляться внешнему в своем внутреннем состоянии. Ум *освобождается* от непосредственно данного вокруг, частного, единичного, воздействующего на данного частного индивида и видит общее, сущность. Но это общее должно быть вне ума, иначе не было бы *познания*. Познание, в отличие от мышления, есть только там, где есть нечто отличное от мышления, нечто вне его, иное. Истина и есть соответствие мышления и чего-то иного, *предмета* мышления. Но как мышление может стать истинным, т. е. *подобным* отличному от него предмету, если его сущность как раз *не в уподоблении*, а в свободе, спонтанности? Даже субъективно, психологически человек чувствует, что мышление делает его свободным, а высшая свобода — в мышлении. Этот вопрос становится «ребром» в особенности для того, кто отводит опыту в познании второстепенную роль и признает возможность *независимого* от чувственности схватывания истины. Проблему совершенно ясно видел Аристотель, которого активность «нуса» привела к отделению ума от тела и идее Бога как мыслящего себя мышления: «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо... И по-

сколько ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным..., ум по природе своей есть не что иное как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное, из существующего... Поэтому правы те, кто говорит, что душа... имеет формы в возможности, а не в действительности»²². Размышления Анаксимандра о материи применяются здесь в теории познания: если архэ может принять любой облик, любое качество, любую форму, то само по себе оно бесформенно, бескачественно. Органы чувств имеют *определенное* строение для того, чтобы быть в состоянии воспринять *определенные* вещи — поэтому они ограничены: ухо не видит, глаз не слышит. Ум же мы считаем способным *понять все*, что бы ни существовало в мире, т. е. беспрельдно пластичным,— стало быть, с ним нельзя связывать никакого определенным образом устроенного «носителя». Если ум в возможности — все, то актуально он — ничто, «дыра» в бытии, как сказал Сартр. Он не может «отражать» вещи в результате их воздействия — нельзя ведь воздействовать на Ничто. Познания — постоянная актуализация из «ничто», «возможности форм». Но как актуализируется потенциальное? И как актуализирующаяся в *чистом акте* форма оказывается формой, внеположной уму вещи? Логика вела Аристотеля к космическому чисто деятельному Уму, «все производящему», в том числе и материальным вещам, т. е. к Богу.

Так поняли Аристотеля средневековые комментаторы, изурядившие душу над текстом об «активном уме». Рационализм Нового времени был вынужден сохранить эту традицию. Декартовский критерий ясности и отчетливости оказывается совершенно несостоятельным, если интуиции размышляющего субъекта рассматриваются как *познание* независимого от него объекта. Поэтому апелляция к Богу — не случайный «теологический костыль», без которого можно было бы обойтись, а «несущая конструкция» всех рационалистических систем, без которой они рассыпаются в прах²³. Декарт, как и Гегель, настоящий платоник, который, по меткому замечанию А. Койре, «зачарован» тем, что он есть «душа», «вся сущность которой состоит только в мышлении и которая не зависит ни от какой материальной вещи... и более легко познаваема, чем тело»²⁴. Только потому, что душа, т. е. ум, *самостоятельна*, она и может без помощи органов чувств, т. е. тела, познать истину в процессе самодвижения мыслей. Но почему идеи мыслящего субъекта адекватны своему немыслящему объекту? Декарт видит «ясно и отчетливо», что без всемогущего посредника априорные идеи ума повисают в воздухе, теряют связь с внешним миром. Поэтому «адекватные идеи» душа получает не из чувственного восприятия, а прямо от Бога, автора и людей, и вещей, и идей: «Ибо, только что принятое мною правило — считать, что вещи, которые мы воспринимаем ясно и отчетливо, все

истинны,—убедительно только потому, что Бог есть или существует..., и что все, чем мы обладаем, происходит от него... Но если бы мы не знали, что все то, что есть в нас действительного и истинного, исходит от бесконечного и совершенного существа, то как бы ни были ясны и отчетливы наши идеи, мы не имели бы никакого основания для уверенности в том, что они обладают совершенством быть истинными»²⁵. Спиноза лучше всех понял Декарта, начав не с сомнения и самодостоверности мышления, а прямо с Бога как высшей реальности и высшей очевидности. Бытие Бога лишает бытие вещей независимости от мышления. Есть Бог — возможна и метафизика. Нет Бога — нет и метафизики, спекуляция лишается опоры или заключает бытие «в скобки». Из всех классиков немецкого идеализма только Кант отказался от Бога как гаранта тождества мышления и бытия в теории познания²⁶, так как Бога «следует представлять не как субстанцию вне меня, но как высший моральный принцип во мне»²⁷. Понятие Бога было лишено интеллектуализирующей, онтологической и гносеологической функций. Кант демистифицировал мышление, признав его субъектом человека, только человека. У Гегеля, напротив, не человек мыслит Бога, но Бог мыслит человеком и в человеке. Только Канту удалось *выдержать* присутствие в мире *независимого* от человека и какого бы то ни было родственного ему духа *бытия в себе*, избежать соблазна лишения вещей каким-нибудь приемом их самостоятельного бытия. Кант, вопреки распространенному мнению, сумел продумать вопрос о вещи «в себе» глубже своих предшественников и последователей, не убоившись никаких выводов.

Тем самым трудность вопроса об отношении мышления и бытия еще более усугубилась, но зато только поэтому мы и имеем у Канта подлинную *диалектику* субъекта и объекта, альтернативную спекулятивной. Познание у Канта представляется как «встреча» одного Нечто (вещь в себе) с другим Нечто (душа), процесс актуализации «возможности форм» как *создания* предметов опыта, процесс *бесконечный* именно в силу «ничтожности» обоих истоков. Для того чтобы увидеть кантовскую диалектику, надо внимательно присмотреться к ним и взять какой-нибудь конкретный пример того, как Кант соединяет душу и вещь, решая традиционные философские проблемы.

Кант долго не мог решить вопрос: где находится душа? Если материя заполняет собой все бесконечное пространство, то «каким образом душа может находиться в мире, присутствуя в существах материальной природы...» (2, 366)? Он отверг все известные варианты — души нет нигде в природе, в мозгу, в «духовных» элементах материи, нет ее и нигде «вне» природы, в воображаемом «сверхчувственном» мире. Присутствие души в теле так же нелепо, как присутствие тела в душе. «Духовид-

цы» и мистики едко высмеяны как фантазеры и шарлатаны. Так есть у человека душа или нет ее, а одна, так сказать, требуха? Можно найти места, где Кант как будто отказывается от решения вопроса, превосходящего слабые силы человеческого ума (3, 386—387). Но решение он нашел.

Ученый не найдет души ни в каком теле природы, потому что само «тело» есть *восприятие* души. То есть вещь, конечно, есть «сама по себе», но ведь все, что мы знаем о ней, «прошло сквозь строй души», стало восприятием и мыслью. У души нет «места», «размера», «веса» и т. п., потому что и пространство, и размер, и вес — все это опять же *представления* души. Души нет нигде, потому что она везде. Как нельзя из мысли «выковырять» вещь, так нельзя из вещи, в том числе нейрофизиологических мозговых процессов, «выковырять» мысль. Понятие субъекта *равномощно* понятию объекта, а отношение мышления и бытия является *основным* вопросом *философии* — таким вопросом, стало быть, который не может «решить» никакая частная наука. Поэтому Кант, «распредмечивая» любые научные *представления* (атомы, электроны, нейроны, «биополя» и т. п. — что бы еще ни нашла наука в качестве «носителя» мысли), отодвигает вещь «саму по себе» в *бесконечно далекую точку* и запрещает всякое «данное» нам явление рассматривать как вещь «в себе».

И над этой проблемой думал Аристотель: «Теперь, подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом *душа есть все сущее... знание же есть в некотором смысле то, что познается*, а ощущение — то, что ощущается. Но в каком смысле, — это надо выяснить...»²⁸. Буквально то же у Канта: «Есть нечто очень верное в мысли г-на фон Лейбница: силой своего представления душа охватывает всю Вселенную...» (2, 118). Предмет дан только через представление. Но представление не есть предмет и порождается внутренней силой субъекта. В то же время ничего, кроме представления, в предмете нет. Предмет есть «сам по себе», до представления — это неистребимое, самое основное убеждение здравого смысла, Аристотеля, Канта, диалектического материализма. Но что мы можем сказать о нем? Чтобы возникло представление о нем, он должен воздействовать на нас — возникает образ, который *не есть предмет*, но который не может быть отделен от него, так как это образ *предмета*. До акта представления и сам предмет (как *данный*, «этот» предмет) познания и представление о нем есть лишь в возможности, хотя эта возможность есть лишь в чем-то действительном, т. е. предполагает актуального субъекта и вещь саму по себе. В момент представления и то, и другое, т. е. предмет знания и знание о предмете, актуализируются как нечто *единое*, нераздельное. Что я вижу, когда смотрю на лист бумаги? Конечно, *сам лист*, существующий независимо от меня. Но если я не буду смотреть на него, будет ли он «сам по себе»

белым? Нет, белизна как *представление* актуализируется лишь в единстве субъекта и объекта. Означает ли это, что я вижу не «сам» лист, а лишь его образ? Нет, нелепо говорить «я вижу образ», «я ощущаю свои ощущения» и т. п. Противоречивое единство субъекта и объекта пронизывает все без исключения, что «дано» нам во внутреннем и внешнем мире.

Можно закрыть глаза на эту диалектику, объявив представление сотрясением мозгового вещества, как Гольбах, отождествив вещь с «комплексом ощущений», как Беркли, определив априори сущность вещи как «понятие», на манер Гегеля, увидев в представлении лишь «прирост бытия» вещи, в котором она и есть то, что она есть, как Гадамер и т. п. Однако Кант удерживается на «лезвии бритвы» и отваживается смотреть в лицо Ничто, не покидая, в отличие от Хайдеггера, почвы науки, ясной логики и не цепеная от ужаса, ощущая «оседание сущего». Отсюда — вопиющие противоречия кантовского учения о «вещи в себе», обусловленные не «половинчатостью» диалектики, а существом дела. Вот выразительная цитата: «Нам даны вещи (Dinge) как вне нас находящиеся предметы (Gegenstände) наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят (in uns wirken), воздействуя afficieren) на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас (außer uns) существуют тела (Körper), т. е. вещи (Dinge), относительно которых нам совершенно неизвестно (gänzlich unbekannt), каковы они сами по себе (an sich selbst), но о которых мы знаем (kennen) по представлениям, доставляемым (verschaffen) нам их влиянием (Einfluss) на нашу чувственность и получающим от нас название тел (Körper) — название (Wort), означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного (wirkliches) предмета (Gegenstand)» (4/1, 105)²⁹. Особенно замечательно, что Кант говорит здесь о «Dinge» (во множественном числе), «die» (которые... uns gänzlich unbekannt), но «die... wir kennen!» «Совершенно неизвестны» в одной и той же фразе относится к тем же «die», которые «мы знаем». В другом месте Кант пишет, что рассудок «мыслит предмет сам по себе,... который составляет причину явления, ...и который нельзя мыслить... ни как реальность, ни как субстанцию и т. п.», причем это «т. п.» включает в себя и категорию *причины* (3, 333)! Надо подчеркнуть, что противоречия «вопиют» лишь в том случае, если явление и вещь в себе — это *одно и то же*, но вместе с тем — нечто не просто противоположное, а несоизмеримое. Можно привести сотни цитат, в которых говорится, что «предмет» или «объект», данный в чувственном восприятии, — это и есть одновременно и вещь сама по себе, и явление, т. е. вещь, конечно, сама присутствует перед нами, но *только* как явление, субъективно. Ограничусь одной малоизвестной черновой

записью: «Различие понятий о вещи самой по себе и вещи в явлении... не объективно, а только субъективно. Вещь сама по себе... не есть другой объект, но есть другое отношение (*respectus*) представления к тому же самому объекту»³⁰. Вещь, как она есть сама по себе, независимо от субъекта, *не есть* все, что мы о ней знаем. Думать о ней — значит представлять нечто необразимое, мыслить немыслимое. Вот и получается, что, с одной стороны, о ней совершенно *ничего* не известно, в том числе, существует ли она вне нас (3, 333), и мы не можем даже сказать, *возможна ли она* (3, 310; 332), а с другой стороны, уже *в самом понятии* «явления» или «представления» *содержится* и понятие о вещи самой по себе (3, 307). Поэтому Кант одновременно и отрицает применимость всякого понятия к вещи в себе, и применяет к ней весь спектр своих категорий, а в характеристике акта познания говорит не о воздействии *тел* на *органы чувств* — это частнонаучные понятия, но о «вещи в себе», «душе» (*Gemüth, Seele*) и «аффицировании». Только бесконечная неопределенность, «провальность», зияющая бесконечной пустотой бессубстратность этих понятий *дозволяет быть философии*.

Кант опирался в своем выводе и на историю эмпиризма. Бэкон, набросавший его программу, был уверен, что «республика ученых», надлежащим образом опираясь на опыт, «рассечет» природу и выпытает ее тайны, «острым умом проникая в неизведанное». Но что дала наука за два века? Для Канта, возможно, более всего был важен анализ понятия субстанции у Локка, где можно найти все существенное, что есть в работах Беркли и Юма. Ум человеческий, по Локку, привык соединять чувственные впечатления («идеи») в представлении о лежащем в их «основе» *субстрате*, предполагаемом «носителе» тех «первичных качеств» самих вещей, которые вызывают в «уме» «простые идеи». Но что мы можем сказать об этой «субстанции», субстрате, как вещи самой по себе? Она не тождественна *ни одному* из своих свойств, обнаруживаемых в отношении к нам, ни их совокупности, так как суть-то ее понятия в том, что она *всегда* «в основе», «за», «под» и т. д. Она всегда «больше», чем то, что мы о ней знаем. Локк хочет быть материалистом, сохранить здравый практический смысл, поэтому начинает колебаться: «У нас нет ясной идеи субстанции»³¹. Если мы хотим *ясно* представить ее себе, то «субстанция» — всего лишь связка «идей», но если это действительно *субстанция*, ясно ее представить невозможно. Поэтому хотя «идеи в уме, качества в телах», Локк постоянно путает их в тексте «Опытов». Тепло — неотъемлемая составная часть Солнца как субстанции, но оно «в действительности» в нем не находится³². Оказывается, Солнце «само по себе» ни теплое, ни желтое, ни яркое, состоит из невоспринимаемых «частичек». Но как объяснить *превращение* частичек физики в «идеи»? Сальто мортале физического процесса в субъективное представление непостижимо.

Локк не выдержал противоречия. Почему мы называем его *метафизиком*? Потому, что он не вскрывал противоречий в вещах, не учил о самодвижении и развитии материи? Нет, не за это и не за то, что он «перенес» в философию метод классифицирующего естествознания. Если бы наше зрение было острее, полагает он, мы бы увидели не желтое, яркое, горячее светило, а мелкие «частички». Метафизик — в этом его сокровенная сущность — думает, что может видеть «вещь в себе», знать, как она устроена «на самом деле». Локк *гипостазирует* модели современного ему естествознания, *представления*, рассматривая их как «вещи». Не в том слабость Локка, что он «вторичные» качества рассматривает как *только* субъективные, а в том, что он принимает «первичные» качества как *только* объективные. Из второго вытекает первое. Цвет не есть качество просто «субъективное» (для физика он такое же объективное физическое явление, как и протяжение или плотность), а электрон или «электромагнитная волна» как нечто просто объективное. Свет и тепло, конечно, «явления», но не «только» явление, а явление Солнца, т. е. *Солнце*, мне явленное. Точно так же атом и электроны, прыгающие с одного энергетического уровня на другой в момент испускания кванта поля, несущегося в мировом пространстве к сетчатке моего глаза, — это тоже *явления* того же Солнца более развитому, научному сознанию. То, что для физика есть «вещь в себе», для философии — явление. Все объективное дано только субъективно, все субъективное есть лишь явленное объективное. Их взаимопроникновение всеобщее. Кантовский дуализм и агностицизм *и есть* понимание, выражение, открытие этой диалектики. В этом смысл настойчивого рефрена, лейтмотива «Критики» — познание *всегда* имеет дело *только* с явлением, которое «аффицировано» вещью в себе. Только потому эмпирическое познание и неисчерпаемо, и ему *всегда* есть куда расширяться, что вещь сама по себе *никогда* не дана. Едва ли будет несправедливо сказать, что Кант проводил *материализм* более последовательно, чем весь предшествующий метафизический материализм. Можно видеть теперь поистине изумительное лицемерие Гегеля, обвинившего Канта в... гипостазировании абстракции! Кричи громче всех о том, в чем сам виноват! Переход к современной материалистической диалектике осуществляется не посредством идеалистического устранения «пустой абстракции» вещи в себе и построения спекулятивной онтологии, а развитием понятия «аффицирования» в учении об исторической практике. *Только в ней* и нигде более *тождественны* мышление и бытие. Я думаю, что ленинская критика вещи в себе и «метафизики» Канта³³ своей *негативной* направленностью обязана гегелевскому *изображению* кантовской философии, а ее *позитивное* содержание («в жизни все и вся *бывает* как «в себе», так и «для других» и т. п.) совпадает со смыслом кантовской диалектики. К чему «ближе» ленинское

понятие «отражения» — к гегелевскому *тождеству* сущности вещи и понятия и полной исчерпанности сущности мира в системе абсолютного идеализма или к кантовской вечной *нестождественности* понятия и вещи, неисчерпаемости сущности как всякой вещи, так и «мира», бесконечности созидания объектов опыта как явлений? Тот «живой Gang, Bewegung знания нашего о вещах все глубже и глубже»³⁴, о котором пишет Ленин, больше подходит как раз не для гегелевского описания самодвижения категорий в Боге к *полному* самосознанию, а к кантовской философии как теории неисчерпаемого *опытного* познания.

Приведу пример, показывающий «рациональное зерно» кантовской диалектики, заключенное, вопреки мнению Гегеля, не в том, что Кант видит неизбежность противоречия, антиномии, а в том *как* Кант ее разрешает. Всякие тела, из которых, как мы убеждаемся *в практике*, состоит мир, в котором мы живем, есть «сложная субстанция». «Даже не выясняя, что такое тело, я все же достоверно знаю, что оно состоит из частей, которые существовали бы и в том случае, если бы они не были соединены между собой» (2, 258). Стул есть «вещь», «тело» потому, что представляется нам *носителем* тех свойств, которые ему «принадлежат», которые мы можем найти «в нем», потому, что он вступает в отношения с другими вещами, и, наконец, потому, что он «состоит» из других тел. С тех пор, как люди создали научную биологию и химию, они знают, что стул состоит из огромного количества клеток древесины, а эти последние, в свою очередь, состоят из молекул целлюлозы и лигнина. Ясно, что эти клетки и молекулы могут сложиться иначе, образовать другую «вещь», существовать отдельно друг от друга, т. е. их *бытие стулом* случайно. В ином соединении они будут доской, столом и т. п. Однако и молекулы — «сложные субстанции». Для тех «частей», из которых они «состоят», — атомов водорода, углерода, кислорода — их «бытие молекулой» тоже случайно. Они могут войти в состав других молекул или стать вольными субстанциями. Случайно (в этом смысле) соединены и «элементарные частицы» в атомах. Эти последние, как и составляющие их части, нельзя представить как «простые» субстанции, вечные «самопричины». Так вот Кант и спрашивает: тот стул, на котором я сейчас вполне реально сижу, «состоит» из *конечного* числа простых субстанций — частиц, или же он актуально, сию секунду, сам по себе разделен *до бесконечности* и состоит из «бесконечного» числа частиц, так что никаких «простых» его частей, далее неделимых, нет? Если части вещей существуют реально, сами по себе, вопрос поставлен корректно.

Метафизик-материалист, знающий, как вещи устроены сами по себе, до и независимо от человека, конечно ответит, что стул состоит из каких-то, пусть еще неизвестных, «кирпичей мироздания». Докритический Кант склонялся к этому ответу:

«Существует определенное количество простых частей всякого тела...» (2, 259), «заполняющих» пространство упругой силой, сжимаемых до сколь угодно малых размеров, но не исчезающих в ничто. Однако заполнение пространства неделимыми частицами не может удовлетворить пылливый ум. Если пространство непрерывно (что предполагается математическим аппаратом механики), то почему вещество дискретно? Как *протяженное* тело может быть неделимым? Что такое «абсолютная твердость»? Кант с самого начала без колебаний отверг *основное* понятие механицизма, а позднее — и динамическую физическую «монадологию» в духе Босковича, назвав точку зрения «физических монадистов» нелепой, бессмысленной (3, 415). Но и альтернатива — актуальная бесконечная разделенность тел — никогда не удовлетворяла Канта. Что значит *бесконечная* разделенность? Если нет простых субстанций, то нет и сложных (сложное — то, что *сложено* из чего-то), т. е. вообще *никаких* субстанций, так как складываться не из чего. После «мысленного устранения всякого сложения материи ничего не остается...» (3, 473). Кант, в отличие от Кассирера и Мартина, не может удовольствоваться сведением природы к «чистым отношениям». Нельзя же в самом деле сидеть на «чистых отношениях»! Без субстанций нет ни свойств, ни отношений. Логика размышления ведет Канта к диалектике. Но не той, которая, не задумываясь и не мудрствуя лукаво, говорит, что все «и просто, и сложно», «и непрерывно, и дискретно» и т. п., так что все противоположности «взаимопроникают» друг в друга. Кант только *начинает* с этого, поставив проблему антиномически: «Существует только простое или то, что сложено из простого»; «вообще в мире нет ничего простого» (3, 410—411). Но собственно *диалектично* кантовское разрешение антиномии, представляющее собой гениальное открытие и новое слово в теории материи. Гегелевское разрешение антиномии — это учение о *понятиях* только: он предлагает в самом *понятии* увидеть другое *понятие*. Кантовское разрешение антиномии — это учение о соотношении понятия и предмета, существующего самого по себе, независимо от *всякого* понятия. Количество «частиц» в теле, пишет Кант, «само по себе» ни конечно, ни бесконечно (3, 460). Если *философия* возьмется рассуждать о реальных частях тел, она превратится в догматическую онтологию и натурфилософию. Нельзя «умозрительно» решить, из чего состоят тела. Эти реально существующие части можно найти, только оставляя сферу понятия и выходя практически к самим телам, т. е. только путем эмпирического, экспериментального исследования. Только в опыте дается субъекту реальный объект: «части даются только через регресс разлагающего синтеза». Но поскольку найдены они *активным* субъектом на основании *явления*, то утверждать, что тела и «сами по себе» «состоят» из этих частей — значит «утверждать, что представления существуют до

того, как они имеются в способности представления» (4(1), 164). Всякое рассуждение о частицах тел самих по себе принадлежит *частной* науке, забывающей о субъекте, т. е. *метафизическое* рассуждение вне сферы философии. Конкретная наука не может не быть метафизикой, а философия не может забывать о субъекте.

Диалектический материализм, рисующий «картину» *объективной реальности*, описывающий, *какие* в ней есть *объекты*, какие им присущи противоречия и т. п., — это подновленный гегелевской схематикой метафизический материализм. Кантовская диалектика заставляет обратить внимание на то, что «тела» действительно «разделены», т. е. *представляются* «состоящими из» частей лишь в той мере, в которой люди научились их делить на практике, в труде и эксперименте. А человеческие «условия опыта» были «условиями возможности» этих «частиц», в которых «опредмечены» человеческие способности и формы активности. История физики показывает, что «частицы вещества» — это *представления* объективной реальности, которые отражают природу соотносительно с уровнем практики. Те «части», из которых мир «состоял» раньше, непохожи на те, из которых он «состоит» теперь. Наивно-метафизическое сознание полагает, будто Ньютон и Максвелл «заблуждались», а мы теперь «знаем», из чего звезды состоят «на самом деле». Задумываясь о том, из чего они будут состоять завтра, оно может дойти лишь до полного скептицизма.

Диалектическая онтология утверждает, что электрон «есть противоречие», что он одновременно «частица и волна» — тезис бессмысленный в физике, *метафизический* в философии. Сам по себе электрон не может быть одновременно локализован и размазан в пространстве — одно исключает другое, а физика, как и всякая наука, соблюдает «формальную» логику. Кантовская диалектика, в отличие от гегелевской, не требует и не разрешает противоречить самому себе. Согласно ей, *представление* о «волнообразности» возникает в одном типе *экспериментов*, т. е. активного вмешательства субъекта в «дела природы», представление о «локализации» — в другом. Физические «объекты» *представляют* в сознании человека объективную реальность, *созданную* в научной практике (эксперименте), — вот и все, что может *философия* сказать об *электроне*. Разъединить субъект и объект, познание и созидание нельзя — лишь в той мере мир познается, в какой он создается, — эта мысль лежит в основе кантовской диалектики и разрешения антиномии.

Есть ли вообще «границы» между «телами»? Для активного действующего субъекта, *в практике* — несомненно. А «сами по себе?» Резкая линия, которую я вижу как «край листа», представляет собой, несомненно, *оптический феномен*, зрительное представление, созданное силой субъекта, моими способностями. Допустим, острота зрения увеличивается — и «граница»

расплывается, исчезнет и сама «вещь» (лист), в поле зрения окажутся другие «вещи», между которыми опять же никаких «точных» границ не окажется. И тем не менее все, что я увижу — лист, молекулы, атомы, кварки, кванты,— это «вещи», «субстанции». Применение к ним этого понятия неизбежно, «законно». Все эти объекты различны, но все они — «объекты», «вещи». Вчера мы считали субстанцией мира молекулы Максвелла, теплород, мировой эфир, сегодня считаем кварки, поля и т. п., завтра — нечто иное. Что именно считается «вещами», зависит от уровня развития субъекта, его способностей, целей, кругозора, объема эмпирических знаний, опыта, ситуации и т. п. «Последней субстанции», «первоосновы» нет и не будет, за сущностью «первого порядка» откроется сущность «второго порядка» и т. д. *без конца* — Кант об этом и пишет, ибо он требует, «чтобы мы искали для каждого предиката вещи принадлежащий ему субъект, а для этого субъекта, который в свою очередь необходимо есть только предикат,— его субъект и так далее до бесконечности... мы не должны считать то, что нами достигнуто, субъектом в последней инстанции... абсолютный субъект всегда должен отсутствовать...» (4 (1), 154—155). Но он добавляет: при всех изменениях остается неизменным одно — само понятие или категория субстанции. Как бы глубоко ни проникали мы в неисчерпаемое нутро природы и ее бесконечную даль, познаем *мы*, люди, выражающие знание в форме *мысли*, а мысль неизбежно примет форму *суждения*, а во всяком суждении свяжется субъект с предикатом: такой-то вещи будет приписано такое-то свойство в таком-то отношении. Поэтому в прогрессе нашего опыта мы всегда будем иметь дело с какими-то «субстанциями». Не какие-то заранее «сами по себе» определенные субстанции «воспроизведутся» в сознании, но присущим субъекту активным синтетическим актом будет *выхвачен*, выделен, схвачен «объект». Можно ли говорить, что сама категория субстанции «отобразила» какие-то объекты или была *сформирована* ими «в сознании», если представление о том, из каких объектов состоит мир, изменяется, так что *никогда* нельзя будет сказать, *какие* же конкретно окружавшие человека «объекты» породили в его сознании понятие о субстанции? Сама *объективность* мира возникает лишь в активном действии субъекта и варьирует в зависимости от его способностей, потребностей, целей и т. п. Мы *ничего* не можем, согласно Канту, познать в мире посредством *одной только* этой категории (как и всех других, вместе взятых), но всякое реальное, эмпирическое познание уложится в эту категориальную форму. Кантовское понимание субстанции бьет всякий метафизический материализм и всякую идеалистическую спекуляцию, которая желает «достать» «абсолютного субъекта» и исчерпать его. Здесь, может быть, яснее всего видно, что непознаваемость вещи в себе у Канта означает, между прочим, неисчерпаемость

познания независимо от человека существующего мира. Наука, например, согласно Канту, всегда будет находить в природных процессах что-то «сохраняющееся», но *что* именно сохраняется в смене физических явлений — представление об этом будет меняться. *Философский* закон о «постоянстве субстанции» не является «онтологическим», ибо он *ничего* конкретного в мире не познает, имеет «достаточно неопределенную значимость», говоря лишь об условии связности конкретно-научного знания. Кант понимал методологическую функцию философии по отношению к конкретной науке лучше, чем некоторые материалисты-диалектики, которые из «философских соображений» указывали физикам, генетикам и кибернетикам, какие «объекты» могут, а какие не могут существовать в природе. Этого Кант не знал. Зато он мог объяснить то, чего не знают самые выдающиеся современные физики, которые признаются, что «в конечном итоге мы не понимаем законов сохранения достаточно глубоко. Нам непонятно сохранение энергии... невозможно вправду показать сохраняемость энергии»³⁵. Теперь можно по достоинству оценить излюбленный тезис критиков априоризма и агностицизма о том, что Кант *абсолютизировал* механическую физику своего времени.

¹ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 282.

² Там же. С. 276.

³ Там же. С. 315.

⁴ Авалиани С. Ш. Предмет марксистской онтологии//О предмете философии. Тбилиси, 1973. С. 21, 31—32, 38, 40, 45, 52.

⁵ Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецком идеализме//Избр. филос. труды. Тбилиси, 1981. Т. 1. С. 38.

⁶ См. там же. С. 90.

⁷ Там же. С. 110.

⁸ Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте//Вопросы философии. 1974. № 5. С. 133.

⁹ Гегель Г. Соч. М.; Л., 1930. Т. 1. С. 270.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. М., 1956. С. 63.

¹¹ Там же.

¹² Фихте И. Г. Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 418.

¹³ Там же. С. 471.

¹⁴ Фихте И. Г. Факты сознания. Спб., 1914. С. 67.

¹⁵ Цит. по: Фишер К. История Новой философии. Спб., 1909. Т. 6. С. 564.

¹⁶ Фихте И. Г. Ясное как солнце сообщение Широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 39.

¹⁷ Там же. С. 71.

¹⁸ KGS. В. 16. S. 66. Reflexion, 1652. Около 1769/70 г.

¹⁹ KGS. В. 18. S. 30. Reflexion, 4927. Вторая половина 70-х гг.

²⁰ KGS. В. 15/2. S. 659. Reflexion, 1482.

²¹ KGS. В. 15/2. S. 613. Reflexion, 1406.

²² Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 433—434.

²³ См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 350—353.

²⁴ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 283.

²⁵ Там же. С. 287—288.

²⁶ Поздний Фихте также заговорил о Единой Жизни, Боге и Абсолюте:

«Совесть есть глас Божий в нас, практическая идея Бога; только с ее помощью мы получаем уверенность в собственной реальности и в реальности вещей вне нас» (Цит. по: Фишер К. Цит. соч. С. 579).

²⁷ KGS. В. 21. S. 144—145.

²⁸ Аристотель. Соч. М., 1975. Т. 1. С. 439—440.

²⁹ KGS. В. 4. S. 289.

³⁰ KGS. В. 22. S. 26.

³¹ Локк Д. Соч. М., 1985. Т. 1. С. 347.

³² Там же. С. 351.

³³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 97.

³⁴ Там же. С. 83.

³⁵ Фейнмановские лекции по физике. М., 1977. Т. 1—2. С. 82—85.

О ТАК НАЗЫВАЕМОМ «РЕВОЛЮЦИОННОМ ПАРАДОКСЕ» КАНТА

В. А. Жучков

(Институт философии АН СССР)

Известно, что Кант с воодушевлением приветствовал революцию во Франции, усматривал в ней подтверждение неуклонного продвижения человечества по пути нравственного прогресса, а ее события и идеи оказали заметное влияние на его философско-исторические, социально-политические и государственно-правовые воззрения. По утверждению Маркса, «философию Канта можно по справедливости считать немецкой теорией французской революции»¹. Столь же хорошо известен и неоднозначный характер отношения Канта к событиям во Франции, его отрицательная оценка насильственного свержения государственной власти и правопорядка, массовых казней и революционного террора. Данное обстоятельство принято называть «революционным парадоксом» Канта, и оно всегда привлекало пристальное внимание исследователей самых различных ориентаций. Собственно говоря, этот парадокс отражен и в приведенном высказывании Маркса: ведь не случайно в нем выделены курсивом оба слова — «немецкая теория».

В наши дни этот парадокс вызывает отнюдь не академический или «юбилейный» интерес, а кантовские размышления о революции и власти, праве и государстве оказываются весьма созвучными и поучительными для наших сегодняшних раздумий на эти темы. И вряд ли это было возможно, если бы реальное проблемное содержание и мировоззренческий смысл кантовских воззрений определялись исключительно лишь ходом событий во Франции и опытом революции в Нидерландах и Англии, а его выводы и оценки всего лишь выражали интересы и настроения трусливой и бессильной немецкой буржуазии XVIII века. Революционные события становились для него предметом философской рефлексии, аналогично тому как экспериментальное и теоретическое естествознание служило для него объектом гносеолого-методологического анализа, основанием для постановки вопроса об условиях и предпосылках научного знания,