

УДК 141.12

С. В. Луговой

ВЛИЯНИЕ КАНТОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ НА СТАНОВЛЕНИЕ МАРКСИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРАКТИКИ

100

Анализируется отношение К. Маркса и Ф. Энгельса к философскому наследию И. Канта. Доказывается сходство идеи Маркса о природе как предметной реализации человека, его отражении и аналогии с кантовским учением о мире явлений, который создается субъектом из вещей в себе. Критикуется марксистская трактовка кантовской философии как агностической и оторванной от практики.

This article analyzes the attitude of Marx and Engels to Kant's philosophical legacy. The author proposes a similarity between Marx's idea on nature as a substantive implementation of a human being, their reflection and analog, and Kant's doctrine of the world of phenomena created by the subject from things-in-themselves. The article criticizes the Marxist interpretation of Kant's philosophy as agnostic and divorced from practice.

Ключевые слова: критическая философия, марксизм, практика, опредмечивание, вещь в себе, явления.

Key words: critical philosophy, Marxism, practice, objectification, thing-in-itself, phenomena.

Общеизвестно, что одним из теоретических источников марксизма является немецкая классическая философия. Также бесспорно, что среди ее представителей для К. Маркса и Ф. Энгельса наибольшее значение имели Г. В. Ф. Гегель и Л. Фейербах. Философское наследие Канта оказало на основоположников материалистической диалектики значительно меньшее воздействие, тем не менее Ф. Энгельс в 1891 г. в предисловии к немецкому изданию «Развития социализма от утопии к науке» писал: «...мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также и от Канта, Фихте и Гегеля» [22, с. 323]. Поэтому правомерно ставить вопрос о том, насколько значим Кант для марксистской философии, тем более что, по мнению патриарха отечественной философии Т. И. Ойзермана, «отношение марксизма к его теоретическим источникам все еще остается вопросом, подлежащим исследованию» [16, с. 522].

В сочинениях Маркса и Энгельса имя Канта упоминается более восьмидесяти раз, причем не только в теоретических работах и публицистических статьях, но и в дружеской переписке. В ранних произведениях они высоко оценивали философские воззрения Канта. Например, Маркс упоминал Канта среди «героев мысли в области морали» [9, с. 13], а Энгельс относил Канта к числу великих умов Германии. Марксу



импонировало подчеркиваемое Кантом противоречие между статутарной религией и моралью, поскольку первая основывается на гетерономии человеческого духа, а вторая на его автономии. В «Философском манифесте исторической школы права» он провозглашает философию Канта «немецкой теорией французской революции». Молодой Энгельс, в свою очередь, считал Канта родоначальником философской революции в Германии, так как он «ниспроверг устарелую систему лейбницевской метафизики, которая к концу прошлого столетия была принята во всех европейских университетах» [23, с. 537]. Более того, коммунизм тогда виделся Энгельсу должным завершением всех усилий немецкой философской мысли от Канта до Гегеля. В зрелые годы Энгельс неоднократно отдавал дань уважения кантовской небулярной гипотезе возникновения Солнечной системы: «Кантовская теория возникновения всех теперешних небесных тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономии со времени Коперника» [18, с. 56], «...в открытии Канта заключалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед» [20, с. 351]. А в знаменитой полемике с Дюрингом Энгельс положительно охарактеризовал учение Канта об антиномиях космологической идеи чистого разума. Впрочем, как источник гегелевской диалектики кантовские антиномии Энгельса особенно не интересовали, ведь «учиться диалектике у Канта было бы без нужды утомительной и неблагодарной работой, с тех пор как в произведениях Гегеля мы имеем обширный компендий диалектики, хотя и развитый из совершенно ложного исходного пункта» [20, с. 370].

Однако в работах, написанных совместно с Марксом, и в своих поздних произведениях Энгельс по большей части подвергает кантовские идеи разгромной критике. Основных упреков три. Во-первых, сочинения Канта написаны еще в XVIII в., и поэтому оперируют устаревшим естественнонаучным и философским материалом: развитие химии ликвидировало принципиальный для Канта разрыв между неорганической и органической природой, а Гегель «преододел» Канта и Фихте (впрочем, как было отмечено в «Анти-Дюринге», в области диалектики природы Гегель «оказался значительно позади Канта, который своей небулярной теорией уже выдвинул положение о возникновении Солнечной системы, а открытием замедляющего влияния морских приливов на вращение Земли указал на неизбежную гибель этой системы» [18, с. 19]). Во-вторых, кантовская непознаваемая вещь в себе расценивалась Энгельсом как «та часть кантовского учения, которая меньше всего заслуживает сохранения» [20, с. 368]. В критике кантовского агностицизма Энгельс ссылаясь на Гегеля и концепцию практики: «уже Гегель давно дал ответ: если вы знаете все свойства вещи, то вы знаете и самую вещь; тогда остается только голый факт, что названная вещь существует вне нас и, как только ваши чувства удостоверили и этот факт, вы постигли всю без остатка эту “вещь в себе”, — знаменитую кантовскую непознаваемую “Ding an sich”. В настоящее время мы можем к этому только прибавить, что во времена Канта наше знание природных вещей было еще настолько отрывочным, что за тем немногим, что мы знали о каждой из них, можно было еще допускать существование особой таинственной «вещи в себе». Но с того времени эти не-



постижимые вещи одна за другой, вследствие гигантского прогресса науки, уже постигнуты, проанализированы и даже более того — *воспроизведены*. А то, что мы сами можем сделать, мы уж, конечно, не можем назвать непознаваемым» [19, с. 304]. В-третьих, Маркс и Энгельс еще со времен написания «Немецкой идеологии» упрекают кантовскую философию в бессилии разрешить реальные проблемы, стоящие перед немецким обществом, в том, что «Кант успокоился на одной лишь “доброй воле”, даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в потусторонний мир. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда не были способны развиться до общих, национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций. <...> Кант... превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения “свободной воли”, воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические определения понятий и моральные постулаты» [14, с. 182, 184]. Кантианство — это бегство от действительности в идеальные сферы. Кантовский категорический императив бессилен по отношению к действительному миру: он «требует невозможного, следовательно, никогда не приходит ни к чему действительному» [21, с. 289]. Получается, что главный недостаток философии Канта — это отрыв от практики, следствием чего является, в частности, ее агностицизм. Возникает вопрос о том, как классики марксизма определяли понятие «практика» и насколько обоснованы их упреки в «непрактичности» Канта.

Значение категории практики в марксизме переоценить невозможно. По мнению Д.П. Горского и С.Н. Смирнова, практика — «центральная категория *всей системы марксистско-ленинской философии*, объединяющая диалектический и исторический материализм в единое философское учение» [1, с. 7]. Однако вопрос о сущности практики в марксизме сравнительно редко конкретизировался, она понималась как интуитивно ясная и поэтому оставалась далеко не исчерпывающе философски отрефлексированной. Определенные сложности создавала и крайняя размытость понятия практики, «которая отождествляется со всемирно-исторической и преобразующей деятельностью человечества, прежде всего пролетариата, и конкретизируется лишь благодаря примерам, используемым в ходе самого доказательства» [15, с. 324]. Чаще всего под практикой в марксизме понимается деятельность, посредством которой человек изменяет, преобразует мир. В ней выделяются аспекты, связанные с материальной деятельностью, с формами общественной жизни и с человеческим сознанием, причем в этих аспектах подчеркивается единство отражения мира в сознании и человека в результатах своей деятельности. Практика трактуется как сознательная материальная деятельность общественных индивидов, как реализация творчески-преобразующей природы человека, как *основа* бытия и сознания людей. Сознательная деятельность понимается прежде всего как способность целеполагания: «Человек не только изменяет форму того,



что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» [12, с. 189]. Таким образом, практика в марксизме обуславливает сознание, но последнее, в свою очередь, тоже оказывает влияние на практику через целеполагание.

Поэтому под специфическими признаками человека, отличающими его от животных, Маркс и Энгельс понимали и постановку, и осуществление целей, а цель для них была и познавательной категорией, и категорией человеческой воли, мотивом и двигателем человеческих действий. Хотя «сохраняется приоритет внешней природы» [14, с. 43], по Марксу, в результате практики эта природа становится предметной реализацией человека, человеческим отражением и аналогией: «...именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его (человека) производением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире» [13, с. 566].

Такая трактовка природы явно перекликается с кантовской идеей целесообразного творения субъектом природы как мира явлений из мира вещей в себе. Трансцендентальный субъект Канта фактически совпадает с тем, что Маркс называет «родовой жизнью человека». Более того, человеческий род, с точки зрения Канта, может постепенно и постоянно реально приближаться к осуществлению общественного идеала: всемирная этическая общность, «*царство божье* предпринимается людьми» [5, с. 161]. Поэтому Марксов упрек в бессилии категорического императива Канта неправомерен. Кантовский постулат бессмертной души в практическом смысле обозначает процесс бесконечного нравственного совершенствования человечества, *реального* приближения к нравственному идеалу, в ходе его истории как рода: «...род означает *целое* продолжающегося в бесконечность ряда зачатий (а именно этот смысл совершенно естественен), и если предположить также, что этот ряд непрерывно приближается к линии своего предназначения, проходящей рядом с ним, то не было бы противоречием сказать, что он во всех своих частях асимптотичен последней и все же в целом не сходится с ней. Другими словами: ни одно звено всех зачатий человечества, но только род достигает его полного предназначения» [6, с. 62]. Л. А. Калинин в своей монографии «Кант в русской философской культуре» прокомментировал этот фрагмент следующим образом: «Личность в душе своей ставит себя в такое положение, при котором “условие времени ничто”, где открывается картина нескончаемого ряда поколений, взрастившего в себе ту святость, какую эта личность хотела бы видеть как в себе, так и в окружающих ее людях. Давая жизнь новому поколению, поколение отцов верит в это бесконечное будущее потомков. Веру эту может дать нам только разум, сам в себе находящий опору для своей вечности. Кант верит в то, что человечество никогда не утратит



разума, неразумие не сможет его победить и вытеснить из сознания. Но если так, если наш разум вечен и бессмертен, — нас ждет “царство целей”, то идеальное состояние мира, которое предстает в “Критике чистого разума” как “трансцендентальный идеал” и которое Кант называет в трактате “Конец всего сущего” “естественным концом”, т. е., пользуясь излюбленным у философа приемом оксюморона, нескончаемым концом мира» [2, с. 51]. Впрочем, в этом же трактате Кант предупреждает людей, что в случае, если откажет разум, возможен и противоестественный конец, но он маловероятен, так как голос разума хотя и не громко, но постоянно напоминает человеку о его предназначении. Поэтому идеал общественного устройства у Канта всегда возможен, но у нас нет полной уверенности в том, что мы его осуществим: например, если человечество не сумеет пресытиться войнами, то его ожидает вечный мир на всеобщем кладбище. Кант не смешивает способность действовать и способность познавать, в теоретическом смысле трансцендентальный идеал — царство божье на земле — у него обладает только регулятивным статусом.

Для Маркса и Энгельса же принципиально соединение практического и теоретического отношений в единую силу: именно практика делает возможным ответ на вопрос о предметной истинности человеческого мышления, а наступление коммунизма прогнозируется с «естественно-научной точностью», поскольку «человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо или, по крайней мере, находятся в процессе становления» [11, с. 7]. Хотя в марксизме сознание может воздействовать на практику, определяюще именно влияние практики на сознание: «...практика (и прежде всего труд) — тот основной фактор, под действием которого возникают и развиваются и человеческие органы чувств, и человеческое мышление с его структурой и логикой» [7, с. 170]. По поводу возникновения теоретических абстракций Маркс писал: «...люди никоим образом не начинают с того, что стоят в... теоретическом отношении к предметам внешнего мира... они начинают с того, чтобы... активно действовать, овладевать при помощи действия известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворять свои потребности. (Начинают они, таким образом, с производства.) Благодаря повторению этого процесса способность этих предметов “удовлетворять потребности” людей запечатлевается в их мозгу, люди... научаются и “теоретически” отличать внешние предметы, служащие удовлетворению их потребностей, от всех других предметов» [10, с. 377]. Из трактовки практики как основы сознания и познания следует знаменитое положение марксизма о практике как критерии истины.

В марксистско-ленинской философии практика обосновывает объективность содержания знания, служит мерилем проверки истинности результатов познания: на объективное значение могут претендовать только те из них, которые прошли проверку практикой; практика является критерием истины потому, что она — как материальная деятельность людей — имеет достоинство непосредственной действительности.



сти, она соединяет и соотносит объект и действие, производимое в соответствии с мыслью о нем [17, с. 523]. Но постоянно подчеркиваемая связь практики с действительностью оборачивается релятивизмом и конъюнктурностью: в человеческой истории можно найти примеры противоположного характера для подтверждения и опровержения чего угодно. На это обстоятельство обратил внимание еще В.И. Ленин: «...критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть полностью какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий тоже настолько “неопределенен”, чтобы не позволять знаниям человека обратиться в “абсолют”, и в то же время настолько определенен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма» [8, с. 145–146]. Следовательно, чтобы быть критерием истины, практика сама нуждается в обосновании своей истинности, и это обоснование зависит от внепознавательных факторов, что ставит под сомнение правомерность апелляций к практике в марксистско-ленинской гносеологии.

Кантовская концепция истины не сталкивается с такой трудностью. По Канту, номинальная дефиниция истины — это соответствие знания с его предметом. Поэтому об истинности или ложности чего-либо мы можем судить только в пределах опыта, при взаимодействии чувственности и рассудка: «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т.е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (т.е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [3, с. 176]. Если мы, отвлекаясь от опыта, попробуем сформулировать всеобщий и верный критерий истины для всякого знания вообще, то возникнет следующее непреодолимое затруднение: «Если истина — в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание включает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан» [3, с. 94–95]. Другими словами, всеобщий критерий истинности всего может быть только формальным. Выполнение этого требования — необходимое, но недостаточное условие истинности нашего знания, окончательное суждение об истинности или ложности чего-либо мы можем вынести, лишь обратившись к чувственным созерцаниям: «...чистые рассудочные понятия могут



иметь только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение и... основоположения чистого рассудка можно относить к предметам чувств только при наличии связи с общими условиями возможного опыта, но их никоим образом нельзя отнести к вещам вообще (безотносительно к тому, как мы их можем созерцать)» [3, с. 239]. Правда, верно и обратное: «Если из эмпирического познания устранить всякое мышление (посредством категорий), то не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, так как посредством одних лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что это аффицирование чувственности происходит во мне, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту» [3, с. 243]. Итак, по Канту, чистое формальное знание остается только вероятно истинным. При единстве рассудочных форм и материального содержания нашего знания, которое поставляется чувственностью, мы имеем дело с реальным познанием и истиной.

Отсюда следует, что упреки Энгельса в агностицизме, адресованные Канту, несостоятельны постольку, поскольку все они имеют отношение к опытному познанию, возможность осуществления которого Кант никогда не отрицал: «Последняя форма этого взгляда — “вещь в себе”. Это утверждение, что мы не способны познать вещь в себе... во-первых, выходит из области науки в область фантазии. Оно, во-вторых, ровно ничего не прибавляет к нашему научному познанию, ибо если мы не способны заниматься вещами, то они для нас не существуют. И в-третьих, это утверждение — не более чем фраза, и его никогда не применяют на деле... Естествоиспытатели остерегаются применять в естествознании фразу о вещи в себе, позволяя себе это только тогда, когда они выходят в область философии. Это — лучшее доказательство того, как несерьезно они к ней относятся и какое ничтожное значение имеет она сама. Если бы они брали ее всерьез, то а quoi bon вообще исследовать что бы то ни было?» [20, с. 555–556]. Энгельс ошибочно смешивает непознаваемое и непознанное. У Канта опытное научное познание явлений не знает предела, и происходит оно благодаря расширению мира явлений за счет вещей самих по себе. Абсолютно непознаваемо у Канта лишь то, что никогда не будет явлено в опыте: «...за пределами всякого возможного опыта мы не можем дать никакого определенного понятия о том, чем могут быть вещи сами по себе» [4, с. 115], но поиски ответа на этот вопрос происходят за пределами научного естествознания.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что основоположники марксизма высоко оценивали естественно-научные идеи Канта, но подвергали критике его философские взгляды за отрыв от практики и агностицизм. Однако анализ марксистской концепции практики демонстрирует сходство идей Маркса о природе как предметной реализации человека, его отражении и аналогии и кантовского учения о мире явлений, творимого из вещей в себе. Причем Марксов термин «родовая жизнь человека» близок к Кантову понятию «трансцендентальный субъект». Далее, и Кант и Маркс писали о реальном преобразовании социальной действительности, о возможности воплощения социального идеала людьми на земле. Но Маркс полагал реализацию этой воз-



возможности неотвратимой, а Кант подчеркивал ее регулятивный статус, т.е. принципиально вероятностный характер построения «царства божьего» людьми. Следовательно, социально-философские идеи Канта далеко не оторваны от практики, но Кант считает невозможным делать прогнозы о будущем общества с абсолютной достоверностью. Упреки в агностицизме, обращенные к Канту, в этом контексте выглядят необоснованными, так как все они имеют отношение к сфере явлений, постоянно познаваемой у Канта, но до конца не познанной, поскольку она постоянно расширяется за счет вещей в себе. Наконец, возникновение сознания и истинность знания в марксизме обусловлены практикой. Именно с позиций практики Энгельс отвергает учение о непознаваемых вещах в себе (хотя на деле он имеет в виду явления), а кантовское понимание человека, мыслящего «я», как вещи в себе называет «ценной самокритикой... показывающей, что Кант терпит крушение» [20, с. 557]. Но рассматривать практику как основание рациональности мышления и как критерий истины неправомерно, так как следствием этого будут апелляции к противоречивой, целиком зависящей от позиции интерпретатора исторической действительности, которая сама нуждается в гносеологическом обосновании.

Список литературы

1. Горский Д.П., Смирнов С.Н. Актуальные проблемы диалектико-материалистического учения о практике и познании // Практика и познание. М., 1973.
2. Калинин Л.А. Кант в русской философской культуре. Калининград, 2005.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 3.
4. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Там же. Т. 4.
5. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6.
6. Кант И. Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» // Там же. Т. 8.
7. Кардзая Д. К вопросу о гносеологических функциях практики // Практика и познание. М., 1973.
8. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1958–1965. Т. 18.
9. Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955–1982. Т. 1.
10. Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» // Там же. Т. 19.
11. Маркс К. К критике политической экономии // Там же. Т. 13.
12. Маркс К. Капитал // Там же. Т. 23.
13. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
14. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Там же. Т. 3.
15. Огурцов А.П. Практика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2010. Т. 3.
16. Ойзерман Т.И. Марксизм и философия Канта // Иммануил Кант: наследие и проект. М., 2007.
17. Спиркин А.Г. Практика // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
18. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.



19. Энгельс Ф. Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Там же. Т. 22.
20. Энгельс Ф. Диалектика природы // Там же. Т. 20.
21. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Там же. Т. 21.
22. Энгельс Ф. Предисловие к немецкому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Там же. Т. 19.
23. Энгельс Ф. Успехи движения за социальные преобразования на континенте // Там же. Т. 1.

Об авторе

108

Сергей Валентинович Луговой — канд. филос. наук, доц., Балтийский федеральный университет им. И. Канта.
E-mail: pratenses@mail.ru

About author

Dr Sergey Lugovoy, Associate Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University.
E-mail: pratenses@mail.ru

УДК 141

Н. М. Акулич

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ С. Л. ФРАНКА

Представлен анализ методологических оснований философской рефлексии культуры у С. Л. Франка. Определен базовый принцип методологии философа, в качестве которого выступает идея «антиномистического монодуализма», интерпретирующая онтологическое содержание культуры как двойственное единство реального и божественного смыслов.

This article is dedicated to the analysis of the methodological framework of S. L. Frank's philosophical reflection of culture. The basic principle of the philosopher's methodology is the idea of "antinomic monodualism", which interprets the ontological content of culture as a dual unity of the real and divine senses.

Ключевые слова: культура, методология, монодуализм, антиномия, религиозная философия, философия культуры.

Key words: culture, methodology, monodualism, antinomy, religious philosophy, philosophy of culture.

Творчество и личность С. Л. Франка занимают особое место в истории русской философии. Он является создателем монументальной философской системы всеединства и метафизического реализма, пред-