

²⁵ Weizsäcker C.-F. F. v. Zum Weltbild der Physik. Leipzig, 1947, S. 88—89; Bröcker W. Kant über Wahrnehmung und Erfahrung. — «Kant-Studien», 66, H. 3, S. 312; Hartmann M. Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft. Jena, 1948, S. 203—204; Cassirer E. Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Göteborg, 1938, S. 158.

²⁶ См., напр. Schrödinger E. What is matter? — «Scientific American», vol. 189, N 3, 1953, p. 52.

²⁷ Weizsäcker C.-F. F. v. Zum Weltbild..., S. 112.

²⁸ Kaestner H. Kant und die moderne Naturwissenschaft. Die Erörterung der Hauptthesen der «Kritik der reinen Vernunft». — «Zeitschrift für philosophische Forschung». Meisenheim am Glan, 1964, B. 18, H. 1, S. 120.

²⁹ На связь антиномий Канта с понятием антиномий-проблем неоднократно указывал И. С. Нарский.

Л. А. КАЛИННИКОВ

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ КАНТОВСКОГО АГНОСТИЦИЗМА

Подобно тому как почти каждое положение кантовской философской системы не может быть воспринято однозначно и вызывает противоречивые истолкования, напряженные столкновения рождает и его утверждение о непознаваемости мира вещей в себе. Оно включено в сложные и многообразные отношения с другими моментами «критической» философии, несущими в себе противоположные, взаимно ограничивающие друг друга тенденции. Эти-то сталкивающиеся тенденции естественно вызывали у последователей Канта стремление очистить их одну от другой и добиться большей определенности в желаемом направлении. «Критика кантианства слева и справа» осуществляется и в отношении кантовского агностицизма, достигая порой антагонистического пафоса.

В интерпретации кантовского агностицизма история философии может опереться на мощную традицию восприятия Канта как скептика чистой воды, сближающую и даже отождествляющую в данном отношении позиции Канта и Юма. Эта субъективно-идеалистическая традиция самым непосредственным образом связана с неокантианством и позитивизмом. Ее не оставил без внимания В. И. Ленин, переворачивая тома и тома писаний философов названных направлений. Известная общность во взглядах Канта и Юма есть, сближение этих философов небеспочвенно. Конспектируя «Науку логики» Гегеля, В. И. Ленин отметил тот факт, что и Гегель не проходит мимо этой общности. Резюмируя рассуждения Гегеля, он пишет: «Кант и Юм — скептики. — И спрашивает далее: В чем Гегель видит скептицизм Юма и Канта?»¹ Ответ В. И. Ленина на этот вопрос таков: «По-видимому, скептицизм Гегель видит здесь в том, что Юм и Кант в «явлениях» не видят *являющейся* вещи в себе, отрывают явления от объективной истины, сомневаются

в объективности познания, alles Empirische отрывают, weglassen, от Ding an sich...»²

В то же время к оценке агностицизма Канта возможен и иной подход, также имеющий не менее длительную традицию. Последняя традиция исходит из внутренних побудительных импульсов самой «критической» философии противостоять релятивизму и агностицизму, «отдать должное... знанию против скептицизма Юма»³. Эта традиция отводит агностическим идеям Канта соответствующее место, отправляясь от общего духа гносеологической теории основоположника немецкой классической философии; дух же его теории познания дал возможность И. Дицгену писать, что Кант «пользовался своим гением для революционного развития науки»⁴.

Углубленное изучение теории познания И. Канта, предпринимаемое в последнее время под воздействием внутренних потребностей развития нашей философской науки, приводит к акцентированию внимания исследователей не на слабостях, а на сильных сторонах Кантовой теории. Только этим сильным сторонам она обязана за то прочное двухвековое внимание философов различных направлений, которое не ослабевает, а, напротив, нарастает с течением времени. «Диалектический материализм в отличие от метафизического способа мышления, — отмечает Т. И. Ойзерман, — обосновывает необходимость позитивной оценки противоречий, присущих выдающимся философским учениям»⁵. В философской борьбе, что ведет в настоящее время диалектический материализм с различными буржуазными философскими течениями, конструктивные возможности его приобретают решающее значение. А потому для философов-марксистов естественно стремление опереться на конструктивные моменты во всем прогрессивном философском наследии прошлого. Именно это заставляет исследователей теории познания Канта обращаться не к первой, а ко второй историко-философской традиции.

Еще в конце 50-х годов такой крупный знаток философии немецкой классики, как К. С. Бакрадзе, писал, что «Кант не признал бы справедливой современную характеристику его философии как агностической»⁶, причем исходил он в данном вопросе не только из положения дела в системе самого Канта, но и из гегелевского отношения к сути вопроса. В настоящее время большинство исследователей разделяют эту точку зрения. Так, А. В. Гулыга утверждает: «...некоторые пассажи в «Критике чистого разума» дают повод для ошибочных интерпретаций. Но общий пафос трактата очевиден — обосновать начала науки. Поэтому нельзя безоговорочно обвинять Канта ни в агностицизме, ни в субъективном идеализме. У Канта можно обнаружить лишь элементы того и другого, но нет никакого резона отдавать его целиком нашим идейным противникам»⁷. Еще более определенно выражает эту точку зрения А. И. Ракитов, ко-

торый уверен, что вещь в себе, «согласно Канту и вопреки широко распространенному заблуждению, не есть нечто вообще непознаваемое, но есть непознаваемое средствами эмпирического исследования, т. е. с помощью индуктивных рассуждений»⁸. Разумеется, исследователи творчества Канта вряд ли согласятся с таким уточнением, из которого следует, что вещь в себе познаваема средствами теоретическими. Но несомненно, что вся система познавательных способностей души, которой располагает человек, в состоянии проникнуть в структуру вещей в себе, скрытую как от эмпирического, так и теоретического уровней чистого (от других функций очищенного) познавательного сознания. Однако об этом более подробно речь пойдет ниже.

Высказывания такого рода можно множить и множить, они принадлежат Л. А. Абрамяну, Г. В. Тевзадзе и др. Однако дело не в их множестве, дело в направленности их сути.

Этот подход является реализацией ленинского завета в отношении изучения наследия Канта, сформулированного В. И. Лениным как «два афоризма», не утративших своей завещательной силы до настоящего времени. Выразил эти афоризмы В. И. Ленин так: «1. Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектиканцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), а *limpne* отвергает их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь* и *переходы* всех и всяких понятий. 2. Марксисты критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски»⁹. Кроме Плеханова, В. И. Ленин, несомненно, прежде всего имеет в виду труды Ф. Меринга и П. Лафарга, такие, например, как работа последнего «Проблема познания», опубликованная в 1910 году.

В чем же заключаются достоинства гегелевской оценки агностицизма Канта? Эти достоинства В. И. Ленин отметил, подробно изучая и конспектируя «Науку логики», но еще до такой обстоятельной работы он уже составил себе представление об этих достоинствах. Мало того, в практике работы над «Материализмом и эмпириокритицизмом» В. И. Ленин сумел опереться на их методологические возможности.

Гегель прежде всего исходит из того, что утверждению о непознаваемости вещей в себе, роднящему Канта с Д. Юмом, предшествует глубокое и всестороннее обоснование Кантом научного познания, что по праву и должно привлекать внимание философов, а вовсе не конечный результат. «То философствование, которое у нас более всего распространено, — пишет Гегель, — *не идет* дальше кантовских выводов, согласно которым разум не способен познать никакого истинного содержания и в отношении абсолютной истины следует отсылать к вере. Но это

философствование непосредственно начинается с того, что у Канта составляет вывод, и этим сразу отбрасывает предшествующие построения, из которых вытекает указанный вывод и которые составляют философское познание»¹⁰. Останавливаться на агностических выводах Канта при таком положении вещей фактически равносильно тому, что проделал Л. Фейербах с самой гегелевской философией. Остроумная энгельсовская характеристика фейербаховской процедуры широко известна. Кантовское утверждение об ограниченности познавательных возможностей человека Гегель назвал «экзотерической»¹¹ стороной кантовской философии, за которой скрывается нечто значительно более глубокое, однако добирается до этой глубины только тот, кто не пожалует сил, чтобы войти в число посвященных.

В соответствии с этим Гегель обращает внимание на один очень важный момент, — который не проходит мимо внимания В. И. Ленина, — заключающийся в том, что Кант область непознаваемого сжимает фактически до состояния абстрактной точки, которой не находится места в реальном мире. Зато мир наличного и «возможного» опыта, не ставшего никаким преград познанию, беспределен. Гегель не устает показывать, а В. И. Ленин вновь и вновь фиксировать, что «так называемая вещь в себе лишь ein Gedankending der leeren Abstraktion». — «у Канта *«пустая абстракция»* вещи в себе на место живого Gang, Bewegung знания нашего о вещах все глубже и глубже»¹². В. И. Ленин выписывает следующее рассуждение Гегеля: «...**новейший идеализм не позволял себе смотреть на познание как на знание о вещи в себе; ...кажимость вообще не должна была бы иметь основы какого-либо бытия, вещь в себе не должна была бы входить в эти знания.** Но вместе с тем скептицизм допускал многообразные определения своей кажимости, или, скорее, его кажимость имела содержанием все многообразное богатство мира. Равным образом, явление идеализма охватывает собой весь объем этих многообразных определенностей»¹³ — и помечает его знаком nota bene. (Здесь под новейшим идеализмом, скептицизмом, идеализмом везде имеется в виду философия Канта.) Из этого рассуждения с необходимостью следует, что скептицизм критической философии только по форме есть скептицизм, на деле такового совсем не представляя, ибо непознаваемой с его точки зрения является лишь «пустая абстракция», тогда как все реальное не имеет ни малейших запретов познающему разуму.

Гегель, с неизменным пиететом относящийся к творчеству Канта, выделяет и еще один момент, для интерпретации кантовского агностицизма, с нашей точки зрения, пожалуй, важнейший. Он никогда не оставляет его вне поля своего внимания, неизменно делая соответствующие оговорки. Так в предисловии к первому изданию «Науки логики» он, рассматривая положение логики и вообще метафизики в системе современ-

ного ему образования, по поводу «критической» философии пишет: «Экзотерическое учение кантовской философии, гласящее, что *рассудок не вправе перешагивать область опыта* и что иначе познавательная способность становится *теоретическим разумом*, который сам по себе порождает только *химеры*, — это учение оправдывало с научной стороны отказ от спекулятивного мышления»¹⁴. Гегель предельно точен, отмечая, что химеры порождает, по Канту, не вообще разум, но теоретический разум и что научно обосновывается в Кантовой философии отказ не вообще от мышления, а именно от спекулятивного мышления. При этом из контекста видно, что слова «это учение оправдывало с научной стороны отказ от спекулятивного мышления» относятся не к философии Канта непосредственно, а к распространившемуся в обществе прагматическому (позитивистскому) духу, пережившему разочарование в романтическом доверии прекраснотушным философским мечтаниям, готовому привлечь в качестве своего оправдания теоретические аргументы скептицизма (в виде кантовского скептицизма), но не замечающему эзотерического смысла кантианства, положительной кантовской метафизики, вовсе не оправдывавшей прагматической ограниченности. Особенно важно было учесть это в «Учении о понятии», поскольку здесь как моменты гносеологические рассмотрены «телеология» (для Канта предмет рефлексивной способности суждения как качественно особой способности сознания) и «идея блага» (для Канта предмет практического разума), что Гегель и делает. Передавая позицию Канта, он отмечает, что *«истина недоступна познающему разуму»*¹⁵. Опять-таки не просто разуму, а познающему разуму.

В этом между Кантом и Гегелем одно из существеннейших различий и расхождений, дающих преимущества то одному из гениев немецкой философской мысли, то другому. Иммануил Кант в своей системе рассматривает три качественно несводимых друг к другу способности души (познавательная способность, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания, которым соответствуют специфические познавательные механизмы: рассудок, рефлексивная способность суждения и практический разум). Для Канта они ни в каком смысле не могут быть тождественными: каждая располагает своим, уникальным, знанием. Правда, две последние способности, по Канту, обнаруживают известную близость и могут быть в наших целях объединены в практически-ценностное сознание (или нормативно-ценностное) и противопоставлены первой способности — познавать мир. Для смысла кантовского агностицизма весьма важно убеждение Канта, что принципиальная ограниченность познающего разума миром явлений не означает абсолютной невозможности постичь мира вещей в себе. Это и в самом деле невозможно было бы, если бы сознание человека ограничивалось только познавательной способностью и не

обладало бы практически-ценностной своей стороной. Структуру мира вещей в себе человек познает, но познает совершенно особым — практически-ценностным — образом. Оба вида знания: научное знание о мире явлений и практически-ценностное (нравственно-эстетическое) знание о мире вещей в себе — могут лишь взаимно дополнять друг друга, не входя в более глубокие, интимные отношения. Если принять во внимание оба вида знания, то обвинение Канта в агностицизме вообще становится проблематическим. К тому же необходимо учитывать, что как практический разум, так и рефлексивная способность суждения, будучи отличными от теоретического, спекулятивного разума, тем не менее представляют собой не иррациональные, а столь же рациональные способности, как и теоретический разум. Они действуют с помощью тех же самых психических механизмов, что и способность познания. В «Антропологии с прагматической точки зрения», а еще более в черновых набросках к ней Кант это обстоятельство специально весьма подробно рассматривает. Он пишет, что «все способности: познания, чувства, желания — могут быть чувственными или интеллектуальными»¹⁶. Чувственные способности как низшие страдательны, интеллектуальные, или высшие, «определены деятельно». Все эти способности он перечисляет: «Чувственные представления, чувственное удовлетворение и неудовлетворение, чувственное желание; мыслительные представления, мыслительное удовлетворение, мыслительное желание»¹⁷. Это единство психических механизмов, в которых надо видеть неперемное участие чувственности с ее зависимостью от вещи в себе как средства аффицирования, решительно препятствует иррационалистическому истолкованию любой из функций сознания.

Гегель решительно против такого кантовского ограничения возможностей познающего разума, для теоретически-спекулятивного подхода к миру нет, с его точки зрения, никаких границ, в том числе и со стороны функциональных способностей сознания. Сам он такого принципиального различия между разумом познающим, с одной стороны, и практически-ценностным, с другой стороны, не проводит. Три кантовские способности отождествляются им в одной, они гносеологизируются, выступают как моменты саморазвертывания «понятия», тем более, что и у Канта все они рациональны, т. е. каким-то образом все же едины.

Наличие у Канта несводимых друг к другу качественно специфичных способностей сознания органически связано с его дуализмом, теоретической непоследовательностью. Субъектом организованный мир вещей для нас тесно связан с познавательными теоретическими способностями, тогда как объективный мир вещей в себе непосредственно связан с практически-ценностным сознанием. Такая непоследовательность решительно устраняется Гегелем, как до него была устранена, каждый раз

по-своему, Фихте и Шеллингом. А устранение дуализма требует устранить и дуализм (тем более нестрого проведенную троичность) способностей души.

Есть и другой мотив для гегелевского отождествления способностей души. Он заключается в значительно более широком, чем у Канта, понимании практического разума. Если Кант ограничивал свой практический разум нравственным сознанием, выводя за его строго очерченные границы даже легальные нормы права и политики, а тем более утилитарно-прагматические нормы, то Гегель подобные ограничения снимает. Свобода и необходимость для него не просто согласуются, коррелируют с течением времени, но образуют диалектическое единство, доходящее до тождества противоположностей.

Обнаружение диалектического единства установленных Кантом способностей души является несомненным теоретическим завоеванием Гегеля, но их фактически полное отождествление, растворение в гносеологическом моменте практического разума Канта имеет как положительные, так и негативные последствия.

Главным положительным итогом этой мыслительной операции оказывается включение практики в процесс познания как важнейшего момента этого процесса. В. И. Ленин выписывает в своем конспекте: «Идея, поскольку понятие *для себя* является теперь самим по себе определенным понятием, есть *практическая идея, действие*»¹⁸. Обдумывая это положение, В. И. Ленин пишет: «Теоретическое познание должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении *an und für sich*. Но человеческое понятие эту объективную истину познания «окончательно» ухватывает, уловляет, овладевает ею, лишь когда понятие становится «для себя бытием» в смысле практики. Т. е. практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания. Такова ли мысль Гегеля?»¹⁹. И завершает обдумывание так: «...несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»²⁰.

Но, конечно, гегелевское растворение практики в познании влекло за собой крайний идеализм в виде тождества бытия и познания, что было по отношению к кантовскому их различению несомненным движением вправо в философской теории. К. Маркс в своем следовании Гегелю вынужден был поправлять последнего в духе Канта, и особенно Фейербаха. Гегелевское включение практики в теорию познания равнялось «абсолютному идеализму». «Для Гегеля *действие*, практика, — писал В. И. Ленин. — есть *логическое «заключение»*, фигура логики»²¹. Реальное соотношение практики и познания здесь извращено в угоду идеализму: решающей стороной объ-

является познание, а практика — его моментом, соответственно чему чистая теория начинает свое движение и наполняется практикой, а затем вновь возвращается к теории, очищается. Тем самым вырывается реальное звено в цепи событий, но звено разорванное, начинающееся с обрывка цепи и таким же обрывком заканчивающееся. Для материалиста **«практика выше (теоретического) познания**, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но непосредственной действительности»²² — и тут материализм идет на некотором отрезке пути в ногу с Кантом. Если правильно брать в цепи событий звено, не разрывая его, а воспроизводя в его целостности, то начинать надо «от живого созерцания» (данного человеку только в акте практики. — Л. К.), двигаться «к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности»²³.

Однако, кроме описанной выше гипертрофии логизирования — превращения всей действительности в «фигуры логики», устранение качественной специфики функций практического разума, растворение момента нетождественности его спекулятивному разуму влечет за собой еще одно отрицательное следствие: процесс познания не встречает никаких преград и плавно (в таких условиях само диалектическое движение может быть определено как плавное, лишь слегка на гребнях волнообразных скачков покачиваемое) достигает абсолютно завершенного состояния. Процесс познания из конкретно-исторического и конкретно-диалектического превращается в абстрактно-исторический и абстрактно-диалектический, почему легко и просматривается все его движение от начала до конца. Один раз введенные принципы уже не нуждаются более ни в каких уточнениях, а тем более, коренных изменениях и перестройках. Их действие осуществляется неукоснительно и беспрепятственно. Все наличное целиком исчерпывается этими принципами. По отношению к скептицизму и агностицизму это противоположная крайность. Она не видит в скептицизме ни грана положительного.

Однако это отступление от подлинной, неупрощенной диалектики. Скептицизм «всегда был ферментом бурного развития»²⁴ философской мысли. Он находил условия и обстоятельства, при которых оказываются сомнительными или просто невыполнимыми самые авторитетные принципы и положения, тем самым расшатывая их кажущийся абсолютным характер. В конечном итоге подвергнутые сомнению принципы дополнялись или заменялись новыми.

Агностицизм Канта в этом отношении не был исключением. В своем решительном ограничении познавательных возможностей теоретического сознания миром явлений Кант подвел итог традиции философской мысли XVII—XVIII вв. абсолютизировать возможности механистических метафизических принципов

мышления. Он показал, что под этой абсолютизацией нет никакой почвы, что все попытки представить принципы механицизма универсальными, все и вся объясняющими принципами, в самом корне обречены на неудачу. Дело в том, что биологические и социальные явления, осуществляющиеся в соответствии с принципами цели и свободы, никак не могут быть объяснены механистически. Принципы механицизма оказались перед ними бессильны, несмотря на все попытки (начатые задолго до Декарта, а законченные много после Ламетри) подчинить себе поведение живого организма и человека. Феномены свободы и целесообразного поведения по отношению к метафизическому мышлению не могут быть не чем иным, как вещами в себе. Познать их метафизическому мышлению не дано в принципе. Фактически Кант, в отличие от Юма, подвергал сомнению не вообще возможности человеческого сознания, ограничивал не вообще разум, а подвергал сомнению метафизический разум, ограничивал возможности научного познания, опирающегося на принципы механицизма. В этом смысле Кант завершил период в развитии науки, который можно определить как период классического неэволюционизма. В марксистских историко-научных трудах эта мысль является общепризнанной. Она все шире принимается и западной эпистемологией как в рамках постпозитивистского историко-мировоззренческого направления (Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд и др.), так и в структуралистских исследованиях. Например, в книге Мишеля Фуко «Слова и вещи» анализируется «разрыв в эпистеме западной культуры», «которым в начале XIX века обозначается порог нашей современности»²⁵. Он пишет, что на стыке XVIII и XIX веков «система позитивности изменилась во всем своем объеме»²⁶, и прямо связывает это изменение с именем Канта. Смысл изменения заключается в переходе к эволюционизму в стиле мышления, характеризующему, согласно Фуко, современный стиль, современное историческое состояние культурной эпистемы. Этот эволюционизм рисуется признающим момент прерывности в развитии. Но прерывность эта только поверхностна и, как выясняется, чисто субъективна. «Прерывность, — пишет М. Фуко, — то есть то, что иногда всего лишь за несколько лет какая-то культура перестает мыслить на прежний лад и начинает мыслить иначе и иное, — указывает, несомненно, на внешнюю эрозию, на то пространство, которое находится по другую сторону мысли, но в котором тем не менее культура непрестанно мыслила с самого начала»²⁷. Подобный подход к эволюции очень близок пониманию эволюции П. Тейяром де Шарденом, и, несомненно, вольно или невольно восходит к Кантовой теории эволюции²⁸.

Однако с именем Канта связан двойной разрыв в стиле мышления, происходивший на рубеже XVIII—XIX веков. Первый, недостаточно решительный и резкий (его-то М. Фуко и

имеет в виду), — это переход к эволюционистскому стилю мышления, остающемуся в пределах метафизических принципов познания²⁹. Самим Кантом его эволюционистская концепция развития рассматривается как результат применения рассудка в «Аналитике основоположений». Рассудку вполне удастся сладить с развитием, этот процесс, с точки зрения Канта, не обнаруживает никаких антиномий. Фуко пытается в прокрустово ложе эволюционизма втиснуть принципы мышления современной науки. Второй, имеющий революционно взрывной характер, — это разрыв, приведший к возникновению диалектической логики, диалектического метода. Только его и можно считать стилем мышления современной науки. Разработанный на протяжении первой половины XIX века, диалектический метод мышления медленно, но неуклонно проникал в науку. Можно сказать, что достаточно полно его возможности наукой XIX столетия были использованы лишь раз — в созданной К. Марксом политической экономии. Однако процесс диалектизации мышления всей науки приобрел лавинообразный характер на рубеже XIX—XX веков, начиная с ситуации «кризиса в физике».

Формирование диалектического метода мышления, ставшего методологической основой науки XX столетия, органически связано с идеей Канта о непознаваемости вещи в себе теоретическим разумом (т. е. механистически), но постижимости ее иным способом, коренным образом отличным от механицизма и его принципов. Таким способом Кант считает телеологический метод. Принципы этого метода лежат у него в основе сущностного закона мира свободы — категорического императива. Именно телеологический метод родоначальника немецкой философской классики, объединяющий единым механизмом рефлексивную способность суждения и практический разум, с нашей точки зрения³⁰, был той питательной средой, из которой с помощью Фихте, Шеллинга и, наконец, Гегеля рождена была диалектика.

Кант фактически продемонстрировал историческую ограниченность казавшихся незыблемыми (в том числе и для него самого, когда речь шла о познании неорганической природы) принципов, но он одновременно показал, что расширение и углубление принципов познания в границах самого познания невозможно — оно возможно только на условиях выхода в ценностно-практическую область духовной культуры, значительно теснее познания связанной с меняющейся системой производственных отношений, с материально-производственной практикой общества. Без этой отдушины познание само в себе неизбежно постепенно задыхается в становящейся все более безжизненной атмосфере, перерождаясь в схоластику. Именно поэтому познание конкретно-исторично, его нельзя проследить до «абсолютного» конца, как это хотел сделать Гегель, каждый видимый из настоящего конец — лишь относительный момент целого. Таким образом, даже извлеченный только со

страниц «Критики чистого разума» агностицизм Канта требует достаточно большого числа оговорок; когда же мы берем его во всем объеме философской системы критцизма, кантовский агностицизм обнаруживает немалое число достоинств.

Эти-то достоинства и были тем главным, как показывает В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», на основании чего оценивали философию Канта материалисты, начиная с Фейербаха и кончая Ф. Энгельсом. В оценке агностицизма Канта марксизм исходит из его достоинств, из того, что Кант «отступает от последовательного агностицизма»³¹. В. И. Ленин пишет, что марксисты отвергают «в системе Канта само-малейшие элементы агностицизма (скептицизма) и идеализма»³². В этом ленинском замечании должно отметить два момента. Первый заключается в том, что при тщательном изучении системы Канта необходимо вскрывать малейшие элементы агностицизма и идеализма, в ней содержащиеся. Но при этом нельзя забывать, что они «самомалейшие». Эти самомалейшие ошибки не могут затемнить всей массы бесспорных достоинств, которые и нужно ставить во главу угла при анализе кантианства. Это второй, и решающий, момент.

В. И. Ленин предостерегает, что в борьбе с Кантом можно оказаться союзником «скептиков и идеалистов», сторонников берклианства и юмизма, таких, как Шульце-Энезидем или Авенариус. Последний, например, в своей борьбе с Кантом «только очищал агностицизм от кантианства. Он боролся не против агностицизма Канта (агностицизм есть отрицание объективной реальности, данной нам в ощущении), а за более чистый агностицизм...»³³.

Помня эти ленинские заветы, мы должны критиковать агностицизм Канта диалектически.

¹ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 187.

² Там же.

³ Там же, с. 336. Следует отметить, что В. И. Ленин выписывает эти слова из книги Ф. Паульсена «Введение в философию», стремящегося с помощью кантианства обосновать христианскую религию. Поэтому, если Ф. Паульсен — ярый противник юмистского скептицизма, используемого Юмом для критики религии, это еще никак не означает, что Ф. Паульсен — сторонник всемогущества человеческого разума.

⁴ Цит. по: Ленин В. И. Замечания на книге Дицгена «Мелкие философские работы». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 400.

⁵ Ойзерман Т. И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979, с. 132.

⁶ Бакрадзе К. С. Система и метод Гегеля. Тбилиси, 1958, с. 18.

⁷ Гулыга А. В. Послесловие. — В кн.: Бур М., Ирлиц Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. М., 1978, с. 272—273.

⁸ Ракитов А. И. Философия, индукция и вероятность. — В кн.: Кайберг Г. Вероятность и индуктивная логика. М., 1978, с. 364.

⁹ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 161. Относительно первого из афоризмов, направленного в адрес плехановской критики гносеологии Канта, излишне будет отметить, что В. И. Ле-

нин не оставлял без внимания те замечания, в которых Плеханов демонстрирует более гибкий подход к Канту. Изучая, например, книгу Г. В. Плеханова «Н. Г. Чернышевский», В. И. Ленин выделил следующее место: «...в высшей степени достойна замечания эта ирония истории, превращающей в теоретическое орудие реакции то, что было невинной теоретической ошибкой в более или менее прогрессивном утопизме» (там же, с. 555). Это было сказано Г. В. Плехановым по поводу использования неокантовцами теоретической непоследовательности Канта, но имело смысл и более общий, касающийся моментов утопизма в учении самого Н. Г. Чернышевского.

¹⁰ Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970, с. 116.

¹¹ Там же, с. 75.

¹² Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 83. «Еще раз, — пишет В. И. Ленин на стр. 91, — что Ding an sich — абстракция, продукт абстрагирующего мышления». Еще более выразительно этот вопрос обрисован на с. 97: «Вещь в себе вообще есть пустая, безжизненная абстракция. — И далее: Sehr gut!! если мы спрашиваем, что такое вещь в себе, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt...».

¹³ Там же, с. 117.

¹⁴ Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970, с. 75—76.

¹⁵ Там же, т. 3. М., 1972, с. 25 (см.: Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 154).

¹⁶ Reflexionen Kants zur Anthropologie. Leipzig, 1882, S. 72.

¹⁷ Ibid., S. 70.

¹⁸ Ленин В. И. Конспект «Науки логики». — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 193.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, с. 198.

²² Там же, с. 195.

²³ Там же, с. 152—153.

²⁴ Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. — В кн.: Секст Эмпирик. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1975, с. 5.

²⁵ Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977, с. 39—40.

²⁶ Там же, с. 40.

²⁷ Там же, с. 99.

²⁸ См. нашу статью «Кантова концепция развития и эволюционистская «диалектика» П. Тейяра де Шардена». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1979, вып. 4.

²⁹ См. характеристику этой концепции развития: Ленин В. И. К вопросу о диалектике. — Полн. собр. соч. Т. 29, с. 317 (источником движения в варианте, представленном М. Фуко, является именно «субъект».)

³⁰ Более подробно обоснование роли телеологического метода в развитии диалектики см. в нашей статье «Телеологический метод Канта и диалектика». — В кн.: Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта. Калининград, 1978, вып. 3, а также в гл. III, § 3 кн.: Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.

³¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. Т. 18, с. 211.

³² Там же, с. 207.

³³ Там же, с. 205. В. И. Ленин повторяет эту оценку в заключении: см. с. 379.