

художник, участник первого кругосветного путешествия Дж. Кука; Кук Дж. (1728—1779) — известный английский мореплаватель, автор ряда трудов, содержащих описание итогов путешествий; Хест (Hoest) Георг (1734—1794) — датский ученый («Путешествие в Марокко», 1779); Георги (Georgi) Иоганн Готтлиб (1735—1802) — историк и этнограф, член Академии наук в Санкт-Петербурге («Описание всех народностей Российской империи». 4 т., Спб., 1776).

⁴ Циммерман (Zimmermann) Эберхард Август Вильгельм (1743—1815) — естествоиспытатель и географ, проф. в Брауншвейге.

⁵ См.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., Наука, 1977, с. 180—181.

⁶ Хоры — богини времен года.

⁷ Кант этим примером показывает, что сам Гердер скорее подтверждает тезис Канта, чем опровергает его.

⁸ См.: Гердер И. Г. Указ. соч., с. 284—285.

⁹ Там же, с. 226.

¹⁰ Там же, с. 229.

Б. С. ЧЕРНЫШЕВ И ЕГО ЛЕКЦИИ О ФИЛОСОФИИ КАНТА

В этом выпуске «Вопросов теоретического наследия Иммануила Канта» мы впервые публикуем фрагменты лекций Б. С. Чернышева по философии Канта.

Борис Степанович Чернышев (1896—1944) был одним из зачинателей советской историко-философской науки. Окончив историко-филологический факультет Московского университета (1920) и аспирантуру Института научной философии, входившего в состав Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН) (1928), Б. С. Чернышев опубликовал книгу «Софисты» (М., 1929), которая до сих пор остается единственной монографией на эту тему в советской историко-философской литературе. В дальнейшем он работал над различными проблемами истории философии. Еще до публикации монографии о софистах он напечатал статью «Социологические мотивы в эстетике Гегеля» (М., «Искусство», 1927, т. 3, кн. 4; в дальнейшем он участвовал в переводе «Лекций по эстетике» Гегеля), статью о философии Джентиле («Под знаменем марксизма», 1931, № 4—5); позже он продолжал работу над итальянской философией XX века — посмертно была напечатана его статья о Бенедетто Кроче («Вопросы философии», 1958, № 8 — глава из незаконченной монографии об этом философе), предисловие к переведенной им книге Бруно Бауэра «Трубный глас страшного суда над Гегелем» (М., 1933), статья-рецензия на книгу Э. Кассрера «Философия Просвещения» («Под знаменем марксизма», 1934, № 3), ряд разделов по истории античной философии в I томе «Истории философии» (М., 1940, главы о софистах, академниках, перипатетиках, стоицизме). Однако со временем его внимание все более и более сосредоточивалось на философии немецкого классического идеализма, — в особенности — Канта и Гегеля, которым и посвящены его главные работы и лекционные курсы. Преподавать Б. С. Чернышев начал еще в молодости, а с 1934 г. вел преподавательскую работу в Московском институте истории философии и литературы (МИФЛИ). В 1938 г. он становится профессором, а с 1940 г. — заведующим кафедрой истории философии этого института (в 1943 г. Б. С. Чернышев стал доктором философских наук). В 1942 г. институт вошел в состав Московского университета, где образовался философский факультет, деканом которого Б. С. Чернышев стал в 1943 г.

Весной 1939 г. Б. С. Чернышев прочитал для аспирантов тогдашней общегосударственной кафедры диалектического и исторического материализма курс лекций о философии Канта и Гегеля. Эти лекции о Гегеле легли в основу его большой статьи «О логике Гегеля» («Труды Моск. ин-та истории, философии и литературы», 1941, т. 9, с. 30—96), брошюры «О логике Гегеля» (М., 1941), лекции в ВПШ при ЦК ВКП(б) и раздела на ту же тему в III томе «Истории философии» (М., 1943, гл. 5, с. 224—260).

Лекции же о Канте никогда не печатались. Мы публикуем некоторые их фрагменты по обработанной лектором стенограмме, сохранившейся в архиве одного из авторов, который слушал эти лекции в качестве аспиранта.

Одному из авторов этих строк довелось также слушать эти лекции Б. С. Чернышева и в качестве студента философского факультета МИФЛИ.

Борис Степанович был своеобразным лектором. Начав лекцию, он вскоре совершенно погружался в стихию своей мысли, в ритм ее течения и даже в некоторой мере терял ощущение связи с аудиторией, что обычно считается отрицательным качеством лектора. Но своеобразие Б. С. Чернышева состояло в том, что он, уйдя в себя, думал вслух, осуществлял процесс исследования, так сказать, на глазах у публики, и этим необычайно захватывал каждого, кто внимательно его слушал и следил за этим процессом. Происходило таинство, подобное тому, которое совершается на подмостках драматического театра. В этом смысле лекциям Бориса Степановича был свойствен своеобразный интеллектуальный артистизм. Он садился на угол преподавательского стола, непрерывно курил, прикуривая одну папиросу от другой, стряхивал пепел на себя, говорил, сам реагируя на нюансы своей мысли так, будто это была чья-то чужая мысль, иногда смеялся, усматривая что-либо смешное в слагающейся интеллектуальной ситуации, мрачнел, возбуждался, становился задумчиво-спокойным и т. п.

В этой манере чтения лекций, в этом артистизме выражался и человеческий характер Б. С. Чернышева. Он всегда казался отрешенным от прозы жизни, был человеком мягким, даже застенчивым, и, насколько помню, вызывал неизменную любовь и глубокое уважение у всех своих студентов, аспирантов, товарищей по работе.

Б. С. Чернышев обладал высокой лингвистической культурой. Он перевел несколько значительных произведений с древнегреческого, латинского и немецкого языков. Он говорил нам, своим студентам, что если хочешь изучить новый для себя язык, то достаточно после непродолжительного формального знакомства взять книжку, которая захватывает своим содержанием. Так, по его словам, он за несколько месяцев овладел итальянским языком, работая над статьей о Джентиле.

В этом коротеньком вступлении к публикации нет возможности проводить исследование и давать оценку творчеству Б. С. Чернышева. Это должен будет сделать будущий историк советской историко-философской науки, в которой, как мы глубоко убеждены, работы Б. С. Чернышева займут почетное место. Отметим лишь, что его анализ логики Гегеля был новым словом в том смысле, что Б. С. Чернышев попытался вскрыть механизм, логические резоны переходов категорий в более высокое состояние, переходы низшей категории в высшую, т. е. решить одну из главных трудностей интерпретации центрального для гегелевской системы логического учения. Это была тончайшая, филигранная, можно сказать, ювелирная работа, тоже по-своему артистическая.

Лекции Б. С. Чернышева были одной из первых в советской философии попыток систематического и целостного анализа теоретической философии Канта и в особенности «Критики чистого разума». План лекций соответствует основным разделам этого труда, однако автор не ограничивается лишь воспроизведением структуры кантовских построений, но выделяет наиболее важные, узловые проблемы, стремясь к исследовательскому их рассмотрению. Благодаря этому многие вопросы философии Канта получают в лекциях Б. С. Чернышева глубокое, обстоятельное и оригинальное толкование. Так, весьма ценной, с точки зрения понимания проблемы соотношения чувственности и рассудка, в «Критике чистого разума» представляется мысль Б. С. Чернышева о том, что хотя Кант, разграничивая эти способности, считает, что созерцание дается раньше понятия и не нуждается в рассудке, тем не менее его теория математического конструирования посредством созерцания включает в себя момент активной синтетической деятельности рассудка. Таким образом, считает Б. С. Чернышев, у Канта не только понятия невозможны без чувственных созерцаний, но и созерцания невозможны без понятий рассудка.

Многие проблемы и понятия «Критики чистого разума» рассматриваются Б. С. Чернышевым с точки зрения их генезиса, в аспекте философского развития Канта. Особенно интересен в этой связи анализ главы о «Трансцендентальной дедукции категорий», где автор не ограничивается сопоставлением двух ее редакций, а выявляет четыре различных слоя, или подхода, к решению Кантом проблемы категориального синтеза (эмпирический, априорно-категориальный, синтез посредством воображения и троякий синтез в созерцании, воображении и понятии).

Публикуемые здесь фрагменты затрагивают одну из центральных проблем кантовской философии — проблему вещи в себе. Эти фрагменты дают, на наш взгляд, достаточно полное представление об общем подходе Б. С. Чернышева к философии Канта и небезынтересны для читателя, особенно в свете современных дискуссий вокруг этой проблемы.

Следуя логике кантовских исследований, автор возвращается к вопросу о вещи в себе в различных частях своих лекций, посвященных соответственно трансцендентальной эстетике, аналитике и диалектике. Особо интересен анализ понятия вещи в себе и теории «двойного аффицирования» в мало изученной у нас работе Канта «Opus postumum», частично опубликованной на русском языке в шестом томе Сочинений философа.

В составе «Критики чистого разума» Б. С. Чернышев выделяет три основных значения вещи в себе (причина ощущений, пограничное понятие, регулятивная идея, или задача разума). Кроме того, содержательные модификации этого понятия автор отмечает в «Критике практического разума», «Критике способности суждения» и в «Opus postumum». Автор не ограничивается, однако, лишь констатацией различных значений, функций и обозначений вещи в себе, но выявляет их реальный гносеологический смысл и убедительно показывает, что основное противоречие кантовской философии — между признанием объективного существования, вещей в себе и их непознаваемостью, между материалистическим и идеалистическим пониманием объективности знания, его «чистой» формы и эмпирического содержания и т. д. — пронизывает все части «Критики чистого разума» и кантовской философии в целом.

Вполне возможно, что с точки зрения современного состояния кантоведения отдельные положения Б. С. Чернышева могут показаться спорными или недостаточно корректными. Мы уверены, однако, что публикуемые фрагменты будут весьма полезны для дальнейшей исследовательской работы и обогатят наши представления об истории отечественного кантоведения и историко-философской науки.

При подготовке публикации в текст была внесена незначительная редакционная правка и ряд отсутствующих сносок. Цитаты из «Критики чистого разума» даются по изданию: Иммануил Кант. Соч. в 6-ти т. М., 1964, Т. 3 — в принятом для всего сборника порядке.

З. А. Каменский, В. А. Жучков

(...) Кант *не выводил* ощущения, материала ощущения из форм мышления, за что его в свое время упрекали Фихте и Гегель. Этим философам хочется понять формы мысли так, чтобы из них возникла вся природа в целом. У И. Канта, напротив, звучит материалистический мотив, что вещь в себе существует, что ощущения не могут быть выведены только из одних субъективных функций нашей чувственности или рассудка; восприятия — некоторый иррациональный остаток, который не дедуцируется из соответствующих форм.

Какие же выводы вытекают из кантовского учения о пространстве и времени? Кант утверждает: пространство и время обладают *трансцендентальной идеальностью* и вместе с тем *эмпирической реальностью*.

Что такое трансцендентальная идеальность? Трансцендентальная идеальность означает именно то, что эти формы — пространство и время — субъективны, что они суть формы для явления, а не для вещи в себе. В силу их трансцендентальности они являются принципами, обуславливающими априорный характер математики: геометрии, арифметики, механики; они делают «возможным» существование математики, естествознания как строгой науки.

Что такое эмпирическая реальность? Эмпирическая реальность означает, что пространство и время суть необходимые формы существования *всех вещей*. Правда, Кант часто добавляет — «как явлений».

Здесь интересно отметить расхождение Канта с предыдущим, догматическим, как он говорил, идеализмом, в частности, его полемику против Беркли. Пространство, говорит И. Кант, есть внешняя форма чувственности; пространство охватывает собой предметы внешнего опыта, а время охватывает как эти предметы, так и то, что мы называем внутренними переживаниями. Теперь оказывается, что то, что помещено в пространстве и времени, то, что можно назвать внутренним и внешним, все сплошь, по Канту, оказывается явлениями. Поэтому Декарт не прав, по мнению Канта, исходя из положения: я мыслю, следовательно, существую. Дело в том, что я обнаруживаюсь в форме времени, и это представляемое, обнаруженное говорит обо мне не как о вещи в себе, а как о явлении. Я никогда сам себе не дан в качестве вещи в себе, а всегда только в форме явления. Значит, все бытие в конечном счете является равноправным. С одной стороны, то, что можно назвать объективным бытием, т. е. внешний мир, с другой стороны, то, что можно в узком смысле назвать субъективным, т. е. внутренний мир, имеют, с точки зрения Канта, одинаковую реальность. Более того, как Кант говорит позже в «Трансцендентальной аналитике», осознание самого себя как я, как эмпирического реального субъекта, возможно лишь на основе внешнего опыта. Внутренний опыт должен иметь свою опору во внешнем опыте.

Что же получается? Вот мир явлений. По одну сторону явлений имеется некий X, это, можно сказать, есть X как объект, который вызывает в нас то, что мы называем предметами, внешним опытом, с другой стороны, имеется некий X, как субъект, проявлениями которого оказываются всевозможные переживания и пр. и пр. Между двумя X и возникает этот мир явлений. Его еще, по мнению Канта, надо отличать от мира простой *видимости* тем, что он закономерен. И первыми формами его упорядоченности являются пространство и время. Почему он не является только видимостью? Потому что в основе его, как мы уже сказали, лежат две вещи в себе в качестве X-объекта и X-субъекта, но также и потому, что мир этот предстает как упорядоченное, оформленное целое. В этом (втором) смысле, конечно, нет принципиальной разницы, как бы этого ни хотел Кант, между ним и Беркли. Ленин приводит следующее положение Куно Фишера: «Критика чистого разума» за вычетом чистого разума (т. е. априоризма) есть скептицизм. Критика чистого разума за вычетом вещи в себе есть берклианский идеализм»¹.

Иными словами, по Канту, мы, безусловно, можем понять тот мир, который перед нами раскрывается. Этот мир, по крайней мере со стороны своей формы, создается субъектом; поскольку он нами сделан, постольку мы его можем познать. Остается, правда, некоторый иррациональный остаток ощущений, это — ма-

териал, который дан и который нами не творится. Но, с другой стороны, познаваемое нами не может претендовать на характер объективно существующего (как вещь в себе).

Вы видите здесь два смысла объекта и субъекта у Канта. С одной стороны, он под объектом понимает то, что находится вне (независимо от) человеческого сознания (вещь в себе), с другой — субъективируя предметность (как мир явлений) — он в самом субъекте проводит различие между субъективным и объективным и вот в каком смысле. *Объективно все то, что обладает характером всеобщности и необходимости.* В этом отношении пространство и время являются объективными, они обладают объективной реальностью. Напротив, ощущения, по Канту, не имеют такой объективной реальности, они только «модификация» нашего субъекта. [...]

[...] Какова же картина мира по Канту? Шопенгауэр считает, что Кант, по сути дела, возобновил тот взгляд на мир, который был у Платона. Что такое, по Платону, чувственный мир? Это не что иное, как мир становления, мир неистинный, вещи — это тени идей, будто бы образующих мир подлинно реальный.

Чем же отличается все-таки — этого Шопенгауэр не подчеркивает — Кант от Платона? В диссертации Канта признается возможным познание вещей в себе, т. е., в конце концов, идей. Но в «Критике чистого разума» Кант отрицает возможность познания этих нематериальных вещей, следовательно, остается только мир опыта. Как Кант возражает Платону? Что, собственно говоря, Платон уподобился голубю, который хотел полететь в чистое пространство и думал, что, чем меньше будет воздуха, тем легче будет лететь. Но когда он прилетел в безвоздушное пространство, то оказалось, что там нет опоры, и он упал камнем вниз (3, 110). Для того, чтобы разум мог постигнуть вещи, он должен быть связан с созерцанием, а в самом созерцании должны иметься элементы, апостериорные ощущения. Есть, скорее, сходство, правда внешнее, Канта с Аристотелем. Как у Стагирита, так и у Канта форма рассматривается лишь в слиянии с материей, и обратно, но у Аристотеля оба момента имеют смысл онтологический, у Канта — гносеологический. [...]

[...] Априорные понятия у Канта являются актами мысли, они не результат, продукт мысли, а то, что ведет к результату, это акты мысли, которые приводят в порядок многообразие (данное в созерцании) и делают его предметным.

Теперь мы переходим к основному вопросу — какова задача трансцендентальной дедукции? Кант, как известно, заимствует термин «дедукция» из юридического языка.

Задача трансцендентальной дедукции — показать, что, с одной стороны, предметы опыта возникают благодаря категориям, а с другой, что благодаря приложению категорий к созерцаниям получается объективное значение категорий. Как бы одновременно в одном акте возникает предметный мир, становится возможным опыт и вместе с тем категории реализуются в своем объективном значении.

Категории являются, по Канту, поэтому не только *rationis cognoscendi*, основаниями познания, но также и *rationes fiendi*, основаниями *созидания*. Тут им приписывается творческая роль, они как бы некие конструктивные элементы, благодаря которым и создается мир как целое, как опыт в многообразной связи его предметов.

Как объяснить эту чрезвычайно своеобразную постановку вопроса Кантом? Здесь надо исходить из того, что Кант уже (в «Трансцендентальной эстетике») включил в сознание человека все объекты, он субъективировал мир, ибо сами по себе ощущения суть модификации нашей чувствительности, притом апостериорные, в отличие от априорных форм пространства и времени; но и эти обе формы субъективны. Все, что мы имеем, это мир явлений, мир вещей *для нас*.

И вот теперь возникает для Канта роковой вопрос — каким же образом выбраться из мира представлений, из этих потоков индивидуальных переживаний, как выбраться из отдельных индивидуальных мирков сознания, где все случайно, все изменчиво, все капризно, — к единому общему миру, который существует независимо от нашего эмпирического сознания.

Кант признает: да, этот мир существует вне нашего познания, но это *вне* еще не означает *независимо* от нас. Создается как бы некая иллюзия, что мир находится вне нашего сознания и независимо от него. Именно категории играют роль такого инструмента в познании, в силу чего для обычного эмпирического сознания возникает мир в его предметном значении, мир как объективная реальность, мир, который можно назвать миром вещей в себе. По Канту же, это мир явлений.

При рассмотрении трансцендентальной дедукции бросается в глаза антиномичность мышления Канта, ибо он и здесь не отказывается от вещей в себе. Эти вещи дают нам материал, определяют, какие именно категории должны быть к тому или иному материалу применены. Из самих категорий нельзя вынести то, к чему и как они должны быть применены, само *приложение категорий обуславливается характером материала*. Почему в одном случае мы встречаем причинность в суждении (например, «Солнце нагревает камень»)? А в другом случае мы обнаруживаем категории субстанции и акциденции? Это зависит от материала, а не от формы нашего рассудка.

Итак, с одной стороны, имеется вещь в себе, но она, хотя Кант и убежден в ее существовании, в силу, так сказать, *конструктивных* интересов идеализма, отступает в трансцендентальной дедукции все больше и больше на задний план. Вместо вещи в себе начинает появляться предмет, который Кант называет трансцендентальным, причем трансцендентальный предмет, особенно в первом издании «Трансцендентальной дедукции чистых понятий», имеет два *оттенка*. С одной стороны, это по-прежнему вещь в себе, к которой должно быть отнесено представление; только в силу отнесения к ней наших представлений они могут иметь объективное значение, тогда познание становится объективным.

С другой же стороны, оказывается, что трансцендентальный предмет есть в свою очередь некая конструкция нашего самосознания, некое полагание, опредмечивание сознания. Трансцендентальный предмет Кант называет X-ом, и этот X есть форма *предметности вообще*. Эта общая форма Кантом характеризуется как единство, в чем соединяется многообразие. Объект есть то, в понятии чего, — говорит Кант, — соединяется многообразие данного созерцания (см. 3, 720—721).

В «Трансцендентальной дедукции» Кант еще раз хочет показать значение своего, как он называет, «коперникианского переворота»: не представления, де, определяются предметами, а, скорее, предметы определяются представлениями, именно категориальными функциями. [...]

[...] Обратимся к постановке проблем трансцендентальной дедукции категорий в посмертных кантовских произведениях. Многочисленные конволюты (свитки), оставшиеся после Канта, показывают, что он в последнее десятилетие перед своей смертью интересовался по преимуществу *двумя проблемами: натурфилософией* и задачей *переработки* основных принципов своей критической философии. Он хотел использовать все критические замечания, которые были против него направлены со стороны Фихте, Рейнгольда, Маймона и др.

Следует сказать, что в «Опус постумум» Канта имеется значительное приближение, с одной стороны, к Шеллингу, с другой — к Фихте. Кант ставит перед собой проблему априорно обосновать физику. В связи с этим, исходя опять-таки из своей таблицы категорий, он ищет основные характеристики *сил* и *основных* свойств природы. Здесь Кант не ограничивается установлением форм опыта, а стремится в известной мере вывести *априорно* также и *содержание опыта*. Понятие априорного в значительной степени расширяется, охватывая также и то, что раньше философ относил на счет воздействия вещей в себе. Правда, вещь в себе в каком-то смысле остается, но Кант идет дальше в своем априорном анализе. Именно Канту — это самое интересное, что есть в «Опус постумум», — кажется, что для объяснения мира опыта как закономерного целого необходимо априори ввести понятие эфира. Недостаточно одних категорий, одних форм созерцания, необходимо допустить наличие материи, *непрерывно* всюду наполняющей пространство, материи, которая обладает *самодвижением и спонтанностью*. Это есть *эфир*. Эфир образует конкретные тела, которые могут и должны быть рассматриваемы как некоторые центры сил. Они воздействуют на наши тела, производя в них представления. Кант говорит об эфире подчас так, что эфир начинает играть роль вещи в себе. Ибо вещи, воздействующие на наше сознание, оказываются различными модификациями эфира.

Но к этому ряду мыслей присоединяется у Канта учение о так называемой двойной аффектации, о *двойном аффицировании*. Это очень запутанное учение, вызвавшее большие споры. Одни интерпретаторы (особенно Адикес)² рассматривают это учение

как значительный шаг в приближении Канта к материализму, другие, напротив, считают, что Кант в этом учении делает шаг, сближающий его с Фихте.

Что такое двойное аффицирование? *Первое* аффицирование есть аффицирование трансцендентальное. Это есть воздействие вещи в себе на Я в себе, воздействие *объекта вообще* на *субъект вообще*. Этот вид аффицирования (трансцендентального), однако, носит абстрактный характер. Но в результате такого трансцендентального аффицирования трансцендентальный субъект *конкретизируется*, равно как и трансцендентальный объект. Развертывается пространство и время, развертывается многообразие опыта, подчиненное синтетическим связям, предстает мир как упорядоченное целое, мир как совокупность тел, определенных закономерно. И вот эти тела, являющиеся продуктами деятельности трансцендентального субъекта (правда, под влиянием аффицирования со стороны трансцендентального объекта), эти тела по отношению к эмпирическому сознанию выступают как вещи в себе, хотя в каком-то смысле они лишь явления по отношению к трансцендентальному. Эти тела воздействуют на наши тела, на органы чувств, на мозг; организм реагирует — реагирует физиологически и реагирует психически. Создается мир представлений, который должен определяться, если мы хотим достигнуть истины, теми связями, теми закономерностями, которые существуют в мире объектов, созданных трансцендентальным Я. Это есть второе аффицирование.

Т. е., когда возник мир, то тогда происходит воздействие вещей на человека, в конечном счете на эмпирическое сознание, — это и есть *эмпирическое аффицирование*. Причем для эмпирического сознания все вещи уже определены в своих закономерных связях действием этого самого трансцендентального Я, находящегося под воздействием опять-таки трансцендентального объекта.

Можно сказать так: есть *один* трансцендентальный субъект, *один* трансцендентальный объект. В результате их взаимодействия возникает конкретный мир, и здесь все остальное разыгрывается, как если бы вещи, созданные трансцендентальным Я, были бы вещами в себе; они так и выступают в отношении к эмпирическому сознанию.

Здесь (в учении о Я), кстати сказать, у Канта есть одна правильная мысль, мало отмеченная в нашей литературе. Мы должны отбросить, разумеется, фантастическое трансцендентальное Я. Но факт объединяющей, синтезирующей деятельности Я эмпирического несомненен. Энгельс говорит: «...Всегда одно и то же «Я» вбирает в себя все эти различные чувственные впечатления, перерабатывает их и, таким образом, объединяет в одно целое»³.

Этот ряд мыслей у Канта переплетается, впрочем, с более идеалистическими установками, сближающими его с Фихте. Иногда кажется, что Кант характеризует аффицирование трансцендентального порядка, — аффицирование со стороны вещи в себе, (не-я в себе) как *полагание* или, точнее, *самополагание* акта мысли. Притом так, что в результате этого самополагания на *одном полюсе* возникает

объективное, а на другом полюсе выступает субъективное. Дальше, поскольку выступает субъективное и объективное, все разветвляется согласно вышеприведенной мною схеме. [...]

[...] Я думаю затронуть еще два пункта: поставить вопрос о вещи в себе и подвести итог трансцендентальной дедукции категорий.

Что получается благодаря категориальному синтезу. Возник мир опыта, возникла природа. Но Кант подчеркивает, что это природа, как она рассматривается с формальной стороны (*formaliter spectata*), с материальной же стороны (*materialiter spectata*) природа не определяется категориями (см. 3, 212—213; 4(I), 113—114, 138—139).

Мы видели, что в посмертных произведениях Кант пытался как-то априори вывести содержание опыта. Но в «Критике чистого разума» оказывается, что мир с его «материальной стороны», более того, ряд закономерностей этого мира не могут быть выведены из основных стержневых закономерностей, как они сформулированы в «Основоположениях».

Например, для того, чтобы сказать, что вода нагревается при 100° или что при нуле она переходит в лед, мы должны обратиться к эмпирическому наблюдению; содержание этого закона перехода воды в различные агрегатные состояния не может быть выведено из закона причинности, хотя закону причинности этот эмпирический закон подчиняется. [...]

[...] Тот факт, что Кант не стремится выводить из категорий мир, природу с материальной стороны, а также ряд ее закономерностей, свидетельствует, что мысль Канта с самого начала была материалистичной. Кант не отказывался от вещи в себе, хотя эта вещь в себе у него — одно из самых многосмысленных понятий.

Подчас Кант говорит (особенно в первом издании «Критики чистого разума») о познаваемом мире так, как если бы он целиком определялся сознанием. Как будто мы имеем здесь дело с последователем Беркли. Если бы, говорит Кант, уничтожить наш субъект, субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени, а также само пространство и время исчезли бы. Явления могут находиться только в нас, они — простые модификации нашей чувственности, явления — лишь игра наших представлений. Так, материя, ее внутренние возможности, — утверждает Кант, — не существуют вне нашей чувственности, если вещи вообще в каком-то смысле существуют вне нас, то это еще не означает, что они существуют помимо нас (см. 3, 132—134, 137—138).

С другой стороны, Кант (особенно во втором издании) стремится всячески отгородиться от берклианства, он хочет спастись от упреков в иллюзорности. Поэтому он называет наш предмет опыта не (*Schein*) видимостью, а именно (*Erscheinung*) явлением (3, 336).

Хотя Кант и утверждает трансцендентальный идеализм, т. е. утверждает, что пространство, время и категории имеют свое

начало в Я, тем не менее он всюду подчеркивает, что формы эти обладают лишь тогда познавательным значением, когда они наполняются содержанием, идущим со стороны опыта, со стороны апостериори, т. е. благодаря аффекции вещи в себе.

Поэтому Кант говорит, что было бы «величайшим скандалом» принять лишь на веру бытие вещей вне нас (см. 3, 101). Явления отличаются от иллюзии тем, по крайней мере, что они составляют упорядоченные, согласно правилам синтетического единства, представления, что мир, который предстает перед эмпирическим сознанием, есть продукт трансцендентальных функций рассудка и априорных форм чувственности, он предстает перед эмпирическим сознанием так, как если бы это был мир вещей в себе.

Как определяет Кант вещь в себе. Это, говорит он, есть не материя, не мыслящее существо само по себе; оно есть *неизвестное* нам *основание* явлений, дающее нам эмпирическое понятие как первого, так и второго рода (см. 3, 741). По крайней мере, мы должны мыслить, говорит Кант, вещь в себе, иначе мы пришли бы к бессмысленному утверждению, будто явления существуют без того, что является (3, 93). Допуская явление во избежание безвыходного круга, мы должны считать, что явлениям, без сомнения, соответствуют умопостигаемые сущности.

Самое яркое, однако, место находится в «Трансцендентальной эстетике», где прямо говорится о том, что вещь в себе действует на нашу «душу», аффицирует ее. И в связи с этим Кант прямо говорит, что вещь в себе является *причиной явлений* (3, 127).

Весьма интересно также одно место, где Кант говорит о вещи в себе в «Трансцендентальной диалектике». Тут Кант утверждает, что поскольку мы отыскиваем для данного обусловленного условия, то мы можем двигаться до бесконечности. И как будто выходит так, что чувственные предметы до опыта, до процесса нашего познания вовсе еще не находятся в пространстве и времени. Они, эти предметы, открываемые нами в процессе познания, поскольку мы подыскиваем причинное объяснение, — пишет Кант, — не больше, чем мысль о возможном опыте в его абсолютной полноте (3, 346, 355).

Но с другой стороны, — и этот пункт нас больше всего интересует — Кант говорит здесь также о *трансцендентальном предмете, существующем до опыта*, которому мы должны приписать весь объем и все связи наших возможных восприятий. Именно от вещи в себе зависит то, *на какие звенья в процессе нашего познания и в смысле объема, и в смысле содержания* мы наталкиваемся (см. 3, 728, 737—738).

Это положение Канта, если бы он довел его до конца, привело бы его, конечно, к материализму. Тут четко выражена та материалистическая тенденция, которая отмечается у Канта нашими классиками.

Задача материалистической критики Канта, критики слева, заключалась в том, чтобы уничтожить *метафизический разрыв* между вещами в себе с миром явлений с тем, однако, в отличие от Гегеля, чтобы вещь в себе сохраняла бы именно значение ма-

терии, независимой от нашего сознания, обнаруживающейся благодаря воздействию на наши органы чувств. Но Кант не мог развить свою мысль в направлении материализма, поскольку над ним тяготели стремления идеалистического порядка, поскольку он хотел конструировать мир из нашего сознания. Поэтому Кант прежде всего утверждает непознаваемость вещи в себе.

Об этом объекте, говорит Кант, т. е. о вещи в себе, совершенно неизвестно, можно его найти в нас или также вне нас и уничтожился бы он в случае чувственной вещи или, напротив, сохранился бы (см. 3, 333).

Категорическое требование Канта *допустить* вещь в себе подчас превращается в проблематическое; можно допустить нечто, находящееся вне нас в трансцендентальном смысле. Как бы хорошо мы ни познавали мир явлений, как бы ни двигались вперед, раздвигая границы нашего опыта, мы всегда все-таки наталкиваемся на мир явлений и никогда не получим благодаря этому прогрессу нашего познания сведений о вещи в себе (см. 3, 326).

Однако Кант не только вкладывает в вещь в себе вышеуказанный смысл, т. е. некоей непознаваемой (лишь мыслимой) *причины* или неизвестного основания для явлений в сознании. Кант выдвигает в «Трансцендентальной аналитике» учение о вещи в себе как о *пограничном понятии*. Предметы, говорит Кант, поскольку они берутся в отношении их свойств самих по себе, в противоположность чувственным сущностям, могут рассматриваться как сущности умопостигаемые. Причем учение об умопостигаемом предмете распадается на два раздела. Можно говорить об интеллигибельном, т. е. умопостигаемом, предмете (ноумене в противоположность феномену); в положительном смысле мы ничего не можем сказать об этом интеллигибельном предмете. Но в отрицательном смысле можно говорить о вещи в себе; в отрицательном смысле ноумен есть просто тот объект, который не является предметом нашей чувственности (см. 3, 307—311).

Это значит, что за границами нашей чувственности могут находиться предметы; пусть они не постигаются теоретическим разумом, но зато они раскрываются в разуме практическом.

Это значит, что точка зрения «Критики чистого разума» не является единственной, что она одна из *возможных* установок нашего сознания, возможны и другие установки, которые приведут, правда, иным путем, к определению вещей в себе.

И в последующих работах, не только в «Критике чистого разума», но и в «Критике способности суждения», Кант все больше развертывает учение о вещи в себе. Так, в «Критике способности суждения» Кант выдвигает особое учение о так называемом «первообразном интеллекте» (*intellectus archetypus*). Первообразный интеллект — это разум, который при посредстве созерцания производит предметы. Правда, этот интеллектуальный рас­судок, мыслящий по особой *логике*, где из всеобщего может быть выводимо частное, по Канту, является лишь известным допущением. Мы не можем утверждать, что такой интеллект действи-

тельно существует, наш интеллект не является таким интеллектом (см. 5, 435—439). Этим учением о первообразном интеллекте Кант оказал огромное влияние на весь последующий немецкий идеализм.

Вещь в себе в «Критике способности суждения» получает новые и очень интересные характеристики. Она рассматривается тут как *сверхчувственное реальное* основание, как субстрат мира явлений. Именно вещь в себе есть понятие о таком объекте, при посредстве чего разрешаются *антиномии* между механическим и телеологическим объяснением мира. Вещь в себе оказывается «единством противоположностей», поскольку в ней разрешаются антиномии (5, 440—446). В «Критике практического разума», — я не думаю, что об этом надо говорить, — Кант в качестве вещей в себе выдвигает бога, душу и т. д.

Но еще один аспект вещи в себе раскрывается, когда мы переходим к «Трансцендентальной диалектике». Там вещь в себе приобретает значение идеала познания, как пограничное понятие в смысле известного *стимула*, как понятие безусловного, которое заставляет нас *переходить* от одних наших знаний к другим, не успокаиваясь на достигнутом.

Предмет есть некая задача, он не данное, а заданное. Если бы мы сумели в процессе познания раскрыть все содержание объекта, то мы открыли бы вещь в себе. По Канту, она далека, как звезда, поэтому мы можем лишь приближаться к предмету познания, не будучи в состоянии его исчерпать. [...]

[...] В учении об антиномиях (как и всюду в истории философии) нужно уметь отличать два вопроса: вопрос о диалектике у Канта и вопрос о том, как Кант сам понимает диалектику.

Кант определяет диалектику как *логику иллюзии*. Диалектика иллюзии есть логика, которая приводит нас к обманчивым построениям мысли. Однако в трактовке антиномий «Трансцендентальной диалектики» у Канта обнаруживаются подлинные диалектические моменты в положительном смысле этого слова.

Остановимся еще на теории идей как регулятивных принципах познания. Меня тут не интересует вопрос о том, что идеи до некоторой степени подготавливают «Критику практического разума», ибо предметы идей — это вещи в себе. Мы уже наталкивались в антиномиях на утверждение, что можно допустить существование свободной воли. Идеи и в процессе познания играют некоторую положительную роль, именно в качестве регулятивных принципов. В чем отличие их от категорий. Категории синтезируют многообразие созерцаний, а идеи — принципы разума объединяют познания рассудка, они синтезируют наше познание в целом. Категории отправляются от мира опыта, а идеи разума отправляются от результатов, добытых рассудком в познании предметов опыта. Значит, разум играет роль высшего синтетического фактора. В каком же смысле, как?

Кант подчеркивает следующее значение идей в этой их познавательной роли. Прежде всего идея выступает как *понятие максимума*, т. е. мы можем сравнивать наше осуществленное по-

знание с нею, как с идеалом познания. Мы можем быть уверены, что мы не вполне познали мир. Идея, по Канту, есть «пробный камень», *критерий* познания (см. 3, 567, 555).

Но этого еще мало. Идеи открывают как бы *новые пути* в познании, они дают рассудку направление в его деятельности. Они показывают, что никакие эмпирические границы не должны приниматься за абсолютную границу. *Безусловное* — правда, это только идея — является *стимулом* для движения науки вперед. Хотя идея и не определяет самый объект — в его внутренней сути образуют, «конституируют» предметы опыта лишь категории, — но она показывает, как мы должны двигаться в его познании.

В этом смысле идея выступает в роли некоторой *задачи* для разума. Предмет выступает не как данное, а как заданное. Мы должны определить предмет, первоначально данный нам в качестве некоторого X, все новыми и новыми предикатами. Что такое человек? Человек определяется в различных науках. Наше познание о человеке постепенно растет. Но можно ли сказать, что познание человека может быть до конца исчерпано?

Идея поэтому выступает как активный, вернее, активизирующий наше познание принцип. Идея дает нам как бы некоторую точку зрения на предметы, она является эвристическим понятием. Так, о самом процессе познания, когда речь идет об условиях, подыскиваемых к данному обусловленному, разум указывает рассудку, что он не должен останавливаться на своих достижениях, что он обязан создавать в процессе познания все новые и новые звенья, которые давали бы более полную картину того, что он познал до сих пор (см. 3, 566—568, 577—678).

Можно сконцентрировать, однако, учение Канта о регулятивных принципах в двух определениях. Идея выступает у Канта 1) как мнимый фокус (*focus imaginarius*) познания. Что это за мнимый фокус познания? Кант говорит, что мы должны вообразить себе идею как некий предмет, в котором сходятся линии всех правил рассудка как бы в одной точке. Этой точки в реальности не существует. Она находится вне границ возможности опыта, но только благодаря этому предмету, как мнимому фокусу, мы видим вещи, далеко находящиеся за нашей спиной (3, 553).

Еще ярче роль идеи выступает в учении 2) об идее «*как если бы*» (*als ob*). Кант говорит, что, хотя, например, мы не имеем права допускать понятие души как субстанции, можно, однако, гипотетически предположить, как будто она существует, и тогда наши знания о переживаниях будут объединены в систему, будучи отнесены к некоторому субъекту переживаний (3, 569—592).

Таким образом, идеи у Канта приобретают огромное значение (познавательное): они исправляют опыт, они синтезируют опыт, они заставляют разум двигаться к нахождению все новых и новых условий, они указывают ему некоторые пути нахождения предмета.

Об этом Кант подробно говорит, развивая учение о так называемых трех «школьных правилах», подчеркивая, что мы долж-

ны всюду искать 1) *однородность* в явлениях природы, 2) их *спецификацию, различия* и 3) их непрерывность (см. 3, 560—566).

В пункте учения об идеях «как если бы» Кант сближается с позднейшим фикционализмом: понятие вовсе не говорит о том, что представляет из себя предмет, но оно тем не менее должно быть допущено. Оно как бы некий инструмент, которым необходимо должен обладать человек для того, чтобы познавать мир, хотя оно и не отражает само по себе эти предметы.

Надо провести четкую грань между учением диалектического материализма об абсолютной и относительной истине и этим пунктом кантовского учения, что наше знание относительно, что мы никогда не познаем мир.

Есть принципиальное различие между кантовским учением об идее, которая безусловна, является стимулом нашего условного знания, и диалектическим материализмом.

Ибо идея, по Канту, всегда есть нечто долженствующее быть, но никогда не существующее.

Мы утверждаем, что в нашем относительном знании раскрывается истина абсолютная. По Канту, идея — как бы недостижимая звезда, которая, правда, заставляет нас двигаться, но мы не знаем, приближаемся мы к ней или не приближаемся, именно потому, что у Канта отсутствует понимание практики как *общественной деятельности человека*; мы не можем проверить в какой мере мы раскрыли природу вещей. Поэтому, по Канту, мы только стремимся к безусловному. Хотя безусловное и действует на наше познание, оно отделено бесконечной пропастью от нашего познания. [...]

[...] Таким образом (если мы ограничимся «Критикой чистого разума»), вещь в себе выступает перед нами, по крайней мере, в *трех* основных значениях: 1) вещь в себе как то, что *аффицирует* наши органы чувств («Трансцендентальная эстетика»); 2) вещь в себе как *пограничное понятие* (ноумен в отрицательном смысле), указание на то, что имеется какая-то граница, за пределами которой лежит «огромный темный океан вещей, это — вещь в себе, которая предупреждает, что мир, нами познаваемый, есть именно мир явлений («Трансцендентальная аналитика») ³. Вещь в себе есть известная *задача*, которая возбуждает наше познание к дальнейшему прогрессу («Трансцендентальная диалектика»).

Понятие вещи в себе является одним из *краеугольных* камней кантовской критики. С другой стороны, эта же вещь в себе подрывает «Критику чистого разума» Канта. Без нее, по словам Якоби, нельзя войти в «Критику чистого разума», но с нею нельзя там и оставаться.

Блестящая критика кантовской непознаваемой вещи в себе, даваемая классиками марксизма, хорошо известна. «Самое же решительное опровержение, — пишет Энгельс, — этих, как и всех прочих философских вывертов, заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы, что сами его производим, ...заставляем его к тому же служить нашим

целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»⁴. [...]

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 205.

² Речь идет о работе: Adickes E. Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich. Tübingen, 1929.

³ Энгельс Ф. Диалектика природы. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 548.

⁴ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 284.