

А. Карапетян

### К марксистскому пониманию философии Канта\*

Все, что создано человеческой мыслью в прошлом, представляет в своей совокупности своеобразный мир, который может быть раскрыт в ходе всей истории человечества. Каждое новое завоевание познания является не только шагом вперед, но и отправным пунктом для пересмотра и более широкого понимания прошлого. Человеческое познание бесконечно приближается к объекту. Этот объект — не только развернувшийся перед нашими глазами реальный, материальный мир, но и мир человеческой культуры.

Если история философии является не таким процессом, который оставляет за собой лишь кладбище духовно исчезнувших и умерших систем, а таким, где каждое новое мировоззрение берет в качестве предпосылки определенный умственный материал, то задача всякого нового учения — критически преодолеть старое, т. е. раскрыть отрицательное в старом и признать положительное.

Марксизм-ленинизм — величайшее достижение человеческой мысли, гигантский переворот в области познания общественной жизни. Впервые в истории марксизм вскрыл действительные причины и закономерности в развитии общественной жизни. Марксизм впервые сумел поставить науку об обществе на материалистические основы и объяснить ее, исходя из этих основ. Домарксовские мыслители в лучшем случае принимали во внимание лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не интересуясь вопросом о том, чем обусловлены эти мотивы. Естественно, что исследования, исходной точкой которых являлись лишь идейные мотивы, не могли носить научного характера. Впервые марксизм показал, что только объясняя общественное сознание общественным бытием можно вскрыть действительные причины и характер учений общественных классов, отдельных мыслителей из этих классов. «Технология, — говорит Маркс, — вскрывает активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений». Этот тезис Маркса являлся тем гранитным фундаментом, на основе которого совершился невиданный в истории переворот в области общественных наук. Этот гигантский переворот накладывает на марксистов обязанность оценить и осмыслить прошлое, показать социально-классовую сущность ценностей в культуре прошлого, выявить положительное и отрицательное у мыслителей прошлого. Это дело должно носить у нас всеобъемлющий характер, поскольку прошлое оставило нам в наследство

\* Печатается в порядке обмена мнениями. Ред.

необъясненную, а во многих случаях искаженную и затуманенную культуру.

Современная реакционная буржуазия не способна создать в области философии что-нибудь новое. Буржуазная философия эпохи империализма характеризуется возвратом к старым идеалистическим системам прошлого, возрождением средневековой схоластики и поповщины. Все силы мракобесья и реакции поставлены ныне на борьбу против марксизма.

В своей борьбе против марксизма современная буржуазная философия во многом опирается на Канта, гальванизирует его идеи. Поэтому разоблачение реакционных идей философии Канта, снабжающих современных мракобесов своей аргументацией, весьма актуальная задача.

К числу идей, используемых современными мракобесами, относятся агностицизм, априоризм, субъективный идеализм, учение Канта о причинности через потустороннюю свободу, его морально-правовые взгляды и пр. Многие представители современной буржуазной философии, основываясь на учении Канта о «ноуменальном мире», стараются контрабандой протащить бога в естествознание, заменить принцип причинности принципом «ценности», морального долга и пр.

Важное место в современной буржуазной философии занимает идеалистическое учение Канта о вещах в себе.

Рассматривая вопрос о детерминизме и индетерминизме, многие представители современной буржуазной философии ссылаются на Канта, на его учение о так называемой «ноуменальной свободе», на его несуразную попытку примирить науку с религией. Известно, что Кант в критике рационализма и эмпиризма отрицает способность человека посредством чувственных восприятий и теоретического мышления отражать сущность вещей. Эта линия Канта полностью воспринята современной буржуазной философией, напр., прагматизмом, отвергающим наличие в опыте объективного содержания. И прагматизм и неореализм исходят из принципа «значимости», но значимость понимается субъективистски, как своеобразный «практический» постулат, не имеющий никакого отношения к действительному познанию.

Философия Канта является типичным выражением немецкой действительности XVIII века. Она отражает подчинение трусливой немецкой буржуазии феодально-монархической реакции из страха перед возможностью революции. Французская буржуазная революция у некоторой части немецкого общества вызвала энтузиазм, но, как замечает Энгельс, это был чисто немецкий энтузиазм—он относился только к теории французской революции, но когда французы от теории перешли к делу, то этот энтузиазм Германии сменился «фанатической ненавистью к революции»<sup>1</sup>.

Немецкие философы никак не могли понять, что прогресс общественной жизни может совершаться путем практической революции. Так как немецкие философы знали лишь о духовном прогрессе, то французская революция, особенно господство якобинцев, были для них ужасным варварством. Они не могли допустить и господства народа.

<sup>1</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. V, стр. 7.

В противовес практической революции, суверенитету народа, немецкие философы провозгласили суверенитет разума. По широко распространенному взгляду, провозглашение суверенитета разума всегда, во всех отношениях имело прогрессивное значение. Это мы считаем одним из самых вреднейших заблуждений в области истории духовной культуры. Необходимо иметь в виду, что от имени разума говорила не только победоносная буржуазия, не только представители народа, но и умирающая аристократия. Но если у первых суверенитет разума тогда еще выражал стремление и чаяния народа, то у аристократии лозунг «суверенитет разума» выдвинулся исключительно в противовес суверенитету народа, имел целью отстранить народ и сохранить власть в руках аристократии. «Это было вполне последовательно,— пишет Маркс,— если деятельность действительного—человечества не что иное, как деятельность массы, человеческих личностей, то, наоборот, абстрактная всеобщность,— разум, дух— должна найти себе абстрактное, неисчерпываемое немногими личностями, выражение»<sup>1</sup>.

Это гениальное положение Маркса является ключом к пониманию реакционной политической сущности немецкого идеализма. В этой связи мы считаем нужным привести одно замечание Маркса о Карлейле. Карлейль, питая ненависть к народному правлению, к суверенитету народа, тоже выдвинул принцип гениального разума. По его мнению, не народ, а гениальный разум должен господствовать и править. Считая эту точку зрения Карлейля реакционной, Маркс говорит: «Таким образом, новая эра, в которой господствует гений, отличается от старой эры, главным образом тем, что плеть начинает воображать, будто она гениальна»<sup>2</sup>.

Социально-политическая реакционность кантовской философии особенно ярко обнаруживается, когда мы ее рассматриваем именно с этой точки зрения. Кант ненавидит народно-демократическую систему правления. Он особенно отрицательно относится к народной революции. Революционеров он называет изменниками родины и требует смертной казни для них<sup>3</sup>. К социально-политическому учению Канта мы вернемся потом, а теперь считаем нужным дать краткое изложение теории познания Канта, особенно его учения с вещах в себе, учения, которое приводит к реакционным социально-политическим выводам.

В XVIII веке развитие естествознания, с одной стороны, и французский материализм, с другой, нанесли сильный удар идеализму и религии. Кант, отстаивая «метафизику», старался спасти идеализм и религию. Он в самой резкой форме выступил против французского материализма, пытаясь старый рациональный метод, обосновывавший метафизику, заменить новым, по его мнению, более надежным методом. Это именно и имели в виду Маркс и Энгельс, когда писали, что пораженная французскими материалистами «метафизика XVII столетия праздновала свою победу»

<sup>1</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 109.

<sup>2</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 291.

<sup>3</sup> Kant, Werke, 1922, Bd. 7, S. 127. Herausgegeben von Ernst Cassirer.

носную, полную содержания реставрацию в лице немецкой философии, а именно в спекулятивной немецкой философии XIX столетия»<sup>1</sup>.

Вопреки утверждениям французских материалистов о том, что объективное существование природы не обусловлено никаким духовным началом, что в природе действуют физические закономерности совершенно независимо от человека, Кант отрицает объективное существование природы вне человека. Природа, по его мнению, есть совокупность явлений, а явления, как таковые, не могут существовать вне нас. «Рассудок, следовательно,— говорит Кант,— не только способность создавать правила путем сличения явлений: он и сам для природы начало законодательное, т. е. без рассудка вообще не было природы, т. е. синтетического единства: разнообразия в явлениях по правилам, ибо явления, как такие, не могут иметь места вне нас, но существуют только в нашей чувственности»<sup>2</sup>. Это чисто субъективно-идеалистическое положение Канта мы находим в первом издании «Критики чистого разума». Но и во втором издании это утверждение Канта лежит в основе его исследования. Так, например, он говорит: «Если мы исключаем (aufheben) вообще наш субъект или только субъективные свойства наших ощущений, все качество в пространстве и времени, все отношения объектов, то сами пространство и время исчезнут и, как явления не в самих себя, могут существовать только в нас»<sup>3</sup>.

Правда, Кант заявляет, что «вещи в себе» существуют вне нас, но из его рассуждений получается, что «вещи в себе» находятся вне пространства и времени, вне природы, они не реальные, а лишь мысленные. Предметный мир, по Канту, не относится к «вещам в себе», а лишь к явлениям.

«Фейербах упрекает Канта не за то,— говорит Ленин,— что он допускает вещи в себе, а за то, что он не допускает их действительности, т. е. объективной реальности, за то, что он считает их простой мыслью, «мысленными сущностями», а не «сущностями, обладающими существованием», т. е. реальными, действительно существующими»<sup>4</sup>.

Еще современники Канта — Якоби, Шульце, Фихте и другие — пришли к тому ложному выводу, согласно коему под «вещью в себе» Кант понимал не что иное, как материальную природу, независимую от человека, как реальную действительность. Якобы Кант, говоря об объективном существовании вещи в себе, имел в виду именно реальные предметы, совокупность которых составляет внешнюю природу. С тех пор это заблуждение, превратившееся в слепую традицию, продолжает существовать в философской литературе. Между тем то обстоятельство, что, по Канту, природа, как совокупность явлений, не может существовать независимо от сознания, а вещи в себе не только независимы от сознания, но и существуют вне времени, вне пространства, и, следовательно, вне при-

<sup>1</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 154. Здесь под термином „метафизика“ Маркс и Энгельс понимают идеалистическое религиозное учение о высших сущностях.

<sup>2</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 625—626.

<sup>3</sup> Kant, Werke, Bd. 3, S. 71.

<sup>4</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 188.

роды, является простым доказательством того, что Кант даже не подумал отождествить вещи в себе с материальной действительностью. У Канта возможность существования опыта не что иное, как всеобщий закон природы. С этой точки зрения под природой Кант понимает «совокупность явлений, т. е. представлений в нас»<sup>1</sup>. Следовательно, природу и ее общие закономерности Кант выводит из возможности существования опыта; последний, по воззрению Канта, субъективен. Каутский, стараясь превратить Канта в материалиста, утверждает, что якобы Кант признает существование реального мира, независимого от человеческого сознания<sup>2</sup>. Для подтверждения этого Каутский приводит из «Пролегоменов» то место, где Кант, неудачно стараясь отмежеваться от Беркли, пишет: «...я признаю во всяком случае, что вне нас существуют тела...»<sup>3</sup>

Не только в «Пролегоменах», но и в «Критике чистого разума» и в других произведениях Канта подобных заявлений много, но что понимает Кант под «внешними телами» представляет большой интерес в вопросе понимания истинной сути его философии. Ни Каутский, ни все те, кто только по традиции отождествляют кантовские вещи в себе с материальной природой и этим самым представляют Канта материалистом, не обратили внимания на то, что значит у Канта термин «вне нас существующие тела».

По воззрению Канта, можно допустить существование материи, «не выходя при этом за пределы самосознания»<sup>4</sup>, так как материя и ее внутренняя реальность, по Канту, «...являются только видом представлений (созерцание), которые называются внешними не потому, чтобы они сами по себе относились ко внешним предметам в себе, но потому, что они относят восприятие в пространство, в котором все существуют вне друг друга, тогда как само пространство находится в нас»<sup>5</sup>.

Кант неоднократно предупреждает, чтобы внешние предметы, т. е. предметы, находящиеся в пространстве и времени, не смешались с вещами в себе. «Если внешние предметы мы считаем вещами в себе, то совершенно невозможно понять, каким образом мы можем прийти к познанию их действительности вне нас, когда мы опираемся только на представления, которые находятся в нас»<sup>6</sup>.

Очень важно иметь в виду и то, что сам Кант указывает на двусмысленность термина «вне нас». «А так как,—пишет Кант,—выражение «вне нас» вносит с собой неизбежную двусмысленность, ибо оно обозначает или то, что существует отдельно от нас, как вещь в себе, или то, что относится к внешнему явлению, то последнее значение, в котором собственно и берется психологический вопрос о реальности нашего внешнего созерцания, мы хотим определить точнее и этим отличать эмпирически-внешние предметы от тех, которые могут называться так в трансценден-

<sup>1</sup> Кант, Пролегомены ко всякой будущей метафизике, 1889, стр. 99.

<sup>2</sup> Kautsky, Die Materialistische Geschichtsauffassung. Berlin, 1927, Bd. I, S. 52.

<sup>3</sup> Кант, Пролегомены, стр. 54.

<sup>4</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 644.

<sup>5</sup> Там же, стр. 645.

<sup>6</sup> Там же, стр. 650.

тальном смысле; поэтому мы будем называть так вещи, которые даются в пространстве»<sup>1</sup>.

Отсюда совершенно ясно, что Кант ставит принципиальное различие между предметами, находящимися в пространстве и времени и в природе, и так называемыми предметами самими по себе, т. е. вещами в себе. Первых он называет феноменами, которые обусловлены нашим сознанием, а вторые существуют не только вне, но и независимо от сознания, вне природы, вне физической связи. Их Кант называет ноуменами, что означает мысленные. Под мысленными вещами Кант подразумевает бога, душу и свободу.

В «Пролегоменах» Кант пишет: «...и так мы должны мыслить не материальную сущность, рассудочный мир и высочайшее из всех существ (чистые ноумены), потому что только в них, как в вещах самих по себе, разум находит полноту»<sup>2</sup>. В другом месте этот интеллигибельный предмет Кант называет самостоятельным разумом, который и «есть причина мирового целого». Таким образом, говоря о вещи в себе, Кант отнюдь не имеет в виду реальные материальные вещи. В самой природе Кант не видит интеллигибельного предмета, хотя сама природа, как явление, есть, по выражению Канта, действие, проявление от природы независимой интеллигибельной вещи. Кант делает исключение только для человека. Только человек, по его мнению, в природе, с одной стороны феномен, но с другой, именно в отношении известной способности, интеллигибельный предмет. Интеллигибельными предметами в человеке Кант считает рассудок и разум. «Я отличаю свое собственное существование, как существование мыслящего существа, от других вещей вне меня (куда относится и мое тело)». Здесь характерно, что Кант свое собственное тело считает вне себя, и это ярко показывает, какое значение имеет термин «вне нас» у Канта, когда он его упстреляет по отношению к предметам, находящимся в природе. На многих страницах «Критики чистого разума» Кант считает душу вещью в себе, лежащей в основе явления человека, т. е. его тела. Таким образом, не может быть никакого сомнения, что, по воззрению Канта, вещь в себе вне природы—это бог, вещь в себе в человеке—это его душа со своими способностями, рассудком и разумом.

Чистые рассудочные понятия, по Канту, не могут иметь трансцендентального применения. Трансцендентальное применение понятия состоит в том, что оно относится к вещам вообще и в себе самих.

Все понятия, а с ними и все основоположения, поскольку возможны априори, всегда относятся к эмпирическим созерцаниям, т. е. имеют применение только к предметам внешних чувств, а не к вещам вообще. Понятие ноумена, по утверждению Канта, должно мыслиться «не как предмет внешних чувств (исключительно через рассудок)»<sup>3</sup>. Отсюда совершенно ясно, что у Канта вещь в себе отнюдь не то же самое, что предмет внешних чувств, а то, что мыслится исключительно через рассудок, по-

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 647.

<sup>2</sup> Кант, Пролегомены, стр. 257.

<sup>3</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 221.

тому что понятия рассудка не могут применяться к вещам самим по себе. Предметы по Канту считаются внешними не потому, что они существуют вне и независимо от нас, а лишь потому, что они созерцаются вне нас.

Материя, по Канту, не самостоятельная предметная реальность, а лишь явление, в себе самой только представление. И как таковое «оча не вне нас, а только в нас, как мысль, хотя эта мысль, посредством указанного внешнего чувства, представляется существующею вне нас»<sup>1</sup>. Термин внешний по отношению к материи Кант употребляет только в условном смысле, в отличие от предмета внутреннего чувства (душа). Подлинными внешними вещами являются, по Канту, только ноумены, чистые мысленные сущности. Материя является как бы отчуждением, внешним проявлением мысленных сущностей. Кант решительно отвергает учение французских материалистов о физическом влиянии. Их учение он считает догматичным, потому что они смотрели на материю как на совершенно независимую и подлинно внешнюю вещь, а не как на явление внешней вещи<sup>2</sup>. Ни пространство и время, ни существующая в них совокупность предметов, по Канту, не могут существовать вне и независимо от сознания; у Канта внешние и внутренние явления выступают в опыте лишь как представления<sup>3</sup>. Согласно Канту тела и движения еще не предметы в себе, независимые от сознания: «...beide nicht Etwas ausser uns, sondern bloss Vortellungen in uns sind...»<sup>4</sup>

Правда, Кант признает, что мышление, не будучи продуктом внешних чувств, без них не имеет самостоятельного и чистого применения, так как без чувственности оно осталось бы без объекта<sup>5</sup>. Но такой объект, по Канту, нельзя назвать ноуменом, ибо ноумен отмечает проблематическое понятие о предмете для совершенно другого созерцания, чем наше, и для совершенно другого рассудка<sup>6</sup>.

Исходя из этого, Кант считает, что понятие о ноумене не есть понятие об объекте. Несмотря на то, что у Канта ноумены или вещи в себе в разных отношениях получают разные определения, в целом, по воззрению Канта, они имеют духовный характер, они интеллигибельны и не материальны.

В «Пролегоменах» мы находим следующее, достойное особого внимания, положение: «Таким образом рассудок, принимая явления, тем самым признает и существование вещей самих по себе; так что мы можем сказать, что представление таких сущностей, лежащих в основе явлений, т. е. чистых умственных сущностей, не только допустимо, но и неизбежно»<sup>7</sup>

Таким образом, вещи в себе у Канта лишены реальности; они являются чистыми умственными сущностями. И поэтому вышеприведенное положение Ленина о том, что Кант, допуская существование вещей в себе,

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 654.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 293, 658.

<sup>3</sup> См. там же, стр. 645.

<sup>4</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 326, Reclam.

<sup>5</sup> См. Кант, Критика чистого разума, стр. 242.

<sup>6</sup> См. там же.

<sup>7</sup> См. Кант, Пролегомены, стр. 93. Подчеркнуто мною—А. К.

не допускает их реальности, реального существования, совершенно правильно вскрывает субъективно-идеалистическую сущность кантовской философии. Говоря о таком агностицизме, который мы находим у Канта, Ленин пишет: «Агностицизм есть отрицание объективной реальности, данной нам в ощущении»<sup>1</sup>.

Считаем необходимым отметить, что все, кто отождествляли вещь в себе Канта с внешней природой, исходили из неправильного толкования одного положения Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме». В этом своем труде Ленин пишет: «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист»<sup>2</sup>.

Из этого положения Ленина делают вывод, что Кант наполовину материалист, наполовину идеалист. Не обращая внимания на то, что когда Ленин считает вещь в себе мысленным трансцендентным, интеллигибельным, то тем самым говорит об идеализме Канта. Когда он обвиняет Канта в том, что он выводит причинность не из объективной действительности, а из априорных закономерностей, в том, что его агностицизм отрицает объективную реальность, данную нам в ощущении, то тем самым говорит о субъективном идеализме Канта.

Заявление Канта о том, что существует какая-то вещь, которая воздействует на нас, действительно материалистично, но у Канта это остается только лишь заявлением. Остается только слово «вещь», потому что у Канта эти вещи суть мысленные вещи, духовные вещи. Отсюда ясно, что Кант не материалист, а идеалист, поскольку он в основу материального мира кладет духовное начало, какую-то высшую духовную реальность: «действующий субъект»<sup>3</sup>. Субстанциональная основа мира, по Канту, не материя, а ноумен, чистая духовная сущность. С этой точки зрения ошибается Макс Адлер, когда утверждает, что вещь в себе у Канта не является субстанцией, находящейся позади реальных предметов<sup>4</sup>. Наоборот, вещь в себе у Канта выступает как духовная субстанция, лежащая в основе действительного мира.

«Скорее высшая реальность,— говорит Кант,— должна лежать в основании возможности всех вещей, как основа, а не как совокупность»<sup>5</sup>. Понятие первоначального существа у Канта определяется «через понятие о высшей реальности, как единое простое, вседовольное, вечное и т. д.»<sup>6</sup>

«Понятие о таком существе есть понятие о божестве...»<sup>7</sup>

Таким образом, вещь в себе у Канта не что иное, как бог; вот почему в «Критике чистого разума» Кант заявляет, что вещь в себе или «сущность всех сущностей» есть предмет теологии (стр. 272). Вещами в себе являются, по Канту, также душа и трансцендентная свобода.

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 184.

<sup>2</sup> Там же, стр. 184-185.

<sup>3</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 389.

<sup>4</sup> Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, Wien, 1924, S. 120.

<sup>5</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 416.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

Существует материалистическое понимание вещей в себе и идеалистическое их понимание. Согласно первому вещь в себе это реальная, материальная, еще не познанная вещь которая принципиально не отличается от явления. С точки зрения идеализма вещь в себе—не материальная реальность, не в природе, а вне физической связи, вне пространства и времени, мыслящая вещь, мыслящее существо. Это два различных понимания вещи в себе у нас обычно смешиваются, и материалистическое понимание вещи в себе приписывают Канту и кантианцам, несмотря на следующее прямое указание Ленина: «An sich» (само по себе или «в себе») Фейербаха прямо противоположно «An sich» Канта: вспомните,—говорит Ленин,—вышеприведенную цитату из Фейербаха, обвиняющего Канта в том, что для него «вещь в себе» есть «абстракция без реальности». Для Фейербаха «вещь в себе» есть абстракция с реальностью», т. е. существующий вне нас мир, вполне познаваемый, ничем принципиально не отличающийся от «явления»<sup>1</sup>. Это положение Ленина прямо говорит о том, что не у Канта, как утверждают некоторые, а у Фейербаха, т. е. у материалистов, вещь в себе является вне нас мир.

Далее: «Мы, материалисты, вслед за Энгельсом,—говорит Ленин,—агностиками называем кантианцев и юмистов за то, что они отрицают объективную реальность как источник наших ощущений»<sup>2</sup>. Ленин указывает, что материалисты, критикуя идеализм и агностицизм Канта, доказывали, что вещь в себе объективно реальна.

В своем письме к Марксу от 6 ноября 1868 г. Энгельс пишет, что Дицген кантовскую вещь в себе представляет как *Gedankending*. Если это—его самостоятельная мысль, то очень хорошо и даже гениально.

После всего этого совершенно ясно, что является глубоким заблуждением и отходом от марксизма взгляд о том, что якобы под вещами в себе сам Кант имел в виду материальные предметы в действительности. Ведь это значит на белом свете материалистическое понимание вещи в себе приписывать идеалисту Канту. Некоторые товарищи думают, что если мы допускаем мысль о том, что кантовская вещь в себе лишена реальности, то тем самым якобы устраняется вопрос агностицизма у Канта. Следует отметить, что рассуждающий таким образом совершенно не понимает, что такое агностицизм, игнорирует ленинское определение агностицизма. Ведь агностицизм, по гениальному указанию Ленина, есть отрицание объективной реальности, данной нам в ощущении. Чистый агностицизм оспаривает вещь в себе, чистый агностицизм дальше ощущения не идет; поэтому Ленин указывает, что вещь в себе противоречит агностицизму. Это ясно из следующего положения Ленина: Авенариус «...боролся не против агностицизма Канта, ...а за более чистый агностицизм, за устранение того противоречащего агностицизму допущения Канта, будто есть вещь в себе, хотя бы непознаваемая, интеллигибельная, потусторонняя...»<sup>3</sup> Отсюда ясно, что Ленин не в допущении вещей в себе видит агностицизм,

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 105.

<sup>2</sup> Там же, стр. 115.

<sup>3</sup> Там же, стр. 184.

как наивно полагали некоторые, а в отрицании объективной реальности вне нас.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин неоднократно заявлял, что вещь в себе у Канта не реальна, и в этом его агностицизм. «Выбрав такое место из Канта,—говорит Ленин,—где вещь в себе рассматривается просто как мысленная вещь, мысленная сущность, а не реальность, Фейербах на это и направляет всю свою критику»<sup>1</sup>. Так значит, по Ленину, материалисты всю свою критику направили против учения Канта о том, что вещи в себе не реальны. Да это само собой понятно из того, что классики марксизма Канта считали агностиком, отрицающим материальную объективную реальность вне нас. Стоит только признать, что Кант под вещами в себе понимает материальные предметы, объективно существующие в природе, т. е. предметные реальности, как тотчас же Кант перестает быть агностиком.

Далее, те, которые утверждают, что вещь в себе у Канта предметная реальность, явно смешивают два различных типа агностицизма: агностицизм Канта и Юма с агностицизмом Гексли. Ленин указывает, что Энгельс называл такого типа агностицизм, как агностицизм Гексли, «стыдливым материализмом», поскольку у Гексли уклон в сторону признания первенства за физической стороной выражен часто настолько сильно, что тут вообще едва ли возможно говорить о параллелизме. У Гексли, говорит Ленин, «...берклезанские выпады—случайность, агностицизм его есть фиговый листок материализма»<sup>2</sup>. Нет сомнения, что агностицизм Канта не есть стыдливый материализм. Философия Канта есть «идеализм на базе эмпиризма», поскольку его агностицизм отрицает объективную реальность, данную нам в ощущении.

Неокантианцы, стараясь замаскировать кантовский мистический субъективный идеализм, цепляются за отдельные случайные заявления Канта и вещь в себе представляют то как «критическую демаркационную линию знания»<sup>3</sup>, то как выделение «известной познавательной функции»<sup>4</sup>, как «ограничительное понятие (ein Grenzbegriff)»<sup>5</sup> и как «синтетическое единство»<sup>6</sup> и т. д. Все эти определения, конечно, можно найти у Канта, но все они, вместе взятые, выражают, согласно Канту, высшую духовную трансцендентную реальность. Неокантианцы избегают дать название этой духовной реальности. Так называемый трансцендентальный идеализм Канта фактически зиждется на этой духовной сущности, следовательно, нелепо утверждение Макса Адлера о том, что понятие трансценденталь-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 187—188.

<sup>2</sup> Там же, стр. 195.

<sup>3</sup> E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 2, S. 518.

<sup>4</sup> Там же, стр. 602.

<sup>5</sup> H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 1885, Berlin, S. 512, Windelband die Blütezeit der deutschen Philosophie, Leipzig, 1904, S. 92, Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. 2, S. 74 (Reclam).

<sup>6</sup> Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 511.

ного идеализма у Канта имеет не метафизическое (философское), а методическое значение<sup>1</sup>; такое допущение вытекает из примитивного взгляда, по которому интеллигибельный характер кантовских вещей в себе, как и основанный на нем трансцендентальный идеализм, не касается основного вопроса философии.

Основной вопрос философии Кант решает в пользу идеализма тем, что вещь в себе считает чисто умственной сущностью, отрицает объективное существование природы. Положение не изменяет заявление Канта о том, что всякое познание вещей из одного чистого рассудка или чистого разума является иллюзией, и только в опыте — истина.

Приводя это положение Канта, Каутский говорит, что под ним, этим положением, может подписаться каждый «подлинный» материалист<sup>2</sup>. Здесь, как видим, Каутский ошибается относительно понятия опыта; он не понимает, что под словом «опыт» может скрываться и материалистическая и идеалистическая линии в философии. У Канта опыт не только не является «объектом познания, независимо от познания», но и исключительно плодом сознания. У Канта опыт является синтезом понятий и созерцания, а последние, по его утверждению, целиком субъективны.

Поставив бога и душу под термином «вещь в себе», считая источником познания опыт, лишая последний объективного содержания, Кант создал субъективный идеализм с солидной смесью теологии. Фейербах совершенно прав, когда говорит, что «кантовский идеализм это идеализм, еще путающийся в теизме»<sup>3</sup>.

Не случайно, что следуя Канту и эмпириокритике, эмпириосимволисты и другие сторонники модных философских учений старались под ложной вывеской «третьего направления» в философии создать насквозь субъективную идеалистическую философию.

Классики марксизма считали Канта агностиком. Позиции Канта, как агностика, общи с Юмом и Махом. Тот факт, что философия Канта является сочетанием разнородных философских направлений, не только не противоречит его агностицизму, но и обуславливает его. Стремление сочетать материализм с идеализмом было и у эмпириокритиков, но, как известно, на основе этого Ленин не перестал считать их идеалистами берклеанского типа. Достойно особого внимания одно замечание Ленина по поводу спора Маха против априоризма Канта. Ленин пишет: «Но если в опыте нам не дана объективная реальность (как учит Мах), то подобное возражение Канту ни капельки не устраняет общей позиции агностицизма и у Канта и у Маха»<sup>4</sup>.

Те, которые не считают Канта идеалистом, ссылаются на заявление Ленина о том, что когда Кант допускает вещь в себе, он выступает как материалист. Но в отдельных вопросах Ленин и Маха считал материали-

<sup>1</sup> См. *Max Adler*, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, S. 74.

<sup>2</sup> См. *K. Kautsky*, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, Bd. 1, S. 53.

<sup>3</sup> *Feuerbach*, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Bd. II, S. 271.

<sup>4</sup> *В. И. Ленин*, *Соч.*, т. 14, 165.

стом. Так, например, на стр. 137 «Материализма и эмпириокритицизма», имея в виду утверждение Маха о том, что «не из себя философствовать, а из опыта брать», что представления в общих чертах являются подражаниями процессам природы, Ленин пишет: «Опыт здесь толкуется материалистически», «здесь природа берется за первичное, а ощущение и опыт за производное». Если бы Мах последовательно держался такой точки зрения в основных вопросах гносеологии, он избавил бы человечество от многих и глупых идеалистических «комплексов». Как мы видим, здесь Ленин и Маха обвиняет в непоследовательности, в отступлении от своих материалистических утверждений. Можно ли на основе только этих высказываний Ленина перестать считать Маха идеалистом? Конечно, нет.

Как известно, по Ленину, «основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»<sup>1</sup>. Исходя из этого положения, некоторые товарищи с поразительной наивностью, с объективистическим нежничанием не хотят признать Канта идеалистом, считая, что этим своим положением Ленин якобы уже выделил Канта из лагеря идеалистов, предоставив ему более почетное место. Такое толкование положения Ленина мы считаем глубоко ошибочным. Классики марксизма резко осуждали всякую попытку выскочить из коренных направлений в философии, всякую попытку примирить материализм с идеализмом. Классики марксизма признавали только два основных направления в истории философии и решительно отвергали всякую половинчатость. «По сравнению с «псловинчатостью» ошододомыслящих профессоров,—говорит Ленин,—Дицген готов был предпочесть «религиозную честность»...—там «есть система», там есть люди цельные, не разрывающие теории и практики»<sup>2</sup>. Ленин полностью разделяет мнение Дицгена о том, что из всех партий самая гнусная есть «партия середины». «Как в политике партии все более и более группируются в два только лагеря, ...так и наука делится на два основных класса (General Klassen)... Промежуточные элементы и примиренческие шарлатаны со всяческими кличками, спиритуалисты, сенсуалисты, реалисты и т. д. и т. д., падают на своем пути то в то, то в другое течение»<sup>3</sup>.

Итак, если с точки зрения марксистской философии нет третьего направления, если «промежуточные элементы», говоря словами Ленина, «презренная партия середины», в философии падают то в одно, то в другое течение, то в какое течение падает философия Канта в целом, философия, основная черта которой, по определению Ленина, есть примирение материализма с идеализмом? Без всякого сомнения, в идеалистическое течение. Не случайно, что почти все эмпириокритики, как указывает Ленин, начали с Канта, пошли по линии Беркли и Юма. Не случайно, что Фейербах, раскрыв всю противоречивость и примиренческий харак-

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 184.

<sup>2</sup> Там же, стр. 326.

<sup>3</sup> Там же, стр. 325.

тер философии Канта, всю его систему в целом считает «идеализмом на базе эмпиризма».

Кант идеалист не только потому, что вообще оспаривает возможность познания вещей в себе, но и потому, что он не допускает их реальности. Тот, кто не понимает этого, он не может понять конечную цель философии Канта. Ведь кантовское учение о вещах в себе не самоцель. Допущение таких интеллигибельных предметов, как бог, душа, потусторонняя свобода, нужно Канту для обоснования, с одной стороны, так называемой «моральной теологии», с другой—реакционной нравственной метафизики. «Итак, и я не могу допустить,—говорит Кант,—бога, свободы и бессмертия в интересах необходимой практической деятельности моего разума, если я не отниму от спекулятивного разума его притязаний на чрезмерные обобщения»,... «я был должен уничтожить знание, чтобы дать место вере...<sup>1</sup>»

По глубокому убеждению Канта, моральная метафизика — метафизика, как чистая умоэрительная наука, путем практического убеждения (т. е. при помощи веры) говорит не о материальных предметах, ибо последние, будучи суть явлениями, не могут быть предметом метафизики, а о высших сущностях — о боге, о душе, о потусторонней свободе.

Следующее место из «Критики чистого разума» еще ярче показывает правильность нашего утверждения. «Мыслящий субъект,— говорит Кант,— есть предмет психологии. Совокупность всех явлений (мир)— предмет космологии и вещь, которая содержит высшее условие возможности всего, что может быть мыслимо (сущность всех сущностей), предмет теологии. Следовательно, чистый разум дает идею трансцендентального учения о душе, трансцендентального учения о мире и, наконец, трансцендентального богопознания»<sup>2</sup>.

Тот, кто ознакомился с архитектурной «Критики чистого разума», он не может не знать, что Кант учение о душе и боге выделяет от других видов знания и называет его «метафизикой нравов».

В истории философии чрезвычайно недостаточно, большей частью даже неправильно освещен кантовский метод обоснования идеалистико-религиозного учения о высших сущностях, называемого Кантом метафизикой. Считаю нужным вкратце остановиться и на этом вопросе.

Считая трансцендентальную диалектику заблуждением разума, «...которая вызывает антиномию чистого разума путем смещения явления с вещью в себе»<sup>3</sup>, Кант считает безнадежным обоснование метафизики теоретическим разумом, но диалектика, по Канту, «...имеет то важное значение, что она в себе содержит указание к переходу от чувственного к сверхчувственному».

Объяснения Канта об источниках метафизики нельзя считать обоснованными. Он заявляет, что источники метафизики не могут быть эмпирическими, что ее основоположения не могут быть почерпнуты ни из

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 17.

<sup>2</sup> Там же, стр. 272.

<sup>3</sup> Кант, Успехи метафизики, 1910, стр. 104.

внутреннего, ни из внешнего мира, но никаких убедительных фактов в доказательство таких утверждений не приводит, за исключением того, что преподносит нам разбор этимологического значения слова метафизика.

Поэтому высказывания Канта о метафизике также противоречивы. С одной стороны, он считает единственным источником знания опыт и заблуждение разума объясняет естественным желанием выйти из рамок опыта, а с другой — пытается создать науку метафизики, далекую даже от границ возможного опыта. Предмет метафизики, по Канту, сверхчувственен; он дается нам не теоретически («ибо за предметами чувств у нас не может быть никакого теоретического познания») и не путем интуиции («ибо всякая интуиция чувственна»); единственная опорная точка, на которую человек может «приложить свой рычаг и поднять познание до сверхчувственного», это вера (Glauben). Метафизика в своем античном этимологическом смысле, как *Μετα τα φυσικά*, Кант опирает на веру.

В «Критике чистого разума» Кант образно пишет: «Лепкий голубь, когда он в вольном полете рассекает воздух, сопротивления которого он чувствует, может прийти к мысли, что в безвоздушном пространстве он чувствовал бы себя еще лучше»<sup>1</sup>.

Не похожа ли на этого голубя кантовская метафизика, оставляющая мир созерцания и объекты разума («...ибо она имеет дело с объектами разума...»<sup>2</sup>) и копающаяся в своих собственных пустых недрах, так как, согласно утверждению Канта, она «...только сама с собой, т. е. с задачами, которые возникают совершенно из ее недр; эти вопросы предлагаются ей не природой вещей, которые от нее отличны, а ее собственной природой...»

Метафизика, утверждает Кант, есть наука; но как может существовать беспредметная наука? Недаром Гете считал крупнейшим недостатком философии Канта то, что она никогда не доходит до объекта. Кант опирает метафизику на веру, на познание через практическое убеждение.

Здесь мы видим одно из основных и роковых противоречий в философии Канта. Выше мы уже показывали, что, согласно Канту, вещи в себе непознаваемы, что о вещах в себе не может быть никакого теоретического познания. С этой точки зрения и критикует Кант рациональную психологию, космологию и теологию; в этой критике он приходит к выводу о том, что так как бог, душа и свобода суть вещи не пространственные, а интеллигибельные, то они не могут быть даны теоретическому познанию.

В дальнейшем мы находим у него целый ряд заявлений, которые подтверждают, что метафизика, как наука, происходит от теоретического познания и опирается на него, поскольку она, эта метафизика, есть познание от чистого рассудка и чистого разума. А с другой стороны, Кант считает метафизику наукой о сверхчувственном, т. е. о вещах в себе.

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 31.

<sup>2</sup> Там же, стр. 41.

<sup>3</sup> Там же.

Таким образом, получается, что, с одной стороны, вещи в себе непознаваемы, а с другой — метафизика, как подлинная наука, есть учение об этих самых вещах в себе. Что метафизика, согласно Канту, есть наука, опирающаяся на теоретическое познание, вытекает из следующего его положения:

«Философия, заключающая в себе основные начала употребления чистого рассудка есть метафизика»<sup>1</sup>.

Таким образом, выходит, что, с одной стороны, бог, душа и свобода, как ноумены (вещи в себе), не даются теоретическому познанию, а, с другой — метафизика, как теоретическое познание, как чистая философия (состоящая из синтетических суждений и происходящая из понятий) есть наука именно об этих вещах в себе. Вот одно из явных противоречий философии Канта, вызывающее множество сомнений. Это противоречие показывает, что хотя Кант старается держать религию на почтительном расстоянии от науки, она, эта религия, все же находится в рамках разума<sup>2</sup>. Этот факт показывает, что рациональную теологию Кант критикует с позиций рациональной же теологии. Подобный противоречивый подход Канта к этому вопросу вызвал у Фихте отрицательное отношение к кантовскому пониманию метафизики.

Дальше мы увидим, что кантовская критика разума, с точки зрения самого же Канта, является не только введением в метафизику, но и важной частью ее, изложением ее основоположений. Это вызывает возражение со стороны Фихте. «Критика, — пишет Фихте, — сама не есть метафизика, но лежит вне ее...» Однако кантовская «чистая критика..., которая себя объявила критикой, всего менее чиста, но в большей своей части сама — метафизика»<sup>3</sup>. Метафизика у Канта употребляется не в методологическом смысле, как противоположность диалектики. Формальная логика есть логика метафизического мышления, и вполне прав тов. Асмус, говоря, что у Канта противоположность диалектической и формальной логики нигде не выступает<sup>4</sup>. Это вполне понятно, так как, согласно Канту, «идеи человеческого разума сами по себе никогда не могут быть диалектическими...»<sup>5</sup>

В методологическом отношении Кант всецело стоит на позициях формальной логики, и логические основы его метафизики совершенно формальны. Самой характерной стороной этой метафизики является то, что она есть «совершенно изолированное спекулятивное познание разума»<sup>6</sup>. Это утверждение Канта не оставляет сомнения в том, что в методологическом отношении Кант относится к метафизике точно так, как к формальной логике, хотя он пытается установить между ними различие. Как логические категории, так и основоположения метафизики суть чисто мыслительные формы и не связаны с предметной действительностью.

<sup>1</sup> Кант, Диссертация, стр. 11.

<sup>2</sup> Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft

<sup>3</sup> Фихте, Избран. соч., т. 1, стр. 6.

<sup>4</sup> Асмус, Диалектика Канта, стр. 25.

<sup>5</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 475.

<sup>6</sup> Там же, стр. 9.

Критическая философия не признает объективность мыслительных форм (в отношении своего содержания), и этот формализм приводит «к превращению метафизики в логику».

Первым шагом Канта в понимании сущности метафизики является установление различия между аналитическим и синтетическим суждением. Кант считает одним из недостатков старой метафизики также то, что она не смогла начертать границы метафизики. Установление различия между аналитическим и синтетическим суждениями, по мнению Канта, дает возможность познать особенности метафизических суждений и, следовательно, сократить объем метафизики. Согласно кантовской характеристике аналитического и синтетического суждений аналитичны суждения, в которых связь субъекта и предиката мыслится благодаря тождеству, а суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, считаются синтетическими. Суждения первого рода являются разъясняющими, а суждения второго рода — расширяющими, ибо аналитические суждения своими предикатами ничего не прибавляют к пониманию субъекта; эти предикаты еще до анализа мыслились в субъекте. А синтетические суждения, наоборот, прибавляют к понятию субъекта предикат, который не содержался в субъекте и не мог вытекать из него посредством анализа<sup>1</sup>.

Все аналитические суждения, по Канту, априорны по своей природе и опираются на закон противоречия, как на общий принцип<sup>2</sup>. Отсюда выводится заключение о том, что логические суждения, являясь аналитическими, ничего не прибавляют к нашему познанию, а лишь разъясняют. Исходя из этого, логическое познание Кант не считает действительным познанием, несмотря на то, что он и логическое познание включает в чистое познание. Синтетические же суждения, под которыми Кант подразумевает все опытные математические положения и положения естествознания, наоборот, обогащают наше познание. В синтетических суждениях, которые могут быть и априорными и апостериорными, общим является то, что они одинаково не могут быть обусловлены только основоположением анализа, т. е. законом противоречия.

Это различие аналитических и синтетических суждений, установленное Кантом, лежит в основе всей его философии. Достаточно иметь в виду то, что главной задачей критики чистого разума Кант считал разрешение вопроса о том, как возможно синтетическое суждение априори. В этом основном вопросе, в вопросе определения и разграничения аналитических и синтетических суждений взгляды Канта чрезвычайно противоречивы и по существу неверны. Прежде всего нужно отметить, что Кант резко противопоставляет аналитическое познание синтетическому, и этот разрыв, который является основной чертой теории познания Канта, приводит к многим глубоко ошибочным выводам во всех частях его философии. Факт познания будет совершенно невозможным, если мышление объекты познания не разложит на их элементы, точно так же, как соединит в единстве родственные между собой элементы. «Без анализа

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 33.

<sup>2</sup> Кант, Прологомены, стр. 1.

нет синтеза» (Энгельс). Вот именно этого понимания недостает Канту, вследствие чего, по Канту, все суждения отношения должны рассматриваться как синтетические суждения, даже в том случае, когда они покоятся на анализе сложного представления. В своем конспекте о науке логики Гегеля Ленин приводит следующее положение: «Метод философии есть в одно и то же время синтетический и аналитический; но вовсе не в том смысле, что оба эти метода конечного познания находятся в ней рядом, или просто чередуются, но таким образом, что они оба содержатся в философском методе в снятом виде, и он на каждом шагу своего движения действует одновременно и аналитически и синтетически. Философское мышление действует аналитически, поскольку оно только воспринимает свой предмет,—идею, предоставляет ей беспрепятственно действовать и лишь следит в то же время за ее движением и развитием». Это гегелевское положение о единстве анализа и синтеза вызывает у Ленина замечание: «Великолепно! Очень хорошо! (и образно)»<sup>1</sup>. В «Критике чистого разума» Кант развивает мысль о том, что во всех суждениях мы мыслим отношение субъекта к предикату<sup>2</sup>. Это значит, что Кант придерживается традиционного определения суждения как представления отношения между двумя понятиями. Но, основываясь на этом представлении, кантовское определение аналитических суждений приложимо лишь к категорическим суждениям и совершенно неприменимо к гипотетическим и дисъюнктивным, потому что, как сам Кант замечает, последние устанавливают отношения между двумя суждениями, а не между двумя понятиями. Дальше у Канта нет последовательного и четкого ответа на вопрос, какой именно принцип является основанием утвердительных и отрицательных суждений.

Кант основанием утвердительных суждений считает принцип тождества, а отрицательных — принцип противоречия. Но, вопреки этому, в «Пролегоменах» он утверждает, что основанием утвердительных и отрицательных суждений является принцип противоречия. Тут же делает оговорку о том, что «хотя и не все может быть из него выведено»<sup>3</sup>.

В «Логике» Канта мы читаем: «К всякому  $x$ , к которому относится понятие тела ( $a + b$ ), относится также понятие протяженности ( $b$ ). Это пример аналитического положения. Всякому  $x$ , к которому относится понятие тела ( $a + b$ ), относится также протяжение ( $c$ ); это пример синтетического положения»<sup>4</sup>.

Нет сомнения, что здесь Кант рассматривает понятие как собрание частичных понятий, которые являются его существенными признаками. Это односторонняя и упрощенная концепция логики, несомненно, в корне ложна.

Более разительным противоречием у Канта является то, что он, с одной стороны, утверждает, что метафизика нравов основывается не на

<sup>1</sup> В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 226.

<sup>2</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 32.

<sup>3</sup> Кант, Пролегомены, стр. 21.

<sup>4</sup> Kant's, Logik, § 36.

теоретическом познании, а на практическом убеждении, т. е. на вере. С другой стороны, метафизика состоит из синтетических суждений априори. Спрашивается, не является ли синтетическое суждение теоретическим познанием?

Следующим шагом критической философии, который должен был установить возможность познания, являлось рассмотрение вопроса о том, «как возможно априорное познание из синтетических суждений». Познание, по Канту, это — суждение и вытекающим из него понятиям должны соответствовать данные в опыте объекты, но всякий опыт, как мы уже говорили, состоит из созерцания предмета, т. е. непосредственного и единичного представления, которым предмет дан для знания, и из понятий, посредством которых он мыслится, т. е. из опосредственного представления, заключающего в себе признак, общий многим предметам.

Мы знаем, что эти чистые созерцания, как формы, согласно Канту, суть не что иное, как пространство и время, и, как таковые, они отличаются от эмпирического созерцания (ощущения или впечатления) — от содержания.

Мы также знаем, что эти понятия делают возможным опыт. Они совершенно независимы от формы чувственности — от пространства и времени: они лишь формы мысли, или вообще понятия о предмете созерцания.

Таким образом, существует чистое созерцание, на которое опирается математика, и рассудочные чистые понятия, на которых опирается чистая философия или метафизика. Следовательно, в основе первой части кантовской метафизики лежит не общий, а спекулятивный рассудок. «...общий рассудок,—пишет Кант,—познает свои правила (хотя они присущи ему действительно а priori) только при опытном их подтверждении, понимание же их а priori и независимо от опыта принадлежит рассудку спекулятивному и совершенно выходит из кругозора обиденного рассудка. А только с последним родом познания имеет дело метафизика...<sup>1</sup>»

Отсюда и кантовское определение метафизики: «Философия, заключающая в себе основные начала употребления чистого рассудка, есть метафизика»<sup>2</sup>. В основе кантовской метафизики природы лежит именно спекулятивный или чистый рассудок, который есть способность познания правил *in abstracto*, в отличие от общего рассудка или здравого смысла<sup>3</sup>, который есть способность познания и употребления правил *in concreto*.

Чем отличается чисто философское или метафизическое познание от чисто математического (не прикладного) познания?

Согласно Канту чисто метафизическое познание, хотя оно и априорно, вытекает не из понятий, а из конструкции понятий и остается на почве чувственности<sup>4</sup>.

Между тем метафизика есть познание из понятий. «Всякое позна-

<sup>1</sup> Кант, Прологомены, стр. 177.

<sup>2</sup> Кант, Диссертация, стр. 11.

<sup>3</sup> См. Кант, Прологомены, стр. 176.

<sup>4</sup> См. Кант, Критика чистого разума, стр. 588, Успехи метафизики, стр. 48.

ние разума, — пишет Кант, — бывает познанием или из понятий, или из конструкций понятий. Первое называется философским, второе — математическим»<sup>1</sup>. Это отличие, говорит Кант, метафизики прошлого не принимают во внимание, между тем оно имеет огромное значение для того, чтобы иметь верное представление о науке метафизики.

Метафизика в системе Канта совершенно отличается также от логики, несмотря на то, что она, метафизика, имея дело с априорными синтетическими суждениями, нуждается в логике, при помощи которой анализирует свои понятия. Логика есть пропедевтика метафизики<sup>2</sup>.

Метафизика отличается от физики, ибо физика опирается на опыт, хотя она вытекает из чистых источников рассудка. Исследование как математики, так и физики необходимо только для метафизики. Чистая математика и естествознание не нуждались бы в особом обосновании (так как первая опирается на свою собственную очевидность, а вторая — на постоянно подтверждающийся опыт), если бы это исследование не было необходимо для обоснования метафизики; «...обе науки нуждались в означенном исследовании не для себя, а для другой науки, именно для метафизики»<sup>3</sup>.

Таким образом, существование метафизики, как чистой философии, для Канта бесспорно. В своем письме к Мендельсону Кант говорит: «Думая объективно, я далек от того, чтобы считать учение метафизики ничтожеством; я даже убежден, что истинное и непоколебимое счастье человечества зависит от нее»<sup>4</sup>; «...метафизика действительно существует, если не как наука, то как природная склонность (*metaphysica naturalis*)»<sup>5</sup>.

Далее. «Трансцендентальная философия или учение о возможности всякого априорного познания вообще, содержащееся в критике чистого разума, все элементы которой теперь изложены, имеет своей целью обоснование метафизики»<sup>6</sup>.

Так называемая естественная метафизика, которая обосновывается и излагается в основных принципах в «Критике чистого разума», представляет собой введение ко всей системе Канта. Эта вводная метафизика, в свою очередь, ставит перед собой целью совершить переход от чувственного к сверхчувственному, от естественной метафизики к метафизике нравов. Последняя является конечной целью критической философии. Для большей ясности мы приведем следующую схему (см. след. стр.).

Из кантовского плана метафизики и из приведенной схемы, выражающей этот план, ясно видно, что, согласно Канту, метафизика в широком смысле есть именно философия. Вне метафизики существуют чистые познания, но они не могут считаться философией. Вне рамок чистого познания остаются прикладная математика, эмпирическая психология и вообще всякое эмпирическое познание, которое, в отличие от метафизики,

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 584.

<sup>2</sup> См. там же, стр. 6.

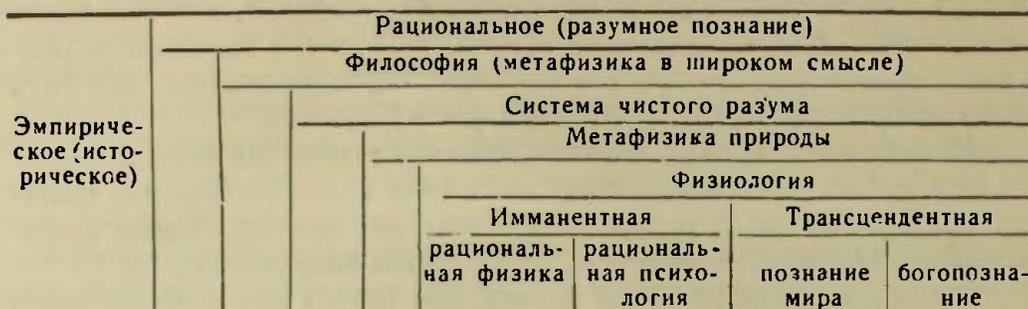
<sup>3</sup> Кант, Прологомия, стр. 111.

<sup>4</sup> Schubert, Kants Briefe.

<sup>5</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 40.

<sup>6</sup> Кант, Успехи метафизики, стр. 59.

## ПОЗНАНИЕ



по воззрению Канта, может считаться также историческим познанием. Как у Канта, так и в дальнейшем у Шеллинга<sup>1</sup> априорное познание не может быть историческим, так как оно неизменно и совершенно. «Подлинная истинная философия,— говорит Кант,— есть метафизика, которая не может подвергаться изменениям и, следовательно, она не историческая наука».

Все изложенное здесь нами и приведенные выдержки показывают, что было бы нелепо полагать, что кантовская критика разрушает всякую метафизику.

Архитектоника чистого разума, в которой дан общий план метафизики, показывает, что кантовская критика старой метафизики носит формальный характер. В рациональной психологии Кант критикует старую метафизику, но сам же критически обосновывает рациональную психологию, как метафизическую науку. В своей критике он опирается на эмпирическую психологию, но, считая ее обоснованной, в конце концов изгоняет эмпирическую психологию из области философии. То же самое мы видим в рациональной космологии и рациональной теологии. Да иначе и быть не могло, ибо спекулятивная метафизика в системе критической философии не цель, а средство для сверхчувственной метафизики, поскольку конечная цель критической философии — доказать существование бога, потустороннюю свободу воли и бессмертие души. Установление сверхчувственной метафизики говорит о том, что Кант старается дать покой вечно беспокойному, ищущему и, следовательно, постоянно отрицающему разуму в неподвижной метафизике и тем самым обеспечить существование религии. В этом отношении мы считаем весьма интересным следующее положение Канта:

«Из всего хода нашей критики становится достаточно убедительным, что, хотя метафизика не может быть твердыней религии, она все-таки должна оставаться, как ее оборонительное оружие, и что человеческий разум, который уже по самому складу своей природы диалектичен, никогда не может обойтись без такой науки, которая держала бы его в узде и путем научного, совершенно ясного самопознания удерживала от опустошений, которые в противном случае совершенно неизбежно произво-

<sup>1</sup> Schelling, *Samtliche Werke*, 1856, Bd. I, S. 466.

дил бы незаконный спекулятивный разум в области как морали, так и религии»<sup>1</sup>.

Теперь переходим к анализу кантовской «Метафизики нравов», где изложены социально-политические выводы всей его философии.

Метафизика нравов Канта, более чем другая часть его философии, направлена именно против материалистической этики французских материалистов. Книга Канта «Die Metaphysik der Sitten» вышла в 1797 году. Именно в этой работе, более, чем в какой-либо другой, Кант выступает против французского материализма и французской революции.

Критическая философия старается создать метафизику о нравственной свободе воли, бессмертии души и бога. В XVIII веке, с одной стороны, развитие естествознания, с другой—материалистические учения нанесли смертельный удар религии и ее квазинаучному спутнику—метафике. Стремясь воскресить метафизику, Кант в самой резкой форме выступил против французского материализма, потому что именно французский материализм сделался орудием борьбы против религии. Мы уже показали, что критика чистого разума привела Канта к такому заключению, согласно которому предмет метафизики лежит за пределами опыта; поэтому в разработке моральной метафизики нельзя подражать методологии точных наук. Главный недостаток прежних метафизиков Кант видит в том, что они в разработке метафизики подражали точным наукам, не понимая, что предмет метафизики трансцендентен, и сама метафизика есть внеопытное знание. Кант, исходя из этого, стремится создать нравственные законы вне чувственного мира, т. е. законы, которые неприменимы к земной жизни. По Канту, искание высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый посредством морального закона. В этой воле полное соответствие настроения с моральным законом есть высшее условие высшего блага. А полное соответствие с моральным законом есть святость — то совершенство, на которое неспособно ни одно разумное существо в чувственном мире ни в какой момент своего существования. А так как это совершенство, как практически необходимое, все-таки требуется, то оно должно быть в прогрессе, идущем в бесконечность до этого полного соответствия. Отсюда вполне ясно, что этот бесконечный прогресс возможен только под предположением существования, продолжающегося в бесконечность, личности разумного существа, что и называется у Канта бессмертием души. «Следовательно,—говорит Кант,—высшее благо практически возможно только под предположением бессмертия души»<sup>2</sup>. Таким образом, в то время как французский материализм стремился создать нравственность на земле и, исходя из этого, нравственность обуславливал состоянием общества и законодательства, у Канта общество, находящееся в пространстве и времени, определяется моральными законами, стоящими вне пространства и времени. Чтобы на существующий строй набросить покров непогрешимости, Кант утверждает, что нравственный закон создается не обществом, а душой и

<sup>1</sup> Кант, Критика чистого разума, стр. 591.

<sup>2</sup> Там же.

богом. Сам человек по своей природе, по Канту,— злой и не может прийти до морального совершенства. К этому может прийти только его бессмертная часть, т. е. душа в потустороннем мире. В противоположность французским материалистам, Кант утверждал, что «учение христианства, если его рассматривать даже не как религиозное учение, дает в этом отношении такое понятие о высшем благе (царстве божьем), которое одно только удовлетворяет самым строгим требованиям практического разума»<sup>1</sup>.

Не ясно ли, что кантовская критика метафизики XVII века в области рациональной психологии и рациональной теологии имеет совершенно формальный характер: по сути дела разбита французским материализмом плоская метафизика XVII века, снова воскресшая в Германии прежде всего в моральной метафизике Канта: «...французское просвещение XVIII столетия,—говорит Маркс,—и в особенности французский материализм, представляет собою не только борьбу против существующих политических учреждений, религии и теологии, но также открытую, ясно выраженную борьбу против метафизики XVII столетия и против всякой метафизики вообще...» подобно тому, как Фейербах при своем первом решительном выступлении против Гегеля противопоставил трезвую философию пьяной спекуляции. «Пораженная французским просвещением, и в особенности французским материализмом, метафизика XVII столетия праздновала свою победоносную, полную содержания реставрацию в лице немецкой философии, а именно в спекулятивной немецкой философии XIX столетия»<sup>2</sup>. Оставаясь верным христианской проповеди, Кант утверждает, что мораль собственно не учение о том, как мы можем сделаться счастливыми, а только о том, каким образом мы можем быть достойными счастья, и только в том случае, если к ним присоединяется религия, возникает надежда достигнуть счастья в том объеме, в котором мы его недостойны. Таким образом, Кант обещает счастье только в потустороннем мире. Согласно Канту «надежда на счастье начинается только с религии»<sup>3</sup>.

Таким образом, если французские материалисты с величайшим энтузиазмом старались освободить человека от религиозного гнета и строить моральную науку на основе реальных интересов личности и общества, то Кант, наоборот, старается на основе так называемого практического убеждения обосновать религию и институт морали построить по принципам христианского дуализма. Вот почему более дальновидные священники христианской церкви в моральной метафизике Канта видели практическую основу восстановления авторитета христианства и выразили желание примириться с Кантом.

Этика французских материалистов была орудием борьбы против социального и духовного гнета, а этика Канта — это орудие оправдания существующего положения вещей, орудие, направленное против революционной деятельности масс. В революции Кант видел проявление только дурных, чувственных склонностей людей, и поэтому он выдвигает поня-

<sup>1</sup> Кант, Критика практического разума, стр. 153.

<sup>2</sup> Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 153.

<sup>3</sup> Кант, Критика практического разума, стр. 153.

тие потусторонней свободы, чтобы парализовать и обуздать эти склонности. По Канту, свобода, как вещь в себе, как предмет только метафизического умознания, никогда не дается как явление и, следовательно, непознаваемо. Свобода есть ни понятие рассудка, ни объект познания. Механизм природы, причинная зависимость явления в пространстве и времени совершенно исключают свободу. Отсюда ясно, что, по Канту, на земле свободы нет и не может быть. Свобода, как умозрительное понятие, должна только мыслиться, чтобы влияние чувственности не было определяющим для человека. В своем «Основоположении к метафизике нравов» Кант ясно заявляет: «Свобода же есть простая идея, объективная реальность которой никоим образом не может быть показана по законам природы, следовательно, также и ни в каком возможном опыте; поэтому, так как для нее никогда нельзя по какой-нибудь аналогии привести примера, она никогда не может быть понята или даже только усмотрена нами. Она только необходимо предполагается разумом у существа, которое сознает в себе волю, т. е. способность, еще отличную от простой способности желания (именно, способность определяться к действию в качестве интеллекта, следовательно, по законам разума, незаисимо от природных инстинктов)»<sup>1</sup>.

Крайне отрицательное отношение Канта по отношению к французскому материализму и французской революции еще более ярко проявляется в его правовой теории. Правовая теория Канта, по нашему глубокому убеждению, является политическим протестом аристократии против французской революции. К сожалению, философия права Канта у нас еще не подвергалась обстоятельному марксистскому анализу, несмотря на то, что социально-политический смысл кантовской философии нельзя понять без его правовой теории.

Кантовская метафизика нравов распадается на две части: на моральную метафизику и метафизику права. В основе этих двух частей лежит пресловутый категорический императив. Но что такое категорический императив, как он проявляется в области морали и права? Согласно Канту человек, с одной стороны, есть член умопостигаемого мира, с другой стороны — как явление — он принадлежит чувственному миру. Поэтому все действия человека, как простого члена умопостигаемого мира, должны были быть совершенно согласны с принципами автономии чистой воли. Те же действия человека, как простого члена чувственного мира, должны были быть принимаемы всецело согласными с природными законами желаний и склонностей, с гетерономией природы. По Канту, первые покоились бы на высшем принципе нравственности, вторые — на принципе счастья. Но с одной стороны идеализм, с другой — реакционные политические убеждения вынуждают Канта не согласиться с таким положением. Кант, в противоположность французским материалистам, утверждает, что гетерономия воли является источником всех ложных принципов нравственности. В «Основоположении к метафизике нравов» Кант пишет: «Но так как умопостигаемый мир содержит основание чувственного мира, следовательно, основание также и его законов, и, таким

<sup>1</sup> Кант, Основоположение к метафизике нравов, стр. 93—94.

образом, в отношении к моей воле (принадлежащей всецело к умопостигаемому миру), является непосредственно законодательствующим и, следовательно, как такой, и должен быть мыслим, то я должен буду признать себя в качестве интеллекта, хотя с другой стороны я и принадлежу чувственному миру, подчиненным тем не менее законам первого мира, т. е. законам разума, содержащего в идее свободы закон последней, и, следовательно, подчиненным автономии воли; таким образом, я должен буду рассматривать законы умопостигаемого мира, как императивы для себя, а согласные с этим принципом действия, — как обязанности<sup>1</sup>. Итак, императивы суть законы умопостигаемого мира. Они все предписывают или гипотетически или категорически. Первые представляют практическую необходимость возможного действия, являются средством к чему-нибудь другому, чего желают достигнуть, или же, может быть, предметом, такого желания. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какое-нибудь действие, как объективно необходимое само по себе без отношения к какой-либо цели. Отсюда ясно, что хотя категорический императив человеку реально ничего не дает, потому что он хорош только сам по себе, а не для другого, но тем не менее человек должен подчиняться его требованиям. «Если действие хорошо только для чего-нибудь другого, — говорит Кант, — как средство, то мы имеем дело с гипотетическим императивом; если оно представляется как хорошее само по себе, следовательно, как необходимое для воли, которая сама по себе согласна с разумом, как принципом ее, то императив — категорический»<sup>2</sup>. Дальше. «Гипотетический императив, следовательно, говорит только, что действие хорошо для какой-нибудь возможной или действительной цели. В первом случае он является проблематически-практическим, а во втором, — ассерторически-практическим принципом. Категорический императив, который представляет действие без отношения к какому-нибудь намерению, т. е. и без какой-нибудь другой цели, само по себе объективно необходимым, имеет значение аподиктически-практического принципа»<sup>3</sup>.

С этим соображением Кант приходит к заключению, что только один категорический императив гласит как практический закон, все остальные, хотя могут быть названы принципами воли, но никак не законами. Таким образом, действия, которые хороши для реальных целей, для человеческого существования, для освобождения человека от всякого гнета, согласно Канту, только проблематически практичны, потому что в них проявляются природные склонности человека. А категорический императив, который представляет действие независимо от всякого намерения, без какой-либо цели, не только практичен, но и больше, аподиктически практичен. Какой ужасный реакционный ригоризм, какой противоестественный рационализм! Смысл кантовского ригоризма совершенно ясен. Человек должен покорно делать все то, что требуют от него законы существующего порядка. А сам человек не имеет права ничего требовать. Человек дол-

<sup>1</sup> Кант, Основоположение к метафизике нравов, стр. 87.

<sup>2</sup> Там же, стр. 36.

<sup>3</sup> Там же, стр. 37.

жея избегать хорошего, избегать счастья и стремиться к тому, что ему на земле ничего не обещают. Бездушная реакция настолько выпукло проявляется в этом пункте кантовской этики, что даже сторонник его философии Шиллер счел необходимым осмеять его этот ригоризм:

«Угрызения совести.

Я охотно оказываю услуги друзьям, но, увы, делаю это по собственной склонности, — меня часто мучает мысль, что я не добродетелен.

Решение.

Нет другого пути; ты должен к ним питать презрение и затем с отращением делать то, что повелевает долг».

Если человек скажет, я должен сделать что-нибудь, потому что я хочу чего-нибудь другого, то в этом, по Канту, проявляется гетерономия воли, которая есть источник ложных принципов нравственности, а если человек скажет, что я должен действовать так-то и так-то, хотя бы я не хотел ничего другого, то, по Канту, в этом проявляется моральный категорический императив. Например, один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего стыда для меня. Таким образом, последний должен настолько отвлечься от всякого предмета, чтобы тот не имел никакого влияния на волю, так, чтобы практический разум (воля) не только управлял чуждыми интересами, но просто показывал свой собственный повелительный характер, как высшее законодательство. Не может быть сомнения в том, что Кант этим самым осуждает всякий протест против существующей действительности, всякое желание изменить ее. Французский народ восстал именно потому, что он хотел чего-нибудь другого, не ради категорического императива, который действительно ничего не обещает. Не ясно ли, что категорический императив Канта направлен, прежде всего, против революции, против революционной деятельности народа. Не ясно ли, что когда Кант заявляет, что «эмпирические принципы вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы»<sup>1</sup>, потому что в основе их берется организация человеческой природы и человеческое счастье, то этим он старается отвергать материалистическую этику Гельвеция и Гольбаха. Эти воззрения Канта разделяет и Герман Коген<sup>2</sup>. Выше мы уже сказали, что Гельвеций и Гольбах в основе морали ставили физическую чувствительность, человеческую природу, как она есть, и правильно понятый интерес. Кант, имея в виду именно это, пишет: «Принцип этот не годен потому, что он подкладывает нравственности мотивы, которые ее скорее подрывают и уничтожают весь ее возвышенный характер, смешивая в один класс побуждения к добродетели и побуждения к пороку и научая только лучше делать расчеты, специфическое же отличие того и другого совершенно стирают»<sup>3</sup>.

Теперь выясним, к чему приведет кантовский категорический императив, будучи основой его правовой теории. В этике французских мате-

<sup>1</sup> Кант, Основоположение к метафизике нравов, стр. 72.

<sup>2</sup> Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1877.

<sup>3</sup> Кант, Основоположение к метафизике нравов, стр. 72—73.

риалистов мы уже видели, что доброе и полезное тождественно. Кант это считает с точки зрения эмпирической воли вредным и его противоположает точке зрения чистой воли, которая, согласно Канту, ищет добро не в отношении к собственному благу, а добро само по себе. Объектом эмпирической воли является приятное и неприятное, объектом чистой воли — доброе и злое. Эмпирическая воля избегает неприятного и стремится к приятному, а чистая воля избегает злого и стремится к доброму<sup>1</sup>. Мы уже говорили, что, согласно Канту, полное соответствие воли к нравственному закону требует не только выполнение его требований, но и желание его. Такая воля, согласно Канту, есть моральная воля, но когда воля выполняет требования императива, как внешнее дело, не имея внутреннее побуждение, т. е. желание, то в этом случае воля «легальна». Легальное соблюдение категорического императива выражает отношение между людьми; моральное соблюдение категорического императива выражает произвол отдельного лица. Но так как произвол разных лиц может сталкиваться, то необходимо их ограничить; именно поэтому право должно иметь принудительный характер. Носителем этого права есть государство. Таким образом, согласно кантовской теории государство вытекает из требования категорического императива, но ведь категорический императив, по утверждению Канта, — от бога и требует слепого повиновения, запрещает выставление какого-либо требования. Не от бога ли и государство? Будучи решительным противником французской революции, Кант оправдывает реакционное изречение о том, что «*alle obrigkeit ist von Gott*»<sup>2</sup> (всякая власть от бога). Это положение, по утверждению Канта, совершенно соответствует идее практического разума, требует подчинения всякой существующей власти, несмотря на то, разумна ли она или нет. Кант решительно оспаривает всякое право сопротивления правительственной власти, даже тогда, когда злоупотребления властью со стороны правителя становятся невыносимыми. Согласно Канту господствующая власть имеет неограниченное право без обязанностей, а народ обязанности без права. Таковы требования категорического императива в области права. Правительство может совершать какое угодно преступление против народа, народ может лишь жаловаться на эти действия, но не оказывать какое бы то ни было сопротивление органам власти. Кант заявляет: «Отсюда следует только такое положение: государь в государстве имеет по отношению к своему подданному исключительное право и никаких (принудительных обязанностей)»<sup>3</sup>. Далее, если орган, государь, регент, поступает даже противозаконно, например, незаконно облагает налогами, рекрутскими наборами и т. д., нарушает закон равенства при распределении государственного бремени, то подданный может жаловаться (*gava-tina*) против этой несправедливости, но никакое сопротивление не оказывать<sup>4</sup>. Всякое действие, которое ставит себе целью отбросить гнет пра-

<sup>1</sup> Кант, Критика практического разума, стр. 73—77.

<sup>2</sup> *Kants, Werke*, Bd. 7, S. 125.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

вищей власти путем восстания или насилия над монархом, Кант считает государственной изменой, и совершивший его достоин смертной казни. «Малейшая попытка к этому является государственной изменой,— заявляет Кант,— и изменник этого рода, как лицо, пытающееся погубить свою родину, подлежит наказанию по меньшей мере смертной казнью»<sup>1</sup>. Недостатки государственного строя, согласно Канту, нужно устранить путем реформы, идущей сверху, но отнюдь не путем революции. «Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag, kann also nur vom Souverain selbst durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution vernichtet werden...»<sup>2</sup>

Таким образом, правовое учение Канта, основой которого является категорический императив, самым решительным образом отвергает революцию. Сам Кант с отвращением смотрит на французскую революцию, особенно на казнь Людовика XVI. По Канту, казнь монарха по суду во время английской революции (Карл I) и во время французской революции 1789 года является тягчайшим преступлением. Реакционность кантовского правового учения заключается и в том, что оно запрещает народу свергнуть неразумный государственный строй, а контрреволюционные попытки свергнутого короля снова вернуться к власти без колебания оправдывает. Интересно, что Кант это мотивирует тем, что монарх якобы при всяком своем образе действия сохраняет порядок и спокойствие, но в такой мотивировке больше всего проявляется реакционность кантовской правовой теории. В гражданском спокойствии Кант видит выгоду только для подданных, но ведь это обман. Гражданское спокойствие, когда народ подвергается всякого рода притеснениям и гнету, когда бремя несправедливых войн и все расходы государства лежат на плечах трудящихся, является одним из бедствий народа. В тюрьмах люди живут спокойно, но это достаточно ли, чтобы они чувствовали себя хорошо. Одиссей и его спутники, запертые в пещере циклопа, жили спокойно, ожидая быть пожранными. Французская революция показала слабость старого строя. Она показала ясно, что при помощи силы невозможно долго держаться у власти. Кант это очень хорошо понимает, поэтому, чтобы сохранить статус-кво общественной жизни, он силу превращает в право, а повиновение в долг. Вот истинный смысл кантовского нравственного категорического императива. Такова была политика господствующего класса накануне французской революции, вызвавшая у Руссо замечание: «Сила это могущество физическое. Я не вижу, какое нравственное начало может быть результатом его действия. Уступки силе есть следствие необходимости, а не воли. По большей мере это акт благоразумия. В каком смысле это может стать долгом?»<sup>3</sup> Кант ненавидит демократическую власть народа и всякую попытку насильственно свергнуть ее он оправдывает, несмотря на требование правового категорического императива быть покорным всякой власти. Из всего этого выясняется,

<sup>1</sup> *Kants, Werke*, Bd. 7, S. 125—126.

<sup>2</sup> Там же, стр. 129.

<sup>3</sup> *Жан-Жак Руссо*, Об общественном договоре, 1906, стр. 18.

что Кант только формально признает теорию общественного договора Руссо. По сути он в этом вопросе расходится с Руссо и сходится с Гоббсом, политическим идеологом абсолютизма. Именно Гоббс в своем «Левиафане» заявляет, что так как «...каждый подданный является ответственным за действия и суждения установленного суверена, то отсюда следует, что все, что бы последний ни делал, не может быть неправомерным актом по отношению к какому-либо из своих подданных и он не должен быть кем-либо из последних обвинен в несправедливости»<sup>1</sup>. Из сказанного Гоббс делает вывод, что «...ни один человек, облеченный верховной властью, не может быть по праву казнен или как-нибудь иначе наказан кем-либо из своих подданных»<sup>2</sup>. Таким образом, осуждая французскую революцию, в противовес суверенитету народа, Кант выдвигает категорический императив (ложно выставляя его как требование разума), якобы находящий свое проявление в монархе при всяких его действиях. Фанатическая ненависть Канта ко всякой форме народно-демократического управления доходит до того, что он обвиняет его в деспотизме.

Руссо решительно отвергает монархический строй, доказывая, что при таком строе не может быть справедливого управления. «Естественный и неминуемый недостаток, который всегда поставит правление монархическое ниже республиканского, состоит в том, что в этом последнем общественный голос возвышает до первых степеней только людей просвещенных и способных, исполняющих с честью свои обязанности; между тем те, которые достигают первых мест в монархии, большею частью мелкие сплетники, мелкие плуты и интриганы; их мелкие способности, которые доставляют им высшие должности при дворах, служат лишь для разоблачения перед обществом их глупости, как только они достигают этих должностей. Народ гораздо меньше ошибается в своем выборе, чем монарх; и человека с большими достоинствами также редко найти в министерстве, как глупца во главе республиканского правления»<sup>3</sup>. Во французской революции якобинцы придерживались именно этой точки зрения. Но Кант против всякой формы правления, где народ принимает участие. Народ, согласно Канту, должен быть законодателем; но если законодательная власть будет иметь возможность ограничить правящую власть, так, что она заступает ее место или сопротивляется ей, то она сама есть правящая власть и тогда, по Канту, будет налицо деспотическое господство народа. Всякая истинная республика, по Канту, не что иное как народная представительная система<sup>4</sup> и как таковая при захвате правящей власти осуществляет деспотическое господство народа. Раз народ получает правящую власть, продолжает он, он ее из рук не выпустит, поэтому Кант говорит, что Людовик XVI горько ошибался, предоставляя учредительному собранию не только выработать законы о податях, но и привести в порядок финансы и участвовать в управлении

<sup>1</sup> Гоббс, Левиафан, 1936, стр. 150.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Жан-Жак Руссо, Об общественном договоре, стр. 111.

<sup>4</sup> См. Kants, Werke, Bd. 7, S. 149.

государством<sup>1</sup>. Кант ясно противоречит себе, когда, с одной стороны, оправдывает произвол монарха, а с другой—заявляет, что «господствует только закон». Это противоречие более наглядным становится только тогда, когда он, с одной стороны, признает, что законодательная власть, как «господствующая и суверенная власть»<sup>2</sup>, должна быть выражением воли всех, воли народа, а с другой—девятая десятых населения, конечно трудящихся, лишает избирательного права. Кант утверждает, что право на участие в законодательстве имеют только те граждане, которые обладают хозяйственной самостоятельностью и требуемой квалификацией для политической деятельности<sup>3</sup>.

Реакционная правовая теория Канта идет еще дальше, вплоть до открытого оправдания прусского крепостничества, хотя исходным пунктом ее формально остается принцип общественного договора и равноправия. «Ни один человек в государстве,—говорит Кант,—не может быть совершенно без всякого звания: ведь он имеет хотя бы звание гражданина государства, за исключением тех случаев, когда благодаря своим преступлениям он потерял его, ибо хотя тогда он и сохраняет свою жизнь, но становится простым орудием произвола другого (государства, либо же другого гражданина). Человек, очутившийся в этом положении—что может быть только по суду—есть крепостной (*Leibeigener—servus in sensu stricto*) и относится к собственности (*dominium*) другого человека, который уже не просто его господин (*hegus*), но и собственник (*dominus*), который может отчуждать его, как вещь, и пользоваться им, как ему угодно (только не для постыдных целей) и распоряжаться его силами (но не его жизнью и членами»<sup>4</sup>.

Не может быть сомнения в том, что все эти реакционные выводы, оформившиеся у Канта именно тогда, когда революция во Франции смела с лица земли крепостничество, вытекают из интересов прусского монархического строя, но отнюдь не из разума, что силится доказать Кант. Все эти выводы правовой теории Канта были направлены против принципов французских материалистов и французской революции. В целом нравственная метафизика Канта, в особенности его метафизика права, являются самым острым выражением аристократической реакции на французский материализм и французскую революцию.

Имея в виду явно реакционный характер кантовской нравственной метафизики, нельзя не отметить, что попытка неокантианцев и правых социалистов изображать это учение Канта как нечто революционное и социалистическое является издевательством над философской наукой, своеобразной формой обмана, рассчитанной на дураков. Неокантианцы Форлендер, Макс Адлер, Герман Коген, Штаудигер и др. прежде всего до неузнаваемости извращали сущность социализма, представляя его не как революционное движение пролетариата, направленное против капи-

<sup>1</sup> См. *Kants, Werke*, Bd. 7, S. 149.

<sup>2</sup> Там же, стр. 119.

<sup>3</sup> Там же, стр. 120.

<sup>4</sup> Там же, стр. 137.

талистического строя, не как бесклассовый общественный строй, а лишь как моральное мировоззрение, «известную систему этических идей». После такого произвольного да и ложного допущения Макс Адлер сперва патетически изображает революционный характер кантовской этики, а потом пытается научный социализм выводить из этой «революционной» этики. «Революционная тема о самоопределении,—говорит Адлер,—прозвучала впервые с потрясающей силой у Канта. философия которого показала, что человек не только в одном нравственном законе следует собственному самоопределению, т. е. закономерности воли, но что и внешняя необходимость, закономерность природы, отражает лишь закономерность мышления. Таким образом, мышление и воля, в силу заложенных в них необходимостей их функционирования, строят материальный и нравственный мир»<sup>1</sup>. Таким образом, по Адлеру, революционна не только философия Канта в целом, но и всякая форма идеализма, поскольку по идеалистическому принципу мышление и воля строят материальный и нравственный мир. В своей книге «Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik» Макс Адлер идет дальше, заявляя, что современный социализм непосредственно вытекает из нравственной метафизики Канта, в особенности из кантовского категорического императива. В этом вопросе особый энтузиазм проявляет Герман Коген, заявляя, что Кант является истинным и действительным основоположником немецкого социализма. Ссылаясь на моральный категорический императив Канта, Коген заявляет, что он содержит нравственную программу нового времени и всего будущего мировой истории, что якобы у Канта идея о человечестве и цели не что иное, как идея социализма<sup>2</sup>.

Все эти выводы настолько необоснованы, настолько ложны, что не стоит даже их подробно анализировать и опровергать. Все, что мы говорили выше о кантовской моральной метафизике, кажется достаточно, чтобы понять искусственность и необоснованность этих выводов неокантианцев.

Заменить марксизм кантианством и этим самым нанести удар революционному социализму—вот истинный смысл этих неокангианских утверждений.

В своей работе «Марксизм и вопросы языкознания» И. В. Сталин говорит, что «марксизм есть наука о законах развития природы и общества, наука о революции угнетенных и эксплуатируемых масс, наука о победе социализма во всех странах, наука о строительстве коммунистического общества»<sup>3</sup>. Кантовская нравственная метафизика была проявлением аристократической реакции и политическим протестом против всякой революции, против народа. Ясно, что ничего общего не может быть между этикой Канта и марксизмом.

Из всего вышесказанного отнюдь нельзя заключить, что мы ничего прогрессивного не видим в философии Канта. В данной нашей работе мы подвергли критическому анализу исключительно те идеи Канта, кото-

<sup>1</sup> Макс Адлер, *Энгельс, как мыслитель*, стр. 25.

<sup>2</sup> *Cohen, Kants u Begründung der Ethik.*

<sup>3</sup> *И. В. Сталин, Марксизм и вопросы языкознания*, 1951, стр. 54.

рые гальванизированы в современной буржуазной философии, которые играют на руку современным мракобесам.

Классики марксизма по достоинству оценили все прогрессивное в философии Канта. «Первым научным шагом Канта, говорил Энгельс— было превращение солнечной системы Ньютона неизменной и вечной, — после того, как ей был дан однажды знаменитый первый толчок, — в исторический процесс туманных масс»<sup>1</sup>; какие бы то гипотезы ни были бы сейчас о возникновении небесных тел в XVIII веке, кантовская теория о возникновении всех теперешних мировых тел из вращающихся туманных масс была величайшим завоеванием астрономов со времен Коперника. Отмечая это, Энгельс справедливо говорит, что в этом отношении Гегель стоит далеко позади Канта.

В части теоретической философии важной заслугой Канта является обнаружение антиномического характера разума.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, 1936, стр. 28.