
Трансцендентализм И. Канта и немецкий идеализм (К вопросу о некоторых стереотипах экспликации кантовской теоретической философии)

О. П. ПАНАФИДИНА

В статье осуществляется попытка опровергнуть основные стереотипы в понимании теоретической философии Иммануила Канта. Автор утверждает, что неправомерно причислять Канта к основателям диалектики как теории развития и квалифицировать его учение как идеалистическое.

The paper attempts to refute the main stereotypes in the understanding of Kant's theoretical philosophy. The author claims that it is incorrect to consider Kant among the founders of dialectics as a theory of development and to qualify his doctrine as idealistic.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: критика чистого разума, принцип противоположности мышления и бытия, вещь сама по себе, “коперниканский переворот”, трансцендентальный субъект, трансцендентальный идеализм, явление, возможный опыт.

KEY WORDS: critique of pure reason, principle of contrast of thinking and existence, thing in itself, “Copernican revolution”, transcendental subject, transcendental idealism, phenomenon, possible experience.

Трансцендентальную философию Иммануила Канта принято соотносить с последующими учениями немецких философов рационалистического направления – И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинга и Г.Ф.В. Гегеля. Такой подход характерен как для отечественной философской традиции, до сих пор использующей предложенное Ф. Энгельсом понятие “классическая немецкая философия”, так и для западной, именующей направление, представленное указанными мыслителями, “немецким идеализмом”. Соглашаясь с тем, что Фихте, Шеллинг и Гегель действительно во многом отталкивались от некоторых кантовских идей, в данной статье мы всё же утверждаем неправомерность тезиса, согласно которому И. Кант является основателем классической немецкой философии или же немецкого идеализма XIX в. Вопреки этой широко распространенной точке зрения, мы собираемся обосновать

положение, что кантовский проект “реформы метафизики”, сформулированный в “Критике чистого разума”, был впоследствии отвергнут так называемыми немецкими идеалистами, которые, в свою очередь, осуществили “перерождение метафизики”¹ на диалектической основе. Это утверждение, несомненно, требует пересмотра некоторых ключевых взглядов отечественной историко-философской традиции, прежде всего тех, которые пытаются интерпретировать философское наследие Канта в гегельянско-марксистском духе.

Отечественная философская традиция советского периода, рассматривая классическую немецкую философию в качестве одного из своих “живительных теоретических источников” (Н.В. Мотрошилова), искала в философии Канта, в значительной степени, основания диалектического метода. Об этом свидетельствует целый ряд фундаментальных исследований, посвященных рассматриваемой проблеме, напр.: [Асмус 1973; Гулыга 1981; Длугач 1990; Мотрошилова 1991; Нарский 1976; Шинкарук 1974]. Главная идея, характеризующая отечественную традицию в вопросе соотношения философских учений Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, сводится к утверждению, что Кант является “родоначальником немецкой классической философии” как “единого духовного образования” (или, по крайней мере, “относительно единого образования”) [Мотрошилова 1991, 304–308]. “Главным завоеванием” этого течения называется диалектика, истоки которой можно найти в учении Канта об антиномиях.

В западной философской традиции акцентируется внимание не на диалектическом методе, а на кантовской идее трансцендентализма, т.е. активности сознания в ходе познавательной деятельности. Считается, что Фихте, Шеллинг и Гегель развили идеи, заложенные в трансцендентальном идеализме Канта, и тем самым завершили процесс выведения традиционной, идеалистической по своей сути, метафизики из кризисного состояния, в котором она оказалась вследствие расшатывания позиций философского рационализма под натиском юмовского скептицизма. Об этом говорит, например, Б. Рассел, называя Канта “основоположником немецкого идеализма” и утверждая, что философские идеи Фихте и Гегеля “нельзя понять без предварительного изучения Канта” [Рассел 2010, 711]. Согласно Г. Эллисону, в англо-американской философии общепринятой точкой зрения является экспликация трансцендентального идеализма Канта в качестве разновидности метафизической (в классическом, а не марксистском понимании) теории, утверждающей непознаваемость “реальности” и сводящей знание исключительно к субъективной сфере репрезентаций [Эллисон 1983, 3–4].

Ни отечественная, ни указанная западная интерпретации теоретической философии Канта не представляются нам вполне удовлетворительными. С нашей точки зрения, кантовский проект “реформы метафизики” путем ограничения претензий разума был ориентирован на полный разрыв со всей предыдущей метафизикой под влиянием всё возрастающей роли науки в жизни общества, тогда как немецкие идеалисты во многом реабилитируют эту метафизику, разрабатывая для неё новое орудие – диалектику². Более того, в работах самого Канта можно найти множество положений, которые заставляют усомниться в правомерности утверждений, что он якобы (1) является основателем диалектики как теории развития или же (2) непосредственно принадлежит к идеалистическому направлению в философии. Данная статья посвящена обоснованию неприемлемости этих двух тезисов, на которых основывается общепринятая интерпретация теоретической философии Канта.

Наиболее разработанным мы находим диалектическое учение у Гегеля. Согласно Гегелю, диалектика представляет собой “имманентный переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т.е. содержат отрицания самих себя... Диалектика есть, следовательно, движущая сила всякого научного изобретения мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость” [Гегель 1974, 206]. Гегель достаточно высоко оценивает кантовскую идею антиномичности человеческого разума, однако рассматривает ее в качестве “отрицательного результата”, не позволяющего познать “истинное и положительное значение антиномий”. Последнее же, по его мнению, заключается “в том, что всё действительное содержит в себе противоположные определения и что, следовательно, познание и, точнее, постижение предмета в

понятиях как раз и означает познание его как конкретного единства противоположных определений” [Гегель 1974, 167]. Антиномии чистого разума у Канта действительно представлены в виде тезиса и антитезиса, однако, как отмечает В.Ф. Асмус, он не дал “диалектического разрешения проблемы противоречия”, наоборот, “диалектическое по сути противоречие Кант пытается разрешить средствами формальной логики” [Асмус 1973, 291]. Более того, добавили бы мы, он и не мог дать этого “диалектического разрешения проблемы противоречия”. Ведь, согласно Канту, априорное знание о недоступных опыту объектах, т.е. о сфере трансцендентного, невозможно. Поэтому, как нам представляется, суть проблемы состоит не в том, что Кант и Гегель акцентируют внимание на различных аспектах познавательного процесса, а в том, что они обосновывают различные подходы к пониманию природы априорного познания.

Если Гегель исходил из истинности и тезиса, и антитезиса, отвергая тем самым закон противоречия как один из законов традиционной логики, то Кант обосновывал мнимость противоречия между тезисом и антитезисом. Кроме того, у Канта в принципе отсутствует идея синтеза противоположностей, который бы демонстрировал развитие научного знания и тем самым приближал познающий разум к истине. Он отказывает познающему разуму в достижении истинного знания о “душе”, “мире” и “Боге”, указывая на “иллюзорность” такого рода знания. В то же время идея синтеза противоположностей как источника нового знания составляет ядро гегелевской диалектики. На это обращает внимание, в частности, И.С. Нарский, который отмечает, что “разрешение антиномий [у Канта]... далеко от реального синтеза и... вообще не есть синтез” [Нарский 1976, 99–100]. В.Ф. Асмус, в свою очередь, говорит, что “учение Канта об антиномии поражает несоответствием между гениальным диалектическим замыслом и крайне узким, чисто формальным его разрешением” [Асмус 1973, 289]. С нашей точки зрения, обозначенный круг идей необходимо рассматривать в контексте общей кантовской программы “критики чистого разума”.

Трансцендентальная антитетика как учение Канта об антиномиях чистого разума исходит из наличия двух утверждений, “из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим”, если опираться исключительно на данные, предоставляемые спекулятивной деятельностью разума, делающего объектом познания недоступную опыту идею мира в целом. Причем эта ложная предпосылка лежит в основе, как тезиса, так и антитезиса. На этом основании Кант утверждает, что “последним средством решения спора должен в конце концов служить опыт” [Кант 2007^a, 257, 259]. Кантовская антитетика противостоит тетике – “сумме всех догматических учений”. Поскольку сущность философского догматизма состоит в стремлении отстаивать определенную точку зрения – не важно, тезис это или антитезис, – то догматизм исходит из принципа монологизма. Кант же, противопоставляя свой критицизм любым формам догматизма, разрабатывает антитетику чистого разума, которая “занимается вовсе не односторонними утверждениями, а рассматривает общие знания разума только с точки зрения противоречия их между собой и причин этого противоречия” [Кант 2007^a, 257].

Н.В. Мотрошилова справедливо указывает на то обстоятельство, что в данном отрывке из “Критики чистого разума” у самого Канта речь идет не о противоречии между противоположными догматическими утверждениями, а о споре (в оригинале: *Widerstreit*) между ними [Мотрошилова 1991, 420]. В таком случае главное отличие кантовской антитетики от тетики состоит в том, что первая по своей природе диалогична. Поэтому “попытки объединения... утверждений [трансцендентального разума] друг с другом” Кант сводит прежде всего к “попыткам свободного и беспрепятственного состязания их между собой” [Кант 2007^a, 259].

Исходя из сказанного, можно провести определенные параллели между скептическим методом Канта и диалектическим методом Сократа (отличным от метода софистов), а также идеей интеллектуальной коммуникации К.Р. Поппера. Ведь согласно Канту, “скептический метод имеет своей целью достоверность, пытаясь отыскать в споре, ведущемся с обеих сторон честно и с умом, то, что вызывает недоразумение”, т.к. “разум нелегко замечает свои ошибки в абстрактной спекуляции” [Кант 2007^a, 259]. Саму диалектику он именует “пустым диалектическим искусством”, “ложной видимостью”, противопоставляя ее

науке [Кант 2007⁶, 595]. Поэтому та диалектика, которая обрела формальное совершенство в философской системе Гегеля, по-видимому, является не продолжением и завершением учения Канта об антиномиях чистого разума, а во многом отличной от него, сродни докантианскому догматизму (в смысле антикритицизма). Ведь Кант критиковал всю прежнюю догматическую метафизику именно за то, что она претендовала на познание трансцендентного, т.е. не имеющего отношения к любому возможному опыту. Т.И. Ойзерман указывает на очень важный аспект кантовской философии, а именно на ее связь с теоретическим естествознанием. В частности он отмечает, что “благодаря учению Канта об априорном познании метафизика, изначально претендовавшая на сверхопытное знание, становится априорным философским познанием в границах возможного опыта”, “исторически первой теорией научного познания”, “философским обоснованием зарождавшегося во времена Канта теоретического естествознания” [Ойзерман 2000, 25, 28].

Во время как Кант обосновывал тщетность любых попыток познать трансцендентное, тем самым ограничивая претензии теоретического разума, один из представителей немецкого идеализма – Шеллинг в работе “Философские письма о догматизме и критицизме” (1795), наоборот, говорит о “необычайной привлекательности догматизма”. Более того, он утверждает, что “даже совершенная система критицизма не может теоретически опровергнуть догматизм. Правда, теоретическая философия сокрушает его, но он вновь поднимается с ещё большей силой” [Шеллинг 1987^а, 49]. Шеллинг в этих “письмах” оппонировал воображаемому адресату, который будто бы исходит из достаточно распространенных “ложных толкований” “Критики”, и заявляет: “Несовершенство, слабость [разума] – разве это не случайные ограничения, допускающие бесконечное расширение? ... Разве вместе с верой в упомянутую ограниченность вы не возложили на себя и обязанность использовать все средства для ее устранения?” [Там же, 46]. Приведенные высказывания Шеллинга свидетельствуют о том, что его учение противостоит кантовской идее “критики чистого разума”. Он прямо говорит: “Я, безусловно, предпочитаю старого честного вольфианца; тот, кто не верил в его доказательства, считался просто неспособным к философствованию” [Там же, 49].

Итак, мы имеем две принципиально отличные друг от друга позиции в решении вопроса приращения научного знания³: (1) гегелевская, основанная на идеях Фихте и Шеллинга, и (2) собственно кантовская. Для Гегеля единственным путем приближения к истине является путь диалектической триады, а для Канта – сочетание априорного познания с чувственными созерцаниями. Поэтому, развиваясь по гегелевскому пути, разум оказывается в сфере чистой спекуляции, хотя и имеет могучее средство теоретического разрешения любого противоречия. Кантовский путь, напротив, предостерегает от подобных спекуляций и представляет собой своеобразный синтез эмпиризма и рационализма. Согласно Канту любое познание начинается с опыта, но не ограничивается им [Кант 2007^а, 49]. На первый взгляд это – противоречивое положение, однако следует учитывать, во-первых, отказ Канта от традиционного онтологического принципа тождества мышления и бытия, сформулированного еще Парменидом, и замену его принципом их противоположности, и во-вторых – идею “коперниканского переворота” в гносеологии.

В соответствии с принципом противоположности мышления и бытия Кант вводит понятия трансцендентального субъекта и Ding an sich (вещи самой по себе). Если в прежней метафизике и затем, например, у Гегеля, мышление представляет собой субстанциальную основу чувственного мира, то у Канта – это способность человека, позволяющая получать знание об объективной реальности, находящейся вне его сознания. Поэтому только в отношении к предметам чувственного созерцания мышление может претендовать на онтологический статус. С другой стороны, чувственное познание не может обеспечить получение всеобщего и необходимого знания, каковым, по сути, является научное знание. В связи с этим Кант выделяет апостериорное и априорное знание. По-видимому, можно говорить и о третьем виде знания, соответствующем общему замыслу кантовского трансцендентализма, который условно можно было бы назвать научно-теоретическим. Речь идет о таком виде знания, которое априорно, то есть доопытно, гипотетично, но в то же время потенциально проверяемо в возможном опыте. Можно согласиться с Т.И. Ойзерманом, утвер-

ждающим, что “теоретическое исследование всегда выходит за границы наличного опыта и вместе с тем всегда остается в границах возможного опыта” [Ойзерман 2000, 28]. Именно из этого, видимо, исходил К.Р. Поппер, разрабатывая фальсификационный критерий демаркации научного знания. Если же ограничиться дихотомией априорное/апостериорное, центральная кантовская идея “критики чистого разума” становится не такой очевидной, ведь априорное может интерпретироваться исключительно как чистое, независимое от опыта, а потому спекулятивное, ненаучное.

Принцип противоположности мышления и бытия остается невостребованным у представителей немецкого идеализма, которые, однако, заявляют о себе как о “последователях” трансцендентальной философии Канта. Так, например, Шеллинг утверждает, что “всякое знание основано на совпадении объективного и субъективного” [Шеллинг 1987^б, 232], хотя обыденное сознание противопоставляет их. Он предлагает два возможных пути “снятия” “противоборства между субъектом и объектом”: “либо субъект должен раствориться в объекте, либо объект – в субъекте” [Шеллинг 1987^а, 51]. Иначе говоря, Шеллинг исходит из принципа тождества мышления и бытия (этот принцип затем фактически абсолютизируется Гегелем, у которого Абсолютная Идея является субъектом-субстанцией, познающей себя в ходе своего же диалектического развертывания!).

В связи со сказанным следует обратить внимание еще на одну особенность кантовского трансцендентального идеализма, который, по сути, не является философской системой, подобной системам Платона или же так называемых “немецких классиков”. У Канта отсутствует тот системообразующий принцип, из которого можно было бы вывести его главные идеи. Это отмечал в свое время В. Виндельбанд, указывая на то, что уже К.Л. Рейнгольд был уверен в существовании такого центрального принципа, которому сам Кант просто не дал научной формулировки. Поэтому Рейнгольд провозглашает задачей своей элементарной философии утвердить этот принцип и показать, как из него с необходимостью вытекают все учения критической философии [Виндельбанд 2007, 208–209].

Впоследствии Фихте “исполнил требование Рейнгольда методически вывести все ее [кантовской философии] положения из одного принципа” [Там же, 221]. И таким основополагающим философским принципом становится у него Я как чистое самосознание, самодеятельное и самодостаточное мыслящее Я, отличное от эмпирического я. В соответствии с законом тождества он формулирует следующим образом первое из трех основоположений своего наукоучения: “Я полагает Я”. Последователь Фихте – Шеллинг также провозглашает необходимость “дать идеализм во всей его полноте”, т.е. “расширить трансцендентальный идеализм до тех пределов, которые позволяют ему стать ... системой всего знания” [Шеллинг 1987^б, 228]. Наконец Гегель отождествляет человеческое самосознание с мировым духом на определенном этапе его развития, а последний одновременно выступает у него активно действующей субстанцией (“...идея вначале есть лишь единая, всеобщая субстанция, но в своей развитой, подлинной действительности она есть субъект... дух” [Гегель 1974, 400]). “Таким образом, Гегель выводит самое крайнее следствие из постулата тождества мышления и бытия, признавшего организацию человеческого разума, составляющую для Канта первичный предмет философского познания, организацией мирового разума. Это – самый крайний вывод из разрушения понятия вещи в себе, разрушения, которое удалось осуществить Фихте” [Виндельбанд 2007, 341].

Что касается “коперниканского переворота” в гносеологии, то эту идею неправомерно трактовать как определенное средство превращения философского учения Канта в некую разновидность философии субъекта. Кант предлагает соотносить объективно существующие предметы с нашим познанием, что согласуется с возможностью получения априорного синтетического знания об этих предметах⁴. Следовательно, идея “коперниканского переворота” касается всего лишь изменения соотношения между знанием и предметом, субъектом и объектом познания, активности познавательного субъекта, но отнюдь не свидетельствует об элиминации объективного мира или же об утрате его онтологической самостоятельности. Трансцендентальный субъект познаёт объективную реальность, исходя из своих познавательных возможностей. Только в этом смысле можно говорить об условном различении явления и вещи самой по себе. Предмет, который выступает объектом по-

знания, превращается для познающего субъекта в явление, но он же, не будучи объектом познания, остается вещью самой по себе, т.е. реально существующей в объективном мире⁵.

В отечественной философии, как правило, используют перевод понятия *Ding an sich* как “вещи в себе”, т.е. вещи, якобы принципиально непознаваемой, в отличие от “вещи для нас”. Именно такой перевод был предложен Н.О. Лосским. В дальнейшем советскими авторами была замечена неадекватность такого перевода. Однако выражение “*Ding an sich*” продолжали переводить как “вещь в себе”, ссылаясь на работу В. Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”. Как известно, в этой работе Ленин говорит о двух возможных переводах кантовского выражения “*an sich*”: (1) “само по себе” и (2) “в себе” [Ленин 1980, 118], но отдает предпочтение последнему варианту. А.В. Гулыга указывает на то, что “иногда эти два прочтения противопоставляют друг другу в связи с тем, что у Канта наряду с выражением *Ding an sich* встречается и *Ding an sich selbst*”. Однако он ссылается на Г. Праусса, который специально исследовал этот вопрос и пришел к выводу, что оба выражения означают одно и то же – *Ding an sich betrachtet*, т.е. вещь, рассматриваемую саму по себе [Гулыга 2001, 370].

Это уточнение представляется нам достаточно важным для адекватного понимания учения Канта, т.к. дает основание характеризовать его как такое, что не вписывается в общепринятые дихотомии “материальное/идеальное” либо “эмпирическое/рационалистическое”. С точки зрения Канта, подобные оппозиции ориентируют на “борьбу, где всякий раз побеждает та сторона, которой позволено начать нападение, а терпит поражение, разумеется, та сторона, которая вынуждена только обороняться” [Кант 2007^a, 258].

По поводу интерпретации учения Канта как идеалистического следует сказать отдельно. Как известно, для второго издания “Критики чистого разума” 1787 г. он добавил главу под примечательным названием “Опровержение идеализма”, в которой полностью отверг свою причастность как к проблематическому идеализму Р. Декарта, так и к догматическому идеализму Дж. Беркли. Кант вводит понятие “материальный идеализм”, обозначающее “теорию, провозглашающую существование предметов в пространстве вне нас или только сомнительным и недоказуемым, или ложным и невозможным” [Кант 2007^a, 176]. Таким образом, под “материальным идеализмом” Кант понимает любой идеализм как онтологическую позицию, противоположную материализму и предполагающую признание некой идеальной сущности субстанциальной основой мира чувственных вещей. Там же он формулирует теорему, которую доказывает в последующем изложении: “Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня” [Кант 2007^a, 177]. Тот факт, что подобная глава была написана Кантом ко второму изданию, по-видимому, свидетельствует о том, что автор пытался разъяснить свою позицию в данном вопросе, интерпретация которой после выхода первого издания его главного гносеологического труда в 1781 г. была для самого Канта совершенно неприемлема. К тому же можно отметить, что и после выхода второго издания “Критики чистого разума” Кант продолжал размышлять над вопросами опровержения идеализма. Об этом свидетельствуют, например, некоторые опубликованные черновые материалы, относящиеся к 1788–1791 гг. (см., напр.: [Кант 1980, 626–632]).

Кант, как известно, именуется свое учение трансцендентальным идеализмом. Согласно этому учению, “все предметы возможного для нас опыта суть не что иное, как явления, т.е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли” [Кант 2007^a, 289]. Ключевым положением в этом определении является тезис, что все предметы возможного для нас опыта следует рассматривать как явления. Однако именно это ключевое положение многими исследователями интерпретируется как прямое доказательство того, что позиция Канта агностическая и идеалистическая. Еще до второго издания “Критики чистого разума” в 1786 г. был опубликован труд Ф.Г. Якоби “О трансцендентальном идеализме”, автор которого доказывает, что допущение предметов объективной реальности, воздействующих на чувства познающего субъекта, противоречит “духу Кантовой философии”. Поэтому последователь трансцендентальной философии должен отказаться от подобного допущения, “будто вне нас в трансценден-

тальном смысле существуют какие-то вещи” [Якоби 1914]. По пути устранения “вещи в себе” пошли и Фихте с Шеллингом. Последний называет положение, согласно которому “вне нас существуют вещи”, “основным предубеждением, к которому сводятся все остальные”, поэтому трансцендентальная философия “необходимо должна начинаться с общего сомнения в реальности объективного”. Данное положение может быть достоверным для трансцендентального философа только “в силу своей тождественности с положением я существую” [Шеллинг 1987^б, 235–236].

Мы склонны согласиться с Поппером, что “Кант избрал для обозначения своей позиции двусмысленное и неудачное название” [Поппер 2008, 302]. Это, кстати, осознавал и сам Кант. В “Приложении” к “Пролегоменам” он оппонирует своему рецензенту, который, по его убеждению, “вообще не понимает, о чём, собственно, идет речь в этом исследовании”, т.е. в первой “Критике”. Кант “желал бы во избежание всякого ложного толкования назвать иначе это... понятие [трансцендентальный идеализм]”. Он пытается заменить его понятием “критический” или “формальный идеализм”, указывая на то, что он представляет собой идеализм особого рода, идеализм формы. Более того, Кант говорит, что идеализм проходит через всё его “сочинение, хотя далеко не составляет душу системы” [Кант 2007^б, 601–604]. Поэтому он упрекает своего рецензента в далеком от истины истолковании сути его новых идей.

Общий замысел Канта в целом понятен уже из его небезызвестного письма М. Герцу от 21 февраля 1772 г., в котором он пишет только о плане сочинения под условным названием “Границы чувственности и разума” (речь идет о будущей первой “Критике”). В контексте рассматриваемой проблемы показательно следующее высказывание: “То, что изменения суть нечто действительное, я не отрицаю, как не отрицаю, что тела суть нечто действительное, хотя под этим понимаю лишь то, что нечто действительное соответствует явлению” [Кант 1980, 531–532]. Кант акцентирует внимание на принципиальном для понимания его замысла различии между “трансцендентальным” и “трансцендентным”: “...Слово трансцендентальное... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что по опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т.е. ограничивающегося опытом” [Кант 2007^б, 602]. Поэтому Кант рассматривает понятие “трансцендентальный идеализм” как обозначающее “прямую противоположность настоящему идеализму”, т.е. “материальному идеализму”, имеющему место в истории философии “от элеатской школы до епископа Беркли”. Цель же своего “идеализма” он видит в том, чтобы “понять возможность нашего априорного познания предметов опыта”. Все предыдущие идеалисты апеллировали к интеллектуальному созерцанию, “так как им в голову не приходило, что можно посредством чувств созерцать также a priori” [Кант 2007^б, 603].

Формальный идеализм Канта, следовательно, не является разновидностью немецкого диалектического идеализма. От познавательных способностей субъекта зависит только форма человеческого знания, но отнюдь не его содержание. Содержание же знаний либо непосредственно, либо потенциально соотносится с опытом, что предусматривает признание онтологической самостоятельности предметов объективного мира. В связи с этим Кант писал: “Если мы до восприятия называем какое-нибудь явление действительной вещью, то это или означает, что мы в продвижении опыта должны натолкнуться на такое восприятие, или не имеет никакого смысла” [Кант 2007^а, 290]. Попытка примирить эмпиризм и рационализм привела Канта к идее трансцендентального познания, отличного как от эмпирического, так и от чистого, спекулятивного, т.е. рационалистического в узком смысле этого слова, и в то же время имеющего элементы схожести с ними обоими. Трансцендентальное познание для Канта представляет собой “всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori” [Кант 2007^а, 60].

Важно также отметить, что сам Кант имел возможность оценить направление развития его философии в лице непосредственного основателя немецкого идеализма – Фихте. Их знакомство произошло спустя десять лет после выхода первой “Критики” (в 1791 г.) и

именно Канту Фихте обязан, по выражению А. Гульги, “”путевкой в жизнь” большой философии” [Гульга 1981, 222–224]. В том же году анонимно вышла работа Фихте “Опыт критики любого откровения”, которая привлекла внимание широкой общественности, давно ожидавшей от Канта трактата по философии религии. Канту пришлось специально выступить в печати с заявлением, опровергающим его причастность к данному философскому труду. С тех пор Фихте рассматривали как непосредственного последователя критической философии Канта. На это указывает и сам Фихте, который в одном из своих писем Канту в 1798 г. пишет, что его философская система “почти каждым из многочисленной армии немецких философов считается поданной из ваших рук” [Письмо Фихте].

Тем не менее 7 августа 1799 г. Кант публично заявляет о том, что считает “наукоучение Фихте совершенно несостоятельной системой” и поэтому “отмежевывается от любого участия в этой философии”. Причиной “несостоятельности” данного учения он называет то, что “чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как чистая логика отвлекается от его содержания” [Кант 1980, 625]. Из этого следует, что для Канта неприемлемым является то, что, по сути, составляет сущность философии немецкого идеализма. Речь идет прежде всего о “бесплодных ухищрениях” и о “тонких спекуляциях”. Показательно, что Кант еще в конце 1797 г. отмечал “прекрасный талант живого, популярного изложения” в новых работах Фихте и высказывал ему пожелание более не возвращаться к “схоластике” [Кант 1980, 610]. Однако Фихте ответил, что думает “вовсе не о том, чтобы расстаться со схоластикой”, что “изучает её с желанием и легкостью”. “Притом, – писал он в письме от 1 января 1798 г., – я обладаю значительной ее областью, которой доньше касались лишь мимоходом, тем более не с намерением развить” [Письмо Фихте].

Следует также отметить, что именно с подачи Канта происходит становление истории философии как самостоятельной философской дисциплины, что в немалой степени способствовало закреплению традиции рассмотрения кантовского “критического идеализма” в качестве исходного пункта классического немецкого идеализма. Одним из первых подобную мысль высказал основатель кантовской школы К.Л. Рейнгольд, начинавший, как известно, свой творческий путь с популяризации учения Канта, а затем перешедший на фихтеанские позиции. Он, как и многие другие последователи критической философии Канта, расценивал ее прежде всего как пропедевтику, требующую систематического оформления и подведения под единый принцип.

Подобную мысль высказал и Шеллинг в некрологе “Иммануил Кант” (1804): “Он олицетворяет собой границу между двумя эпохами философии – одну он навсегда завершил, другую, мудро ограничиваясь своей только критической целью, подготовил в ее отрицательном аспекте” [Шеллинг 1989, 32]. Однако сам Кант категорически не соглашался с подобной оценкой своего фундаментального труда. В уже упомянутом “Заявлении” он говорит, что намерение “создать лишь пропедевтику трансцендентальной философии” “никогда не приходило... [ему] в голову”, и что уже в “Критике чистого разума” он “объявил завершенную целостность чистой философии лучшим признаком её истинности”. А что касается необходимости “овладения надлежащей (бековской или фихтевской) точкой зрения”, т.к. “кантовская буква, подобно аристотелевской, якобы умерщвляет дух”, Кант “еще раз заявляет, что “Критику” во всяком случае следует понимать буквально и рассматривать только с позиций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления” [Кант 1980, 625–626].

Поэтому, с нашей точки зрения, есть достаточные основания утверждать, что Кант не является основателем того философского направления, которое вошло в историю философии под названием немецкого идеализма. Кант настаивал на существовании вещи самой по себе, его же непосредственные последователи пошли путем ее проблематизации, ассимиляции и, наконец, элиминации. Поворотным пунктом в этом отношении можно считать работу Якоби под названием “Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм” (1787), вышедшей в одно время со вторым изданием первой “Критики”. Как отмечает Р. Кронер, Якоби первым открыл слабый пункт критической философии, пункт, с которого начинается свое

развитие и немецкий идеализм [Кронер 1921, 304], указав на необходимость преодоления кантовской вещи самой по себе.

Несомненно, философия Канта была толчком к последующему развитию немецкой философии, однако опасение Канта “быть непонятым”, к сожалению, полностью оправдалось. Согласно Э. Кассиреру, среди последователей Канта не было понимания того, что «вся кантовская постановка вопроса совершенно не входит в рамки, установленные традиционными границами философских школ. Длительное время интерпретация кантовской системы сводилась к тому, следует ли ее мыслить и определять как “идеализм” или как “реализм”, как “эмпиризм” или как “рационализм» [Кассирер 1997, 199]. “Коперниканский переворот”, осуществленный Кантом в гносеологии, не был по достоинству оценен в XIX в. Однако именно методологическая составляющая его философии, с одной стороны, выводит ее за рамки традиционной метафизики, а с другой – позволяет преодолеть спекулятивизм (“догматизм” в терминологии самого Канта), который характеризует философские системы последующих немецких идеалистов.

Подытоживая, следует отметить, что теоретическую философию Канта нельзя рассматривать только в связи с учениями Фихте, Шеллинга и Гегеля. Более того, его вообще нельзя причислять к какому-либо одному философскому направлению. Мы полностью солидаризируемся с Н.В. Мотрошиловой в том, что «“Критика чистого разума” принадлежит к числу великих произведений философии, содержание и смысл которых всегда остаются неисчерпаемыми... Каждый вдумчивый читатель способен открыть в этой работе что-то новое и интересное для себя. И почти каждая эпоха “читает” “Критику чистого разума” по-своему» [Мотрошилова 1991, 341–342]. Поэтому философия субъекта, отрицающая существование “вещей самих по себе”, и диалектика как теория расширения научного знания и как теория развития являются приобретением не самого Канта, а одного из философских направлений, сложившихся на основе творческой переработки некоторых его идей, – классического немецкого идеализма.

ЛИТЕРАТУРА

- Асмус 1973 – *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
Бизер 1987 – *Beiser F.R.* The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte. Cambridge, MA., 1987.
Бьюрокер 2006 – *Buroker J.V.* Kant’s ‘Critique of Pure Reason’: An Introduction. Cambridge, 2006.
Виндельбанд 2007 – *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 2: От Канта до Ницше. М., 2007.
Гайер 2008 – *Guyer P.* Knowledge, Reason, and Taste: Kant’s Response to Hume. Princeton NJ, 2008.
Гегель 1974 – *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974.
Грайр 2007 – *Grier M.* Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion (Modern European Philosophy). Cambridge, 2007.
Гринберг – *Greenberg R.S.* Kant’s Theory of A Priori Knowledge. Penn State University Press, 2001.
Гулыга 1981 – *Гулыга А.В.* Кант. М., 1981.
Гулыга 2001 – *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 2001.
Длугач 1990 – *Длугач Т.Б.* И. Кант: от ранних произведений к “Критике чистого разума”. М., 1990.
Кант 1980 – *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
Кант 2007^a – *Кант И.* Критика чистого разума. М., 2007.
Кант 2007^b – *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / *Кант И.* Критика чистого разума. М., 2007. С. 507–610.
Кассирер 1997 – *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
Кронер 1921 – *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Bd. II. Tübingen, 1921.
Ленин 1980 – *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм / ПСС. М., 1980. Т. 18.
Мотрошилова 1991 – *Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты. М., 1991.
Нарский 1976 – *Нарский И.С.* Кант. М., 1976.

- Ойзерман 2000 – *Ойзерман Т.И.* Учение И. Канта об априорном познании // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Вып. 22. Калининград, 2000. С. 4–30.
- Письмо Фихте – Письмо Фихте Канту от 1 января 1798 года / <http://vispir.narod.ru/fichte/fihte2.htm>
- Поппер 2008 – *Поппер К.Р.* Предположения и опровержения: Рост научного знания. М., 2008.
- Рассел 2010 – *Рассел Б.* История западной философии. М., 2010.
- Седжвик 2007 – *Sedgwick S.* The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel. Cambridge and New York, 2007.
- Фостер 2008 – *Forster M.N.* Kant and Skepticism. Princeton NJ, 2008.
- Шеллинг 1987^a – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.: Т. 1. М., 1987. С. 39–88.
- Шеллинг 1987^b – *Шеллинг Ф.В.Й.* Система трансцендентального идеализма / *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 т.: Т. 1. М., 1987. С. 227–489.
- Шеллинг 1989 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Иммануил Кант / *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 т.: Т. 2. М., 1989.
- Шинкарук 1974 – *Шинкарук В.И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. К., 1974.
- Эллисон 1983 – *Allison H.E.* Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Yale, 1983.
- Якоби 1914 – *Якоби Ф.Г.* О трансцендентальном идеализме / Новые идеи в философии. Сб. 12. СПб., 1914. / <http://vispir.narod.ru/jacobi.htm>.

Примечания

¹ Данная метафора принадлежит Ф.Р. Бизеру, который считает, что кантовская критика метафизики должна была повлечь за собой ее (метафизики) “неизбежный коллапс”, однако на самом деле произошло “ее пережатие подобно Фениксу” [Бизер 1987].

² Следует отметить, что в новейшей англо-американской философии наблюдается тенденция разграничения теоретической философии Канта, с одной стороны, и философии немецких идеалистов – с другой. Ее представители указывают на то, что идеи Канта являются источником не только континентальной философии, но и аналитической, поскольку его учение в целом имеет важную антиметафизическую составляющую. Среди последних работ, интерпретирующих теоретическую философию Канта в данном ключе, можно назвать следующие: [Бьюрокер 2006; Фостер 2008; Гринберг 2001; Грайр 2007; Гайер 2008; Седжвик 2007].

³ Речь идет о приращении именно научного знания. Конечно же, можно согласиться с достаточно распространенной в отечественной философии точкой зрения, что Кант и Гегель говорят о различных уровнях познания. Однако необходимо четко различать сферы компетенции теоретического и практического разума, сферу науки и сферу, выходящую за пределы собственно науки. В этом отношении, на наш взгляд, Канта можно рассматривать как первого мыслителя, поставившего гносеологическую проблему демаркации. Сложность адекватного восприятия кантовской теоретической философии состоит также в специфическом понимании сущности философии – как особого рода теоретического мировоззрения. Основная же цель кантовской “Критики чистого разума” сводится к поиску ответа на вопрос “Как возможна метафизика в смысле науки?”. Главным компонентом мировоззрения является наиболее общее знание, полученное в ходе мыслительной деятельности человека, но оно не совпадает с научным знанием. Согласно Канту, человеческий разум ищет ответы на вопросы касательно сущности мира и самого человека, однако это компетенция практического разума, продуцирующего не знание, а веру (по-видимому, в смысле уверенности, убежденности в правильности своих взглядов).

⁴ Следует отметить некоторое созвучие позиции Канта в этом отношении с гносеологическими идеями Аристотеля, который, во-первых, критиковал учение об идеях Платона и утверждал, что реально существует именно материальный мир, и, во-вторых, на основе учения о видах души разработал учение о познании, согласно которому познавательный процесс начинается с чувственности, а завершается деятельностью разума. Он, как и Кант, полагал, что знание является рациональным по своей природе (если использовать кантовскую терминологию, то “всеобщим и необходимым”), однако оно обязательно должно соответствовать действительности. Кроме того, уже у Аристотеля можно встретить идею активности познающего субъекта.

⁵ Кантовское понимание “вещи самой по себе” вполне можно соотнести с определением понятия материи, данным В. Лениным в “Материализме и эмпириокритицизме”. Согласно Ленину материя (1) существует независимо от человеческого сознания, но в то же время (2) влияет на органы чувств и отображается в сознании. Итак, если следовать терминологии Канта, то материя – это “вещь сама по себе”, которая в ходе процесса познания превращается в “явление”.