

Иммануил Кант в истории мировой философии и культуры

А. Н. Муравьев, А. А. Иваненко

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: *Муравьев А. Н., Иваненко А. А.* Иммануил Кант в истории мировой философии и культуры // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 4. С. 622–637. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.405>

Цель статьи — как можно более точно определить место Канта в истории мировой философии и культуры. Главная задача ее — обосновать тем самым альтернативу господствующему сегодня в западной и российской академической среде историческому представлению, будто Кант всецело принадлежит эпохе Просвещения. Это представление ложно: если просветители ставили во главу угла опыт, то великий кёнигсбергский мыслитель своим учением инициировал настоящую духовную революцию, прокладывая путь к сознанию, что истинное познание предметного мира и его изменение к лучшему невозможно лишь путем опыта как стихийного отношения мышления и бытия, вслепую побуждающего людей к этому. Догматизм включенного в слепой опыт мышления уже при Канте стал препятствовать достижению людьми действительной свободы, порождая ее симулякры. Авторы статьи исследуют предпосылки кантовской критической философии и предпринятую Кантом рефлекссию опыта, которой он начал философски раскрывать разумное основание эмпирических наук, нравственности, искусства и религии. Кроме того, в статье показывается, как достижения Канта развивали Фихте, Шеллинг и Гегель. Завершает статью вывод, что вклад классиков немецкого идеализма в решение проблемы преодоления слепоты опыта содержит в себе реальную возможность преобразования, во-первых, положительными науками о природе и духе своей эмпирической формы в форму строго теоретическую, во-вторых, практического опыта людей, состояние которого пока не позволяет им сознательно отделить добро от зла, чтобы делать только добро. Обновленная нашим временем актуальность учения Канта состоит в том, что он приступил к философскому пониманию опыта, стимулируя, таким образом, достижение высшей цели истории мировой культуры — полного вразумления человеческого духа, ибо лишь оно гарантирует человечеству вечный мир, т. е. не омраченное войнами благоденствие народов Земли.

Ключевые слова: Кант, история философии, опыт, научная революция, мировая культура, вечный мир, Фихте, Шеллинг, Гегель.

Актуальность учения Канта за последнее десятилетие резко обновилась, что еще не осознано многими современными исследователями его творчества, ибо Кант по-прежнему трактуется ими не философски, а исторически — как мыслитель, целиком принадлежащий эпохе Просвещения, которое во главу угла ставит опыт. Об этом говорят не только доклад Римскому клубу «Come on! Капитализм, близорукость, народонаселение и деструкция планеты» (2018), где Канту именно как просветителю вменяются в вину глобальные проблемы современности, и на-

звание XIV Интернационального кантовского конгресса в Бонне «Кантовский проект Просвещения» (2024), но также тот факт, что и в докладах, прозвучавших в дни его 300-летнего юбилея на Международном кантовском конгрессе в Калининграде, статус просветителя, приписываемый Канту, редко оспаривался. В качестве отрадных примеров исключения из этого общего правила укажем на статьи О. Зензена [1] и В. Чалого, справедливо утверждающего: «Кант не “старый Просветитель”, его философия сильна и сегодня» [2, с. 91].

Господствующая в наши дни трактовка Канта как просветителя принципиально не верна, поскольку своей критической философией он инициировал настоящую научную и культурную революцию, чья необходимость заключается в том, что истинное познание предметного мира и его изменение к лучшему невозможны только путем опыта, так как опыт по сию пору остается стихийным процессом отношения мышления и бытия. Догматизм включенного в такой опыт мышления, бессознательно направляющего людей к столь возвышенным целям, беззащитен от нападков скептицизма. Это уже при Канте стало препятствием для достижения людьми действительной свободы, порождая ее симулякры. Осознав неблагоприятное положение человеческих дел, кёнигсбергский мыслитель правильно полагал, что математика, естествознание, психология, космология и теология не смогут отстоять и упрочить свою научность, не пройдя через горнило критики чистого теоретического разума. Не ошибся он также в том, что морально-нравственное поведение людей не спасется от деградации без критики разума практического, а художественное творчество и органическая жизнь на Земле зачахнут, если критику не переживет рефлектирующая сила суждения, которая соединяет в его учении теорию и практику с логикой философской системы. Кризис современного Запада, неотвратимо утрачивающего свое привилегированное положение, подтверждает правоту Канта, хотя следует признать: одной его критической философии для разрешения обострившихся сегодня противоречий, которые грозят уже третьей по счету мировой войной, явно недостаточно.

Как раз поэтому Канта нельзя вырывать из истории классической (т. е. первоклассной) философии от Фалеса и Парменида до Фихте, Шеллинга и Гегеля включительно, чем грешат завзятые кантианцы. Игнорируя достижения трех последних великих мыслителей, которые, преодолевая вместе с Кантом просвещенный разум, разработали классический немецкий идеализм, кантианцы под лозунгом «Назад к Канту!» стараются обратить развитие философии вспять. Однако, не рассмотрев кантовское учение в единстве с содержанием учений всех других философов-классиков, невозможно адекватно оценить его достоинства и неотделимые от них недостатки, поскольку история мировой философии лишь внешне предстает в виде разрозненных философских доктрин, на деле внутренне связанных в единое целое. Целостный научный подход к классическим философским учениям требует понимания того, что основание единства исторического процесса развития философии как таковой составляет отношение философии и опыта, которое после ее возникновения навсегда очерчивает горизонт мировой культуры, ибо человеческий дух не в состоянии ни пасть ниже опыта, ни превзойти философское познание истины. Вместе с тем необходимо понять, что история философии идет от своего начала к концу по той причине, что образующее ее фундамент отношение философии и опыта тоже претерпевает историческое развитие.

В первую, древнюю эпоху этого развития — от Фалеса и Парменида до Платона и Прокла включительно, отношение философии к опыту было отрицательным, поскольку она тогда, как правило, отвергала возможность эмпирического познания. Во вторую, новую его эпоху — от Бэкона и Декарта до Юма, философия, напротив, положительно относилась к опыту, пытаясь обосновать его действительность. В трудах же Канта и других классиков немецкого идеализма отношение философии и опыта стало конкретным, несводимым к этим односторонним, абстрактным формам. Тем самым оно вступило в третью, новейшую эпоху своей истории, в которую ныне живем и мы. Поэтому Кант вместе с Фихте, Шеллингом и Гегелем — наши современники, а Кант к тому же — наш соотечественник хотя бы в силу того, что «Критика чистого разума» и «Критика практического разума» впервые вышли в свет в Риге, бывшей тогда в составе Российской империи, чьим подданным мыслитель в результате Семилетней войны даже какое-то время являлся, а его родной город, где он прожил всю жизнь, скончался и погребен, вновь находится (теперь уже по итогам Великой Отечественной войны и под русским названием) на российской земле.

Предпосылки кантовского учения

В первую эпоху истории отношения философии и опыта люди еще не знали эмпирических наук. Опыт той поры имел форму насыщенного мифологически представлениями практически-духовного освоения мира — непосредственного знания многообразной чувственно воспринимаемой реальности, толкавшего сознание к обожествлению природных и духовных явлений. Утверждая себя в отрицательном отношении к опыту, древняя философия выступила тоже непосредственным знанием, предмет которого Парменид постиг как единое бытие, тождественное мышлению. Опыт же, имевший тогда дело лишь с тем, что всегда становится иным и только мнится сущим, не признавался ею ни истинным знанием, ни его источником. Вследствие этого единое мыслилось Платоном отличным от материи вещей, связанным с нею через их идеи, а Аристотель раскрыл первую сущность как исходное различие материи и формы в возможности и действительности предметов опыта, которое через технику рассудка стремится к их финальному тождеству в *первой философии*, названной им также *теологией*, — к энтелехии разума, изначально мыслящего себя как самого себя мыслящее мышление. Божественное триединство этой, по аристотелевскому определению, *высшей мудрости самой по себе и для человека* неоплатоники диалектически развернули в триаду триад, заложив тем самым философскую основу христианского вероучения.

Религиозное философствование Средних веков довело схваченное непосредственно-разумной мыслью древних греков различие всеобщей сущности и ее особенных явлений до рассудочного представления о противоположности боготворца и созданного им мира. Поскольку попытки непосредственно соединить эти крайности в эпоху Возрождения успехом не увенчались, постольку в Новое время наряду с *метафизикой* Декарта, Спинозы и Лейбница появился *эмпиризм*, который в союзе с первыми эмпирическими науками (небесной и земной механикой) ополчился против метафизики. Если она выдвигала на первый план определения единой сущности, потусторонней природе и человеческому духу, то эмпиризм об-

ратил все свое внимание на познание многообразия их явлений как посюстороннего предметного существования. Родоначальник классического эмпиризма Бэкон считал, что опыт, укорененный в научном эксперименте, есть «самое лучшее из всех доказательств» [3, с. 34], а Локк, квалифицируя эмпирическое познание как основание и источник всякого нашего знания, сформулировал принцип опыта. «Предположим, — писал он, — что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их? <...> На это я отвечаю одним словом: из *опыта*. На опыте основывается все наше знание, из него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное или *на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему уму весь материал мышления*. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь» [4, с. 154]. Вторая эпоха исторического развития отношения философии и опыта ознаменовалась полемикой между представителями эмпиризма и метафизики, перед которыми, несмотря на различие их онтологических установок, стояла одна и та же двуединая гносеологическая задача — проблема отыскания надежной опоры научного познания и разработки на этой основе его надежного метода.

Эмпирики полагали, что объективная реальность присуща только единичным вещам, а их законы сознавали как эпифеномены — производные от этих вещей определения нашего ума. Прочной опорой познания эмпиризм, следуя древнему положению, что *подобное познаётся подобным*, объявил чувственные данные, так как они суть плоды взаимодействия единичных вещей с органами чувств человеческого тела, которое тоже есть единичная вещь. Разумеется, эмпиризм не удовлетворялся голыми данными чувств и определенным образом интерпретировал их. Но это означало занятие его сторонниками позиции, отличной от той, которую они сознательно отстаивали, ибо в силу интерпретации данные чувств и их вещественный субстрат оказывались не первой реальностью, а производными от тех факторов, которые в результате познания выступали для них первичными. Ведь эмпиризм признавал познание научным не прежде, чем оно раскроет законы, вызывающие возникновение чувственных данных и самих реальных вещей, считавшихся их первоисточником. Достижение этой цели заставляло ученых предпринимать умственные операции, которые эмпиризм, не сознавая совершаемого им при этом перехода на иную позицию, продолжал принимать за исключительно субъективные действия абстрагирования, сравнения и обобщения. Даже если, уступая эмпиризму, предположить, что научное познание заключается в механических процедурах извлечения познающим субъектом из массы данных чувств особенных свойств единичных вещей и сравнения этих свойств друг с другом для сведения их в виды и роды вещей, то само такое манипулирование свидетельствовало об объективном наличии родов и видов как всеобщих законов вещей, а также о наличии в противостоящем вещам как объектам субъективном человеческом уме источника самодвижения по тем же самым законам. Поэтому Локк не мог не признать, курсивом выделив это признание в приведенной выше цитате, наряду с чувственно данной объективной реальностью вещей реальность субъективного мышления, которая чувственно нам не дана, отчего она, в отличие от вещей, постигается нами не восприятием, а размышлением — рефлексией нашего ума в себя самого. Реаль-

ность мышления, стало быть, представляет собой для эмпиризма проблему, ибо ум отличается по способу бытия от реальных вещей, поскольку он их познаёт, а они его — нет.

Для классического эмпиризма чувственно данный предмет и мыслящий субъект познания непреодолимым образом разнородны, причем столь же разнородными остаются предмет и метод познания. Метод есть произвольное по отношению к предмету оперирование ума чувственными данными, и никакие меры, предложенные позднейшими изводами эмпиризма, включая самую современную аналитическую философию, не способны преодолеть онтологическую пропасть между ними. Неизбежным следствием внешнего соотношения метода и предмета познания выступает, во-первых, субъективность гносеологии Локка, отчего истина относится им только к нашим высказываниям, т.е. имеет условную, знаковую природу, а во-вторых — скептицизм Юма, отрицавшего объективную научную значимость положений физики в пользу субъективной привычки, возникающей у нас из-за регулярного повторения восприятий.

Метафизика имеет иную, чем эмпиризм, онтологическую ориентацию, в связи с чем ее представители по-другому обосновывают истинность познания. Если эмпиризм видит в познании индукцию, т.е. выведение нами из единичного, данного в чувствах, абстрактно-всеобщего, которое формируется мышлением путем генерализации отлученного от единичного особенного, то метафизика прочной основой истинности познания считает врожденные идеи — изначально содержащиеся в нашем интеллекте всеобщие принципы мышления, отчего процесс познания она трактует как дедукцию, т.е. выведение нами из всеобщего особенного и единичного. При этом метафизический ответ на вопрос о познаваемости мира тоже оказывается не беспроблемным. Человеческий ум, который в виде врожденных идей имеет дело лишь с самим собой, не гарантирует метафизике объективного познания вещей, так как она, стоя на одной с эмпиризмом почве противоположности субъекта и объекта познания, сохраняет представление о чувственно воспринимаемых вещах как внешних нашему сознанию объектах. Чтобы обеспечить познанию объективность, метафизика выдвигает положение о наличном бытии бога, который как мудрый создатель всего существующего служит ей гарантом соответствия порядка наших идей порядку воспринимаемых нами вещей. Заметим, что этот тезис остается в учениях всех классиков метафизики XVII в. не более чем гипотезой, ибо положение о реальности бога является в их работах не результатом доказательного процесса мышления (настоящее, т.е. не имеющее недоказанных предпосылок, доказательство бытия бога отсутствует даже у Декарта), а опирается на религиозную интуицию, или веру.

Поскольку метафизики видят в боге непосредственное тождество мышления и бытия, постольку оно не содержит в себе причины развития своей всеобщей определенности в особенные и единичные определения. Вследствие этого дедукция как метод выступает внешней рефлексией по отношению к ее онтологическому исходному пункту, чем оказывается ничуть не лучше индукции, которая тоже есть внешняя рефлексия нашего ума о единичных вещах как реальных предметах познания. Поэтому век Просвещения *кончился* отрицательным, скептическим выводом Юма из спора эмпирической и метафизической версий гносеологии, а честь начать третью эпоху в историческом развитии отношения философии и опыта принадлежит именно Канту.

Кант — рыцарь науки и свободы

Кант начал эту эпоху с предположения, что не мышление должно соответствовать данным нам извне вещам как предметам опыта, а сами предметы опыта, поскольку они нам известны, т. е. имеются налицо в эмпирическом сознании, соответствуют познающему их мышлению. Причиной выдвигания им этого тезиса, в корне противоречащего обыденному сознанию, которое мнит, что мы знаем вещи такими, каковы они сами по себе, явилась проблема разнородности познающего и познаваемого, отнюдь не решенная, но лишь до предела обостренная полемикой между эмпириками и метафизиками. Обыденное сознание и эмпирические по форме науки имеют дело с результатами мышления, принимаемыми их представителями за находящиеся вне сознания объективные сущности. Однако при более пристальном рассмотрении (на что Канта, до того спавшего, по собственному признанию, *догматическим сном*, побудил скептицизм Юма) становится ясно, что реальности вещей как внешних сознанию и наших ощущений, гипотетически производных прямо от них, недостаточно для того, чтобы эти *вещи в себе* стали *фактами сознания*, или *вещами для нас*. Вещи в себе делает фактами сознания познающий субъект, который синтезирует свои ощущения в присущих ему формах созерцания (пространстве и времени), тем самым создавая из отдельных ощущений образы целых вещей, после чего мысленно определяет эти предметы опыта, увязывая рассудком представление о вещах с массивом уже имеющихся у него представлений. Говоря иначе, именно разумный субъект мышления превращает свои ощущения из единичного и случайного материала чувственности во всеобщее и необходимое содержание формы познания.

Кант указывает, что это происходит не только в научном познании, ибо наше мышление действует так всегда и везде, в том числе в сфере обыденности. Сознание и мышление имеют дело с вещами как со *своим иным*, поскольку осознать любую единичную вещь, а затем ее помыслить означает сделать ее образ из особенного всеобщим, т. е. из чувственного восприятия — представлением и, сверх того, понятием. Лейтмотив разработки Кантом своего философского учения состоял в том, что при сохранении эмпирической установки, будто познание просто копирует непосредственно данные нам в чувственном опыте вещи, физика как наука тоже должна была бы черпать всеобщность и необходимость своих положений из опыта. Однако это невозможно, что доказал Юм, так как в чувственном восприятии всеобщность и необходимость взаимосвязи единичных вещей не дана. Если такие ее определения все же должны усматриваться, то не лучше ли предположить, что они не входят в опыт через восприятие нами внешних сознанию вещей, а вносятся в него субъектом познания. Представление о создании предметов опыта разумом обеспечивает, по Канту, принципиальную возможность их обыденного сознания и эмпирических наук. С его точки зрения, в ходе познания познающий (или субъективный) разум имеет дело с познаваемым (или объективным) разумом. Чистый разум раздваивается, благодаря чему сам себя познаёт. При этом философ еще сохраняет представление о мире, внешнем разуму в обоих его видах, — мире вещей самих по себе, которые вызывают ощущения в познающем субъекте, так как «предмет некоторым образом воздействует на нашу душу» [5, с. 62]. Если учесть, что пространство и время мыслитель считает формами нашего чувственного созерцания,

то на долю объективного в ощущениях у него приходится лишь множество еще не оформленных субъектом чувственных данных, а все остальное в созерцаниях, образах, представлениях и понятиях относится им к различным формам деятельности нашего разума.

«Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*», — пишет Кант [5, с. 63]. Этот неопределенный предмет, неотличимый от ощущений, дает, согласно Канту, возможность и материю для всякого познания, отчего результатом действительного познания выступает у него исключительно эмпирическое знание. Такое знание есть результат мышления нами предметного содержания опыта, целиком сконструированного из материала ощущений разумом, действующим в формах чувственности и рассудка. Соотнесенность с миром вещей самих по себе гарантируют эмпирическому знанию ощущения, а всеобщность и необходимость, без которых нет действительной объективности знания — его научности, отличной от мнения и веры, оно получает от субъективного разума, порождающего вещи для нас как объекты сознания и познания. Эмпирические науки, разумеется, должны разрабатывать специфические методы познания своих предметов, но возможность научности этих наук, а также их объективно значимых методов базируется у Канта на центральной науке — трансцендентальной философии, которая исследует принципиальную возможность опыта, заключенную в нашем разуме. В философии познающий разум имеет дело с самим собой как познаваемым, причем именно критическое исследование отношения мышления и бытия разума в опыте дает результаты, объясняющие возможность науки во всех ее областях, направленных, повторим еще раз, на познание субъективным разумом не просто иного, а своего иного — объективного разума. Тем самым Кант достигает тождества субъекта и объекта в субъекте познания, что делает кантовский принцип трактовки научности гносеологически состоятельным.

Если наука в качестве эмпирической основывается у Канта на трансцендентальной, или критической, философии, то как, закладывая философский фундамент научности такой науки, Кант обосновывает саму критическую философию? Во-первых, мыслитель присоединяется к представлению о реальности мира вещей самих по себе, т. е. вещей вне сознания и до мышления. Во-вторых, он соглашается с тем, что наши ощущения являются результатом действия этих вещей на нас и дают нам корректный в их отношении познавательный материал. В-третьих, Кант полагает, что опыт есть процесс созидания нашим рассудком из материала ощущений необходимых представлений нашего сознания. В-четвертых, познание есть для него именно так понятый опыт. Две первые предпосылки Кант наследует из истории мировой философии, две последних принадлежат ему самому.

В своем учении мыслитель обращается к наличному опыту с целью выявить в нем *априорный*, т. е. изначально присущий истинному знанию, *всеобщий и необходимый*, или *объективный*, компонент, который не может быть сведен к ощущениям, вызванным в нас вещами в себе. Он считает, что каждый вид опыта, сколько бы их ни было, возможен в силу особенного способа активного действия субъективного разума, производящего опыт из материи ощущений. Поскольку ощущения, согласно Канту, дают нам лишь множество чувственных данных, постольку субъективный разум как противоположное миру вещей в себе мышление вносит от себя в это постоянно пополняемое множество ощущений единство. Таким об-

разом, в каждом особенном виде опыта особенная способность разума выступает как определенная модификация всеобщей самодеятельности субъекта познания, а все модификации теоретического разума представляют собою различные способы соединения множества в единство, т. е. формы априорного синтеза содержания. Их поэтому нельзя назвать пустыми, абсолютно бессодержательными формами, как делает сам Кант в отношении понятий рассудка, утверждая, что «мысли без содержания пусты» [5, с. 90], поскольку под содержанием мыслей он имеет в виду исключительно чувственное содержание созерцаний. Бессознательно противореча себе, Кант признаёт, что плодом действий каждой из способностей разума является определенного вида единое целое (созерцание, образ, представление и понятие). Но это не было бы возможно, если бы все формы разума не имели собственного содержания, обеспечивающего изначальный синтез различного. Более того, формы разума иерархичны по отношению друг к другу, ибо те из них, которые выступают после пространства и времени, имеют дело уже не с исходным материалом ощущений, а с продуктами его переработки разумом и сами, в свою очередь, создают всё более далекие от созерцаний продукты, неуклонно приближающие нас к эмпирически постигаемой истине. Их действия согласованы между собою и целенаправленны, так как итогом познания как такового должно стать систематически упорядоченное субъектом знание объективной истины, противоположное первоначальному хаосу ощущений. Согласно Канту, познание, однако, не перестает зависеть от получаемых нами чувственных данных, отчего философу приходится отрицать возможность теоретически знать те предметы, которые чувственностью не воспринимаются.

Вполне автономным наш разум выступает, по Канту, лишь в практическом отношении, ибо ориентация на ощущения — на стремление к приятному и избегание неприятного — при определении мотивов поступков не требует от субъекта морали ни малейшей разумности. Если же человек уже стал действительно (а не лишь в возможности, как всякий ментально здоровый младенец) разумным существом, то он в первую очередь обладает способностью спонтанно определять свои действия, будучи абсолютно свободным в законодательстве воли. По мысли Канта, практический разум должен давать не только всеобщую и необходимую форму материалу единичных ощущений, чем занят теоретический разум, но и соответствующее такой форме всеобщее и необходимое содержание. В силу этого он занимает в кантовском учении высшее положение, а чистый разум ему подчинен. В качестве необходимых условий осуществимости знаменитого кантовского *категорического императива* воля как высшая способность желания самовластно утверждает постулаты возможности свободного действия, бессмертия человеческой души и наличного бытия бога.

Такова общая конструкция учения Канта в его релевантных науке чертах. Но как только она была сооружена, взыскательные читатели кантовских работ (Якоби, Рейнгольд и Маймон) заметили ее недостатки. Самый вопиющий из них — тот, что критическая философия не свободна от некритически принятых Кантом предпосылок. Любому исследованию иного рода их наличие нельзя было бы ставить в вину, поскольку положительные, или частные, специальные науки предполагают знания в других, не входящих в их компетенцию областях. Но философская задача, которую поставил перед собою Кант, задача достоверно обосновать эмпири-

ческую науку как таковую требует доказательства всех предпосылок ее решения. «Что касается *достоверности*, — объявил автор “Критики чистого разума”, — то я сам вынес себе следующий приговор: в такого рода исследованиях не может быть позволено что-либо лишь *предполагать*; в них все, что имеет малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу даже по самой низкой цене, а должен быть изъят тотчас же после его обнаружения. Ведь всякое познание, устанавливаемое a priori, само заявляет, что оно требует признания своей абсолютной необходимости» [5, с. 13]. Однако именно таким, контрабандным товаром является кантовское предположение о бытии внешних по отношению к разуму вещей самих по себе. Оно держится только на различении Кантом плодов нашей фантазии, целиком зависящих от нашего произвола, и тех представлений, чье возникновение от нас не зависит. Но наличие последних свидетельствует только об их необходимости, ничего не говоря о причине необходимых представлений. Кроме того, утверждая, что ощущения суть результаты действия на нас вещей в себе, мыслитель еще раз бессознательно себе противоречит, поскольку отношение причины и действия есть в его учении одна из рассудочных категорий, т. е. форм организации опыта разумом, пользование которыми допустимо лишь в опыте, или *имманентно*, а Кантом она применяется к вещам в себе, находящимся за пределами опыта. Таким образом, философ мыслит ее *трансцендентно*, что тоже запрещено им самим. Наконец, непонятно и то, как вещи, сами оставаясь в себе, должны еще, обнаруживая себя, действовать на нас и вызывать ощущения. Это не может происходить в виде действия тел на наши души, ибо представление о телах как о чем-то пространственно-временном есть у Канта продукт деятельности нашего разума, конструирующего опыт посредством чистых форм созерцания. Если же вещи сами по себе не обладают телесной природой, то следует признать полную непостижимость их воздействия на нас.

Кантовская уверенность, что ощущения есть материал, необходимый для познания, и что оно простирается настолько, насколько они позволяют, в критическом исследовании разума, мягко говоря, неуместна. Но как раз отсюда следует заключение Канта, что опыт есть познание вещей, каковы они для нас, или *феноменов*, т. е. чувственно данных нам и категориально мыслимых нашим рассудком *явлений* вещей в себе. Такой опыт действительно не раскрывает того, каковы вещи сами по себе — как *ноумены*, что значительно обесценивает познание, сводя в нем разум к рассудку. Вдобавок к этому Кант выносит за пределы опыта не только чистую математику и чистое естествознание, но также этические и религиозные убеждения практического разума, которые гораздо более важны для человечности людей, чем эмпирическое знание одних лишь явлений.

Настоящая наука поистине конкретна, а потому она не может ограничиться всеобщим, оторванным от особенного и единичного. Канту же ни в одной из его «Критик» не удалось свести воедино эти ее необходимые моменты. Как они соотносятся в «Критике чистого разума», мы только что рассмотрели. В «Критике практического разума» категорический императив должен обеспечить разум и всеобщей формой, и всеобщим содержанием, однако на деле из принципа воли, всеобщее содержание которого остается формальным, нельзя вывести максимы особенных поступков, поскольку для этого все же требуется единичный материал опыта. Следует признать, что в «Критике способности суждения» рефлектирующая сила суждения

представляет собою особенный принцип внутренней целесообразности, изначально соединяющий единичное (созерцания) и всеобщее (понятия), но Кант и ее объявляет лишь нашим, исключительно субъективным способом разумных существ судить о предметах изящного искусства и органической природы так, как если бы они были объективно целесообразны, отрицая возможность утверждать это в качестве самой по себе объективной истины. Причина безуспешности кантовских попыток постичь конкретное, в себе самом различенное тождество всеобщего, особенного и единичного заключается в том, что наш разум, который в границах опыта как всеобщий соединяется по особенным рассудочным категориям с единичными чувственными данными, имеет лишь *субъективную объективность*, но за его пределами остается абстрактной противоположностью миру вещей самих по себе и предметам своих этико-религиозных идей — бессмертию души, миру в целом и богу, не дающим возможности доказательно и, стало быть, научно знать о себе.

При всех указанных недостатках великая заслуга Канта состоит в осознании им того, что фактического наличия научного знания недостаточно для его истинной научности. Гарантировать ее не способна ни одна положительная наука сама по себе, ибо она направлена на разворачивание знания лишь в ограниченной области и предполагает научное знание, во-первых, возможным, во-вторых, поскольку в качестве своих необходимых предпосылок она имеет научное знание в смежных с нею областях, уже действительным. Настоящую научность не может гарантировать и совокупность положительных наук, поскольку все они взятые вместе предполагают первое условие. Поэтому истинная научность положительных наук недостижима без философии — без постижения ею логической природы всякого, в том числе и научного, знания. Однако для достижения этой цели следует не только ответить на вопрос, каким образом научное знание возможно и действительно, что сделал Кант. Требуется раскрыть то, что обеспечивает его абсолютную всеобщность и необходимость, а не лишь субъективную объективность, так как в противном случае построения частных наук останутся подозрительными в своем познавательном качестве «играми разума». Доказательством обратного не может служить и такой квазикритерий подлинной научности, как практическая полезность науки, поскольку все поныне существующие способы ее технологического применения кроме пользы наносят человеку и окружающей его среде вред, из скрытого рано или поздно становящийся явным.

Поэтому, чувствуя Канта как истинного рыцаря науки и свободы, нельзя не сказать, что ему удалось отвоевать у нового скептицизма Юма только эмпирическую, но не строго теоретическую форму науки, отчего и свободу он смог утвердить лишь на общей у нее с произволом почве опыта морального сознания. Ограничив научное знание, Кант дал место вере как отличной от него и, значит, вере не истинной, а слепой, бездоказательной, которая необходима, но не достаточна для человечности людей, ибо сама еще не свободна.

От Канта — вперед к Гегелю

Итак, конкретность отношения философии и опыта у Канта выразилась в уяснении им того, что о реальном мире вещей в себе люди могут знать и действительно знают способом их явления нам в чувственно-рассудочном сознании. Способ

этого явления и есть опыт, с которого все наше познание лишь начинается. Опыт как таковой, понял Кант, не мог бы состояться без всеобщности и необходимости априорных форм чувственности и рассудка — пространства, времени и категорий. Своей трансцендентальной эстетикой мыслитель доказывает, что пространство и время обеспечивают возможность не только обычной коммуникации между людьми, но и чистой математики. Содержательную в себе самой априорную логику научного познания, чтобы отличить ее от формализма аристотелевской апостериорной логики рассудка, Кант именует *трансцендентальной логикой*. Она есть логика чистого разума — логика самодеятельности человеческого духа. Спонтанная духовная активность, во-первых, аналитически разделяет трансцендентальное единство апперцепции, это неопределенное тождество мышления и бытия, на категории, выступающие особенными определениями разума как всеобщей природы рассудочного мышления. Во-вторых, разумная деятельность нашего духа сообщает научность синтетическим принципам чистого естествознания — аксиомам созерцания, антиципациям восприятия и аналогиям опыта. В-третьих, ради завершения бесконечного в своем разворачивании эмпирического познания чистый разум вырабатывает диалектические идеи души как познающего субъекта, мира в целом как объекта познания и бога как абсолютного единства всех познаваемых нами явлений. Назначение этих идей состоит, по Канту, в том, чтобы направлять наш рассудок к высшей цели познания — к методически выстроенной философской системе наук, ибо опыт, на который опираются все эмпирические науки, в своем наличном состоянии всегда конечен, ограничен, не завершен.

Резюмируя наше исследование предпосылок и содержания кантовского учения, скажем, что оно представляет собою начало *рефлексии опыта*, раскрывающей имманентную связь всякого опыта с философией. Это начало в ходе истории мировой философии было необходимым, в чем и состоит самый ценный (или, вернее, бесценный) вклад Канта в нее. Вместе с тем подчеркнем, что у Канта оно осталось лишь ее началом, получив в классическом немецком идеализме столь же необходимое продолжение и еще более необходимый конец.

Следующий после Канта шаг в рефлексии опыта сделал Фихте. Он начал преодолевать кантовский философский агностицизм, выразившийся в том, что вопреки своему намерению доказать, что метафизика вслед за математикой и физикой должна встать на верный путь науки, Кант вынужден был признать чистый разум способностью не познавать, а только мыслить идеи. Развивая в монистическом направлении дуалистическую точку зрения своего ближайшего предшественника, с которой начало познания кажется Канту двойным — априорным и апостериорным, Фихте понял, что ничего не познающего мышления не бывает. Даже если разуму недоступно познание сущности чувственно данных в опыте явлений вещей в себе, познаваемых рассудком, то он все-таки может мыслить и тем самым познавать себя самого. Абстрагируясь от опыта как стихийного отношения мышления и бытия, Фихте в качестве триединого принципа своего *наукоучения* выставил всеобщее самосознание разума, или абсолютное Я, которому ничто не противостоит как само по себе непознаваемое иное. Полагая себя, это Я противопоставляет себя самому себе как не-Я. Только вследствие этого антитетического акта, ограничивающего абсолютность Я его самоотрицанием, возникает опыт. У Фихте, в отличие от Канта, опыт есть не исходное, но в целом производное отношение. Он представ-

ляет собой синтетическое отношение ограниченного Я и ограниченного не-Я — мышления и бытия как субъекта и объекта теоретического познания, в котором объект определяет субъект, и практической деятельности, которой субъект, в свою очередь, определяет объект. В результате развития теоретического и практического опыта отношение субъекта и объекта как различных должно, по замыслу Фихте, вернуться в принципиальное тождество абсолютного Я себе самому, из которого оно возникло, ибо лишь так может быть замкнут круг философской системы. Однако, несмотря на неоднократные попытки Фихте свести конец наукоучения с его началом, доказав, таким образом, абсолютность Я, опыт все же уходит у него, как и у Канта, в неопределенную бесконечность его конечных состояний (подробнее об этом см.: [6, с. 89–265]).

По этой причине два последних шага в рефлексии опыта выпали на долю Шеллинга. Сначала он попытался выстроить философскую систему из двух философских наук — *трансцендентального идеализма* и *натурфилософии*. Опираясь, в противоположность Фихте, на различие субъекта и объекта в опыте, Шеллинг в своем трансцендентальном идеализме переходил от субъекта к объекту через теоретический и, далее, практический опыт вместе с искусством, которым субъективный дух художника творит шедевры, аналогичные объективным продуктам природы. В натурфилософии мыслитель предполагал проделать обратный путь — от объекта к субъекту, рассматривая то, как реальная природа становится из механической, физической и органической природы субъективным духом и разумом человека. По-разному излагая эту науку, Шеллинг, однако, всякий раз достигал лишь органической (растительной и животной), а не человеческой (духовной) природы, отчего так его система не складывалась.

Поэтому он затем предположил, что эмпирическое отношение субъекта и объекта имеет под собой в качестве единого основания развития духа и природы исходную *индифференцию* — абсолютное тождество субъекта и объекта еще безо всякого, даже потенциального их различия. Но, сделав такое их тождество принципом изложения системы философии, Шеллинг оказался не в состоянии рациональным способом перейти от него к различению субъекта и объекта в природе и духе, а в поздний период своих бесконечных философских исканий вообще отказался от замысла создания научной системы философии и ушел в иррационализм философии мифологии и откровения (творчество этого мыслителя логическим методом исследовал Линьков [7, с. 3–109]).

Необходимый конец попыткам сделать философию систематической наукой путем рефлексии опыта положил Гегель, чей успех был оплачен весьма удачными неудачами трех его ближайших предшественников, один за другим продвигавшихся в философском понимании опыта. Гегель же в своем индивидуальном духовном развитии шел прямо от Канта, стремясь применить его принцип к различным областям природного и духовного универсума. Попутно став настоящим специалистом в главных положительных науках своего времени, он отказался от этой затеи, так как осознал, что наступившая эпоха мировой истории культуры требует преодоления кантовского дуализма мышления и бытия, который еще давал знать о себе у Фихте и Шеллинга. Оба они лишь модифицировали рефлексивную точку зрения Канта на опыт, но окончательно расстаться с нею не могли. Опыт же как стихийное отношение мышления и бытия нуждался, по Гегелю, не только в рефлекс-

сии, но и в снятии. Кстати сказать, переводя гегелевское *die Aufhebung*, по-русски лучше сказать не *снятие*, а *оставление*, ибо это русское слово (подобно немецкому, ценимому Гегелем за диалектическую противоречивость) означает и покидание чего-то, и сохранение его при себе. Этот немецкий мыслитель проделал в своей системе именно *оставление опыта*, т.е. покидание философией почвы опыта как стихийного процесса истины и вместе с тем сохранение ею истинного содержания опыта логическим методом философского познания истины как абсолютного отношения субъекта и объекта в логике, природе и духе.

Дальше, дальше, дальше!

После уникальной системы Гегеля познанием реального бытия абсолютной истины в природе и духе вместо философии предстоит заняться самим положительным наукам о них, ибо объем содержания этих наук стал теперь настолько большим, что оно уже не вмещается в индивидуальный дух, как в начале XIX в. вместились в гегелевский. Поэтому человечество сможет достичь настоящего благополучия, не обремененного вредом, скрытым в полезности эмпирической формы положительных наук, лишь тогда, когда они сами выработают свою строго теоретическую, вполне разумную форму. Своей истинностью и продуктивностью она безусловно превзойдет их эмпирическую форму как форму преимущественно рассудочную, сохранив в качестве эмпирических только методы дополнительного подтверждения и способ изложения логически доказанных научных результатов. Чтобы преодолеть прогрессирующую разобщенность различных специальностей, которая все более заметно сдерживает развитие научного знания, положительные науки дадут себе эту форму вследствие освоения будущими учеными в ходе их высшего специального образования вполне разумного способа мышления, уже выработанного мировой философией в результате ее истории. Вступить тем самым в плодотворный союз с философией им помогут преподаватели высшей школы, по-философски познавшие историческое развитие философии как единое дело всех ее классиков (подробнее об этом см.: [8, с. 258–307]).

Первой вспышкой ясного сознания необходимости свободного союза опыта и философии мы обязаны Канту. Он приступил к философскому пониманию опыта, начав, таким образом, ту великую духовную революцию, которая, по его мысли, способна обеспечить человечеству *вечный мир*, т.е. не омраченное войнами благоденствие всех народов Земли, что крайне актуально как раз в современных условиях, стимулирующих превращение этого классика немецкого идеализма из «мыслителя прошлого» в настоящего мыслителя будущего. Кант даже предложил правителям государств философский проект договора о вечном мире, иронически дополненный *тайною статьей* [9, с. 35–37], где он, не называя Платона и просветителей, утверждал, что не следует не только ожидать, но и желать, чтобы государи философствовали или философы правили государствами, так как из-за человеческих слабостей, которые за конечное время земной жизни человека, согласно Канту, одолеть нельзя, обладание властью неизбежно искажает свободное суждение разума. Достаточно лишь обязать государства, вооружившиеся для войны, учитывать то, что философы публично говорят об условиях возможности всеобщего мира, ибо эта обязанность внесет в деятельность правителей разумную яс-

ность. Однако вопрос, какая инстанция (если не основанное на истории классической философии образование вполне разумного способа мышления всех специалистов, в том числе профессионалов в сфере государственного управления) могла бы наложить на них такую обязанность, Кант в своем проекте даже не задал, ибо задать и дать ответ на него способны лишь те, кто сделал своим достоянием содержание всего классического немецкого идеализма, который (как показано в [10, с. 5–16]) трудами Гегеля в качестве *логической философии* завершает историю классической философии в целом.

Подведем итог. Надлежит всемерно развивать конкретное отношение философии и опыта, начатое Кантом и подхваченное Фихте, Шеллингом и Гегелем, поскольку дальнейшее его развитие имеет всемирно-историческое, эпохальное значение. Эта насущная задача поставлена перед человечеством саморазложением опыта как стихийного способа его бытия и мышления — процессом, весьма интенсивно идущим уже более века. О самоотрицании слепого опыта трубным гласом вещают мировые войны, экономические депрессии, политические перевороты, пароксизмы террора, техногенные катастрофы и другие трагические явления, в рекордном количестве случившиеся в последние сто десять лет. Поэтому наше время настоятельно требует победы над бессознательностью эмпирического сознания, так как именно стихийность опыта не позволяет человеческому духу даже в нравственно оправданных акциях государств и личных моральных поступках сознательно отделить добро ото зла, чтобы вершить только добро. Кант проницательно предвидел, что лишь такое их отделение в состоянии обеспечить человечеству *естественный*, а не *противоестественный*, или *извращенный*, конец существующего положения всех вещей и человеческих дел [11, с. 211–212]. Его извращенный конец может наступить, указывает Кант, под влиянием *страха и своекорыстия* людей [11, с. 218] — причем ныне, заметим, наступит гораздо быстрее, чем когда-либо в прошлом. Чтобы предотвратить грозящую катастрофу, необходимо *полное вразумление человеческого духа*, ибо лишь оно гарантирует человечеству вечный мир, для чего и требуется освоение непреходящих достижений классической философии вообще и кантовского учения в особенности, хотя такое его вразумление многим по сию пору представляется невозможным без содействия сверхъестественной силы, которой не перестают возносить молитвы во всех странах мира.

Литература

1. Зензен, О. (2023), Зачем изучать Канта? Постановка проблемы, *Кантовский сборник*, т. 42, № 2, с. 7–15.
2. Чалый, В. А. (2023), Возвращая «культурный мандат»: Идея устойчивого развития в кантовской перспективе, *Кантовский сборник*, т. 42, № 2, с. 68–94.
3. Бэкон, Ф. (1978), *Новый органон*, в: Бэкон, Ф., *Сочинения*, в 2 т., т. 2, М.: Мысль, с. 5–222.
4. Локк, Дж. (1985), Опыт о человеческом разумении, в: Локк, Дж., *Сочинения*: в 3 т., т. 1., М.: Мысль.
5. Кант, И. (1994), Критика чистого разума, в: Кант, И., *Собрание сочинений*: в 8 т., т. 3, М.: ЧОРО.
6. Иваненко, А. А. (2012), *Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте*, СПб.: Владимир Даль.
7. Линьков, Е. С. (1973), *Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга*, Л.: ЛГУ.
8. Муравьев А. Н. (2015), *Философия и опыт*, СПб.: Наука.
9. Кант, И. (1994), К вечному миру. Философский проект, в: Кант, И., *Собрание сочинений*: в 8 т., т. 7, М.: ЧОРО, с. 5–56.

10. Линьков, Е. С. (1997), Становление логической философии, в: Гегель, Г.В.Ф., *Наука логики*, СПб.: Наука.

11. Кант, И. (1994), Конец всего сущего, в: Кант, И., *Собрание сочинений*: в 8 т., М.: ЧОРО, т. 8, с. 205–218.

Статья поступила в редакцию 19 февраля 2024 г.;
рекомендована к печати 16 сентября 2024 г.

Контактная информация:

Муравьев Андрей Николаевич — д-р филос. наук, доц.; <https://orcid.org/0000-0001-6556-1317>,
muravyovan@yandex.ru

Иваненко Антон Александрович — канд. филос. наук, доц.; <https://orcid.org/0000-002-3494>,
antonivanenko@mail.ru

Immanuel Kant in the History of World Philosophy and Culture

A. N. Muravev, A. A. Ivanenko

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Muravev A. N., Ivanenko A. A. Immanuel Kant in the History of World Philosophy and Culture. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 4, pp. 622–637. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.405> (In Russian)

The purpose of the article is to pinpoint Kant's place in the history of world philosophy and culture. Its main task is to substantiate thereby an alternative to the historical notion that prevails in the Western and Russian academic environment today, that Kant belongs entirely to the Enlightenment era. This idea is false: if the enlighteners put experience at the forefront, then the great Königsberg thinker initiated a real spiritual revolution with his teaching, which paves the way to the realization that true knowledge of the objective world and its change for the better is impossible only through experience as a spontaneous relationship of thinking and being, blindly encouraging people to do so. Already under Kant, the dogmatism of thinking incorporated into blind experience began to hinder people from achieving real freedom, giving rise to its simulacra. The authors of the article explore the prerequisites of Kant's critical philosophy and the reflection of experience undertaken by Kant, with which he began to philosophically reveal the reasonable basis of empirical sciences, morality, art, and religion. In addition, the article shows how Kant's achievements were developed by Fichte, Schelling and Hegel. The article concludes that the relevance of Kant's teaching, updated by our time, consists in the fact that he began a philosophical understanding of experience, thus stimulating the achievement of the highest goal of the history of world culture — the complete reasonableness of the human spirit, because only it guarantees to mankind eternal peace, i. e. the prosperity of the peoples of the Earth, not overshadowed by wars.

Keywords: Kant, history of philosophy, experience, scientific revolution, world culture, eternal peace, Fichte, Schelling, Hegel.

References

1. Sensen, O. (2023), Why study Kant? Framing of the problem, *Kantian journal*, vol. 42, no. 2, pp. 7–15. (In Russian)

2. Chaly, V. A. (2023), Reclaiming the “cultural mandate”: The idea of sustainable development in a Kantian perspective, *Kantian journal*, vol. 42, no. 2, pp. 68–94. (In Russian)

3. Bacon, F. (1978), The New Organon, in: Bacon, F., *Works*, in 2 vols, vol. 2, Moscow: Mysl' Publ, pp. 5–222. (In Russian)
4. Locke, J. (1985), An Essay Concerning Human Understanding, in: Locke, J., *Works*, in 3 vols, vol. 1., Moscow: Mysl' Publ, (In Russian)
5. Kant, I (1994), Critique of Pure Reason, in: Kant, I., *Collected Works*, in 8 vols, vol. 3, Moscow: Choro Publ. (In Russian)
6. Ivanenko, A. A. (2012), *Philosophy as a Wissenschaftslehre: the genesis of the scientific method in the works of J. G. Fichte*, St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
7. Lin'kov, E. S. (1973), *Dialectics of subject and object in the philosophy of Schelling*, Leningrad: Leningrad University Press. (In Russian)
8. Muravyov, A. N. (2015), *Philosophy and Experience*, St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
9. Kant, I (1994), Perpetual Peace: A Philosophical Sketch, in: Kant, I., *Collected Works*, in 8 vols, vol. 7, Moscow: Choro Publ, pp. 5–56. (In Russian)
10. Lin'kov, E. S. (1997), The genesis of logical philosophy, in: Hegel, G. W. F., *The science of logic*, St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
11. Kant, I (1994), The end of all things, in: Kant, I., *Collected Works*, in 8 vols, vol. 8, Moscow: Choro Publ, pp. 205–218. (In Russian)

Received: February 19, 2024

Accepted: September 16, 2024

Authors' information:

Andrei N. Muravev — Dr. Sci. in Philosophy, Associate Professor; <https://orcid.org/0000-0001-6556-1317>, muravyovan@yandex.ru

Anton A. Ivanenko — PhD in Philosophy, Associate Professor; <https://orcid.org/0000-002-3494>, antonivanenko@mail.ru