

OCR: Ихтик (г.Уфа)  
ihtik.lib.ru, ihtik@ufacom.ru  
Вычитка: 06.08.2004

Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева. - М.: Республика, 2004. - 542 с.

ISBN 5-250-01875-0

Видный английский философ Фредерик Чарлз Коплстон (1907-1994) приобрел популярность на Западе прежде всего благодаря своему фундаментальному труду - 9-томной "Истории философии". Настоящая книга представляет собой самостоятельную его часть, посвященную переломному периоду в истории всемирной философии. В ней подробно рассмотрены такие фигуры, как Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр, Маркс, Фейербах, Кьеркегор, а из мыслителей XX в. - Гуссерль, Н. Гартман, Ясперс, Хайдеггер. Оригинальный анализ, четкость и убедительность изложения делают книгу незаменимым учебным пособием. На русский язык переведена впервые. Издание снабжено справочным аппаратом, обширной библиографией.

Для всех интересующихся историей европейской философии, особенно процессом формирования ее современного облика.

УДК I  
ББК 87.3  
К 65

Перевод с английского, вступительная статья и примечания доктора философских наук В. В. Васильева

(с) Издательство "Республика", 2004

## СОДЕРЖАНИЕ

"ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ" ФРЕДЕРИКА КОПЛСТОНА.  
В. В. Васильев..... 3

Предисловие..... 19

Часть первая

### ПОСТКАНТОВСКИЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ

Глава 1. Введение..... 22

Предварительные замечания. - Философия Канта и идеалистическая метафизика. - Смысл идеализма, его систематические устремления и его уверенность в силе и размахе философии. - Идеалисты и теология. - Романтическое движение и немецкий идеализм. - Трудность реализации идеалистической программы. - Антропоморфный элемент в немецком идеализме. - Идеалистические философские учения о человеке.

Глава 2. Фихте (1)..... 55

Жизнь и сочинения. - Поиски основоположения философии; выбор между идеализмом и догматизмом. - Чистое Я и интеллектуальная интуиция. - Замечания по поводу теории чистого Я; феноменология сознания и идеалистическая метафизика. - Три основоположения философии. - Разъясняющие замечания о диалектическом методе Фихте. - Наукоучение и формальная логика. - Общая идея двух дедукций сознания. - Теоретическая дедукция. - Практическая дедукция. - Замечания по поводу фихтевской дедукции сознания.

Глава 3. Фихте (2)..... 83

Вводные замечания. - Обыденное моральное сознание и этическая наука. - Моральная природа человека. - Высший принцип морали и формальное условие моральности поступков. - Совесть как безошибочный советчик. - Философское применение формального морального закона. - Идея морального назначения и общее видение Фихте реальности. - Мировое сообщество личностей как условие самосознания. - Принцип или закон права. - Дедукция и природа государства. - Замкнутое торговое государство. - Фихте и национализм.

Глава 4. Фихте (3)..... 101

Ранние взгляды Фихте на религию. - Бог в первой версии нау-коучения. - Обвинение в атеизме и ответ Фихте. - Бесконечная воля в "Назначении человека". - Разработка философии бытия, 1801-1805. - "Учение о религии". - Поздние сочинения. - Разъясняющие и критические замечания о фихтевской философии бытия.

Глава 5. Шеллинг (1)..... 121

Жизнь и сочинения. - Последовательные периоды развития мысли Шеллинга. - Ранние сочинения и влияние Фихте.

Глава 6. Шеллинг (2)..... 132

Возможность и метафизические основания натурфилософии. - Общие контуры натурфилософии Шеллинга. - Система трансцендентального идеализма. - Философия искусства. - Абсолют как тождество.

Глава 7. Шеллинг (3)..... 155

Идея космического отпадения. - Личность и свобода в человеке и Боге; добро и зло. - Различение отрицательной и положительной философии. - Мифология и откровение. -

Общие замечания о Шеллинге. - Замечания о влиянии Шеллинга и некоторых близких ему мыслителях.

Глава 8. Шлейермахер.....180

Жизнь и сочинения. - Фундаментальный религиозный опыт и его истолкование. - Нравственная и религиозная жизнь человека. - Итоговые замечания.

Глава 9. Гегель (1).....190

Жизнь и сочинения. - Ранние теологические работы. - Отношение Гегеля к Фихте и Шеллингу. - Жизнь Абсолюта и природа философии. - Феноменология сознания.

Глава 10. Гегель (2).....222

Логика Гегеля. - Онтологический статус идеи, или Абсолюта в себе, и переход к природе. - Философия природы. - Абсолют как дух; субъективный дух. - Понятие права. - Моральность. - Семья и гражданское общество. - Государство. - Поясняющие комментарии к гегелевской идее политической философии. - Функция войны. - Философия истории. - Некоторые соображения относительно философии истории Гегеля.

Глава 11. Гегель (3).....262

Сфера абсолютного духа. - Философия искусства. - Философия религии. - Отношение между религией и философией. - Гегелевская философия истории философии. - Влияние Гегеля и разделение между правыми и левыми гегельянами.

Часть вторая РЕАКЦИЯ НА МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

Глава 12. Ранние оппоненты и критики.....286

Фриз и его ученики. - Реализм Гербарта. - Бенеке и психология как фундаментальная наука. - Логика Больцано. - Вайссе и И. Г. Фихте как критики Гегеля.

Глава 13. Шопенгауэр (1).....300

Жизнь и сочинения. - Докторская диссертация Шопенгауэра. - Мир как представление. - Биологическая функция понятий и возможность метафизики. - Мир как проявление воли к жизни. - Метафизический пессимизм. - Некоторые критические замечания.

Глава 14. Шопенгауэр (2).....317

Эстетическое созерцание как временное освобождение из рабства воли. - Конкретные изящные искусства. - Добродетель и самоотречение: путь спасения. - Шопенгауэр и метафизический идеализм. - Общее влияние Шопенгауэра. - Замечания о развитии философии Шопенгауэра Эдуардом фон Гартманом.

Глава 15. Трансформация идеализма (1).....333

Вводные замечания. - Фейербах и трансформация теологии в антропологию. - Критика Руге гегелевского подхода к истории. - Штирнеровская философия Я.

Глава 16. Трансформация идеализма (2).....346

Вводные замечания. - Жизнь и сочинения Маркса и Энгельса и эволюция их идей. - Материализм. - Диалектический материализм. - Материалистическая концепция истории. - Комментарии по поводу идей Маркса и Энгельса.

Глава 17. Кьеркегор.....378

Вводные замечания. - Жизнь и сочинения. - Индивид и толпа. - Диалектика стадий и истина как субъективность. - Идея существования. - Понятие страха. - Влияние Кьеркегора.

## Часть третья ПОЗДНЕЙШИЕ ТЕЧЕНИЯ МЫСЛИ

Глава 18. Недиалектический материализм.....397

Вводные замечания. - Первая фаза материалистического движения. - Критика материализма со стороны Ланге. - Монизм Геккеля. - Энергетизм Оствальда. - Эмпириокритицизм как попытка преодолеть противоположность между материализмом и идеализмом.

Глава 19. Неокантианское движение.....406

Вводные замечания. - Марбургская школа. - Баденская школа. - Прагматистская тенденция. - Э. Кассирер; заключительные наблюдения. - Несколько замечаний о Дильтее.

Глава 20. Возрождение метафизики.....420

Замечания об индуктивной метафизике. - Индуктивная метафизика Фехнера. - Телеологический идеализм Лотце. - Вундт и отношение между наукой и философией. - Витализм Дриша. -Активизм Эйкена. - Освоение прошлого: Тренделенбург и греческая мысль; возрождение томизма.

Глава 21. Ницше (1).....436

Жизнь и сочинения. - Фазы ницшевской мысли как "маски". -Ранние сочинения Ницше и критика современной культуры. -Критика морали. - Атеизм и его следствия.

Глава 22. Ницше (2).....454

Гипотеза воли к власти. - Воля к власти в ее выражении в знании; взгляд Ницше на истину. - Воля к власти в природе и человеке. - Сверхчеловек и табель о рангах. - Теория вечного возвращения. - Замечания о философии Ницше.

Глава 23. Прошлое и будущее.....469

Некоторые вопросы, вырастающие из немецкой философии XIX в. - Позитивистский ответ. - Философия существования. -Возникновение феноменологии; Brentano, Мейнонг, Гуссерль, широкое применение феноменологического анализа. - Возврат к онтологии; Н. Гартман. - Метафизика бытия; Хайдеггер, томисты. - Заключительные размышления.

Примечания.....492

Краткая библиография.....503

Дополнительный список литературы к русскому изданию.....524

Указатель имен.....530

## "ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ" ФРЕДЕРИКА КОПЛСТОНА

История философии как наука отличается значительным своеобразием. Как и всякая научная дисциплина, неважно, естественная или гуманитарная, она должна опираться на факты, строить на их основе объяснительные гипотезы, проверять их и т. д. Трудность, однако, в том, что сам феномен "философии" весьма неопределенен и отсылает к самым разным проявлениям человеческого духа. Он может включать стремление к мудрости, концептуально оформленное мировоззрение, науку о первоначалах, поэзию понятий, экзистенциальное умонастроение, интеграцию различных языковых игр и многое другое. Если воспользоваться терминологией Г. Г. Майорова, то следует еще спросить, "софийна" ли философия, "эпистемна" или же "технематична"? Ответ, по-видимому, состоит в том, что она бывает всякой. Вообще, все перечисленное выше может быть названо философией, и историк философии обязан считаться с этим. Но именно отсутствие единообразного предмета делает историко-философские изыскания весьма специфическим предприятием. Ведь при рассказе о философских учениях нельзя пользоваться одной и той же методикой, а такой соблазн всегда возникает. В самом деле, если философия - это в основе своей мировоззрение, то можно ограничиваться простым изложением мнений философов. Если она экзистенциальное переживание, то надо уделять внимание особенностям личности тех или иных мыслителей, а если строгая наука, то следует, наоборот, абстрагироваться от таких особенностей и сосредоточить внимание на кристаллизации аргументов философов и оценке их логической состоятельности. Невозможно без предварительных уточнений решить и вопрос о прогрессе в философии. Если она наука, то прогресс в ней, несомненно, должен быть и действительно имеет место. Аргументы, доказательства можно открывать, изобретать, находить в них слабые места, улучшать и отбрасывать - в этом и состоит движение философской мысли. Но когда речь идет о чисто мировоззренческой философии, эта логика больше не действует: такая философия либо внеисторична, либо ход ее истории зависит не от нее, а, скажем, от научных открытий, которые она пытается оценивать или обобщать. Эти, да и другие труд-

3

ности всегда возникают перед историком философии, но особенно они серьезны, когда заходит речь о создании широких историко-философских обзоров или учебников. Чтобы написать хороший учебник по истории мысли, его автор просто обязан быть универсалом в историко-философской методологии. Иначе легко сбиться на пересказ там, где нужен анализ, на подробное описание жизни мыслителя там, где надо просто изложить его идеи, на ненужные детали тех или иных аргументов, когда надо говорить о жизненной позиции.

Есть и еще одна трудность, отсутствующая в других науках. Историк философии должен сам быть философом, чтобы чувствовать специфику предмета и отделять важное от второстепенного. В других науках не совсем так. "Обычный" историк, к примеру, совсем не обязан быть участником исторических событий. Но это требование к историку философии самому быть философом многократно повышает риск необъективности и пристрастности в его изысканиях. Иногда бывает и наоборот: страх перед необъективностью заставляет авторов историко-философских трудов вообще отказываться от оценок, что тоже является крайностью. Мало кому удавалось добиться гармоничности в этом деле. Фредерик Чарлз Коплстон (1907 - 1994), один из томов "Истории философии" которого представляется здесь вниманию читателей, как раз и выражает своим творчеством пример такого рода взвешенного подхода.

Коплстон, пожалуй, самый известный историк философии XX в., достойный продолжатель традиций Д. Тидемана, И. Буле, Г. В. Ф. Гегеля, К. Фишера, В.

Виндельбанда и Э. Брейе. Его главный труд, упомянутая выше "История философии", охватывает все эпохи европейской мысли. Вся серия состоит из девяти томов, которые начали выходить с 1946 г., и после появления каждого из них, по замечанию одного обозревателя, возникало желание аплодировать. Первый из них, "Греция и Рим", как ясно из названия, посвящен древнегреческой и древнеримской философии, второй "Средневековая философия - от Августина до Дунса Скота" (1950) и третий "От Оккама до Суареса" (1953) - средневековой и возрожденческой мысли, четвертый, пятый и шестой (1958, 1959, 1960) тома составляют трилогию и охватывают период от Декарта до Канта, в седьмом (1963), предлагаемом вниманию в русском переводе, анализируется интереснейший период "От Фихте до Ницше", а по сути до Гуссерля, Хайдеггера и Н. Гартмана, причем акцент сделан на немецкой философии того времени, восьмой (1966) посвящен британской и американской философии "От Бентама до Рассела", наконец, девятый (1974) рассказывает о французской мысли "От Мен де Бирана до Сартра". Нетрудно заметить, что последние три тома

4

относительно самостоятельны и построены в основном по национальному признаку, что, впрочем, при анализе философских традиций вполне оправдано. Но эта особенность позволяет рассматривать в качестве приложения к "Истории философии" еще одну книгу Коплстона, вышедшую в 1988 г. и небезытересную для отечественного читателя, - "Русская религиозная философия: некоторые аспекты". Сделать это тем проще, что сам Коплстон одно время собирался включить раздел о русской философии в состав девятого тома своей "Истории".

К огромной "Истории философии", которую на Западе часто называют "триумфом объективности", лучшим пособием для студентов по общей истории философии на английском языке, образцовым учебником, "классикой" и т. д., примыкают и другие работы - монографии и статьи Коплстона, изданные в разные годы и посвященные общим историко-философским темам, а также разбору конкретных философских учений: Фомы Аквинского (работа Коплстона "Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя" в переводе В. П. Гайденко опубликована в 1999 г.), Гегеля, Шопенгауэра, Ницше, Витгенштейна и других мыслителей. Особой известностью пользуется "История средневековой философии", переработанное ее автором издание которой (1972) опубликовано на русском языке в переводе И. Борисовой (научный ред. М. А. Гарнцев) в 1997 г. В 2002-2003 гг. в России издан первый том "Истории философии" Коплстона и его работа о философии XX в.

Данный перевод, таким образом, будет пятой большой работой Коплстона, появляющейся на русском языке, и можно надеяться, что переводы его сочинений будут продолжены и в дальнейшем. Коплстон вполне заслуживает такого внимания. Но чем же привлекают его труды? Прежде всего, бросается в глаза дружественный настрой автора по отношению к читателю. Коплстон не стремится поучать, не спешит расставлять однозначные оценки. Он словно приглашает читателя на неспешную прогулку, во время которой будет рассказано и о жизни философов, но без нагромождения фактов, которые все равно не запомнятся, и об их идеях, но без излишней детализации, которая могла бы превратить его книгу в узкоспециальную монографию. Коплстон действительно умеет гармонично подавать материал. В этом главное достоинство его "Истории философии". Она одновременно популярна и профессиональна, аналитична и информативна. Используя принятую на Западе терминологию, можно сказать, что Коплстон удачно сочетает принципы "истории философии" как анализа аргументов знаменитых мыслителей в "автономном режиме", а то и вообще в современном контексте, и "истории идей" как

более исторически и биографически ориентированного изучения классических текстов. Решительно отвергает он лишь "доксографический" подход. Простое перечисление мнений философов приводит к потере, может быть, самого важного в их учениях - самого процесса философствования. Изложение, наоборот, должно вовлекать в этот процесс.

5

Рассматривая в основном собственно философский материал, Коплстон не отрицает и возможного влияния на философские учения "внефилософских факторов", таких, как социально-политическая обстановка или обстоятельства личной жизни философов. Поэтому в нужный момент Коплстон может включить "дополнительные обороты", что, как правило, приносит хорошие результаты, как, например, в случае с Марксом или Кьеркегором. С другой стороны, он не злоупотребляет внефилософскими объяснениями философии. Иное дело - "исторический контекст" учений. Он нужен и помогает "вжиться" в образ мыслей того или иного автора. Кстати, ориентируясь в основном на "персональный" разбор мыслителей и их учений, Коплстон вместе с тем учитывает и уроки В. Виндельбанда, призывавшего к исследованию скорее проблем, чем личностей в истории философии (хотя в чистом виде проблемное изложение, считал Коплстон, подходит для истории философии, написанной не для широкого круга читателей, а для профессионалов). К примеру, внешне традиционно выстроенную работу "От Фихте до Ницше" на деле пронизывают несколько концептуальных схем, которые показываются Коплстоном в развитии: идея отношения Абсолюта и мира, человека и Абсолюта, науки и философии и др. Кроме того, за отдельными фигурами Коплстон всегда стремится увидеть общие тенденции и направления. И вся его историко-философская работа проникнута подчеркнутым уважением к читателю, что является прямым следствием его осторожного и беспристрастного логицистского подхода к изложению философских систем и теорий. Хотя Коплстон и не считал, что историк философии должен придерживать свои личные соображения до лучших времен, он специально подчеркивал, что воздерживался от выражения собственной философской позиции, ограничиваясь "историческими фактами" и анализом их непосредственных логических следствий. Приверженность Коплстона идеалам объективизма и аналитичности позволяет рассматривать его в качестве одного из представителей широкого движения современной аналитической философии. Такая оценка покажется еще более оправданной, если учесть, что одной из важнейших функций философии, по мнению Коплстона, является прояснение смутных диспозиций человеческого сознания, что хорошо вписывается в "аналитическое" понимание этой дисциплины. Можно, правда, возразить, что еще лучше это соответствует феноменологической трактовке философии.

6

Но здесь нет противоречия. Современная аналитическая философия вбирает в себя многие элементы феноменологии. Коплстон не случайно говорит о плодотворности феноменологического метода и о том, что именно в этом вопросе есть точки соприкосновения между "континентальной" феноменологией и британской аналитической традицией.

Однако философские воззрения Коплстона в любом случае не могут быть сведены только к аналитическим стандартам. В них присутствуют и религиозные мотивы. Чтобы понять их истоки, надо сказать несколько слов о жизни Коплстона. Он родился в англиканской семье, но еще в юном возрасте, в четырнадцать-пятнадцать лет, почувствовал неприязнь к англиканству, которое, как он писал в своих "Воспоминаниях философа" ("Memoirs of a Philosopher", 1993), показалось ему слишком обывательской религией, приравнивающей

религиозного человека к "английскому джентльмену". В итоге он обратил свои взгляды к католицизму, о чем объявил родителям, когда ему исполнилось восемнадцать лет. Это вызвало гнев его отца, который даже одно время хотел отречься от сына, но затем остыл и позволил ему продолжить образование. В 1929 г. Коплстон закончил Оксфордский университет со степенью магистра гуманитарных наук. В 1930 г. он становится членом ордена иезуитов, в 1937 г. - священником. В период с 1939 по 1970 г. Коплстон - профессор истории философии Хейтропского колледжа Лондонского университета. С 1952 по 1969 г. он также преподает в Папском Григорианском университете в Риме, с 1970 по 1974 г. он директор Хейтропского колледжа Лондонского университета, а с 1974 г. - заслуженный профессор Лондонского университета. Директорская работа в Хейтропском колледже отнимала много времени у Коплстона, и он сетовал на то, что вынужден был на некоторое время отложить работу над завершением последнего тома "Истории философии". Впрочем, Коплстон всегда был занятым человеком. Кроме чтения обычных университетских курсов он выступал с лекциями в различных европейских странах, США и Австралии. Большой резонанс имели и его публичные дискуссии с известными представителями аналитической традиции А. Дж. Айером и Б. Расселом. Полемика Коплстона и Айера состоялась в 1949 г. и касалась вопроса об осмысленности религиозного языка. Но особый интерес вызвал радиодиспут Коплстона с Расселом (1948), посвященный проблеме доказательств бытия Бога.

7

Правда, на первый взгляд дискуссия между одним из крупнейших философов XX в., которому сам его оппонент посвятил несколько глав в восьмом томе своей "Истории философии", и Коплстоном не очень удалась. Спор по существу так и не начался, так как Рассел все время пытался уйти от сути вопроса, что, впрочем, объяснялось сознательным отрицанием им осмысленности самой этой темы. Так или иначе, но это поставило Рассела в позицию обороняющейся стороны и создало ощущение преимущества теологической позиции Коплстона. Для нас, однако, важен даже не сам этот диспут и победа того или другого участника, а то, что он наглядно продемонстрировал наличие у Коплстона ясных религиозно-философских убеждений, которые, как хорошо известно из истории, совсем не обязательны для священника, - на эту тему любил поиронизировать и сам Коплстон. Впрочем, Коплстон никогда особо не скрывал своей позиции. К примеру, еще в предисловии и введении к первому тому "Истории философии", которая, кстати, изначально задумывалась как пособие для студентов католических институтов, он утверждал, что хотя и может быть создана объективная история философии, но нельзя представить историю философии без "точки зрения". При этом он добавлял, что его "История" будет написана с точки зрения "схоластического философа", уверенного в существовании "вечной философии", томизма.

И в этой связи нельзя не вернуться к вопросу о том, как личная философская позиция Коплстона отражается на его историко-философских трудах, в частности на интересующем нас исследовании истории немецкой философии конца XVIII-XIX в., где теологические мотивы играли очень важную роль. Вопрос этот непростой. С одной стороны, как уже отмечалось, в "Истории философии", да и других историко-философских работах Коплстон стремится быть максимально объективным, с другой - не очень заметные, но реальные влияния его личных взглядов, "томизма в широком смысле", действительно можно обнаружить. Это выражается прежде всего в расстановке акцентов. К примеру, в главах о Фихте Коплстон гораздо больше говорит о его поздней философии, моральной теологии и теории Абсолюта, чем о диалектике Я и не-Я, как она изложена в "Основе общего наукоучения". Между тем именно эта тема обычно выносится на первый план при изложении философии Фихте. Впрочем, поскольку вопрос о религиозно-



философских взглядах Фихте в отечественной литературе разработан недостаточно, книга Коплстона может восполнить имеющийся пробел. Сходные смещения акцентов можно обнаружить и в главах о Шеллинге. Сам Шеллинг придавал большое значение своему учению о природе, тогда как Коплстон отводит этому вопросу не так уж много места. Зато он выделяет в отдельную главу, пусть и небольшую, рассказ о теологе Шлейермахере, часто в "необязательных" контекстах обращается к проблемам католической томистской философии, неожиданно и в очень позитивном ключе упоминает о русском религиозном философе В. С. Соловьеве и т. д. Перечисление примеров можно продолжать, но в этом нет особого смысла. В конце концов, любой историк философии имеет право на то, чтобы самостоятельно определять значимость тех или иных мыслителей или обсуждаемых ими тем.

8

Другой способ, применяемый Коплстоном для выражения личной позиции, - легкая ирония, допускаемая им по отношению к Гегелю, Э. Гартману, М. Хайдеггеру, да и к другим авторам. Но Коплстон никогда (за исключением, возможно, неоправданно жестких замечаний о личных качествах А. Шопенгауэра) не переходит допустимых границ: ирония не превращается в бестактность. Еще один оценочный прием Коплстона состоит в его периодических заявлениях о том, что из-за недостатка времени или места он не может рассматривать ту или иную тему, - это свидетельствует о ее, с его точки зрения, малозначимости. В некоторых случаях Коплстон сетует на непроработанность понятийного аппарата у тех или иных философов, игнорирование ими плодотворных, как он считает, схоластических различий. Фихте, к примеру, по его мнению, явно недоставало четкой идеи "аналогии бытия". В других случаях Коплстон, напротив, одобряет те или иные теории. В частности, ему близка интуиция принципиальной необъективируемости части человеческого опыта, выраженная, к примеру, в учении все того же Фихте о Я. Есть вещи, которые нельзя сделать объектом, в том числе и объектом научного анализа. Они ускользают от него и тем не менее как-то заявляют о себе. Философия должна выявлять их присутствие, напоминать о трансцендентном. И не случайно, что Коплстон с симпатией отзывается о работах К. Ясперса, который много размышлял именно об этом аспекте философии. Можно спросить, а при чем здесь томизм? Противоречия, однако, нет, так как "томизм в широком смысле" понимается Коплстоном действительно широко. Это не застывшая система тезисов, сформулированных в XIII в. Фомой Аквинским, а динамичная философия, действительно базирующаяся на идеях Аквината, но постоянно развивающаяся и совершенствующаяся. И любое ценное суждение, высказанное современными философами, полагает Коплстон, может быть введено в корпус истин "вечной философии". При таком понимании совсем неудивительно, что в конечном счете Коплстон отбирает и оценивает философские учения с позиций здравого смысла.

9

И тогда кажется, что по духу он все же скорее приземленный аналитический философ, чем экзальтированный религиозный мыслитель. Возможно именно поэтому любая претензия на некое философское пророчество кажется ему проявлением излишнего самомнения и вызывает усмешку. Здравый смысл как путеводная нить большинства оценок и акцентов Коплстона является также одним из фундаментальных истоков его общей историко-философской концепции, которую, разумеется, нельзя путать с его философскими воззрениями. Кстати говоря, в теоретическом эссе "Об истории философии" ("On the History of Philosophy") из одноименного сборника статей 1979 г. Коплстон специально отмечал важную роль здравого смысла (common sense) в понимании

предмета истории философии и в выработке адекватной концепции этой дисциплины. Что же касается самой этой концепции, то ее основы, как представляется, выражены Коплстоном в следующих тезисах. Прежде всего, он уверен в существовании неких постоянных тем в философии. Эти темы воспроизводятся в разные времена и в различных культурных контекстах. Последнее обстоятельство придает им видимость уникальности, но историк философии должен уметь разглядеть за этим многообразием общие матрицы человеческой мысли. Коплстон считает, что каждое такое повторение приносит что-то новое, это не топтание на месте. Поэтому можно говорить о прогрессе в философии. Кроме того, указанная повторяемость придает истории идей законосообразную форму. Значит, можно говорить и о том, что движение философской мысли происходит по определенным "законам". Проблема историко-философских законов всерьез интересовала Коплстона. Ведь знание таких законов в принципе могло бы помочь прогнозировать судьбы философии. Конечно, он не считал возможным точное определение ее будущего. Этому мешает, в частности, влияние на философию внефилософских факторов, которые заведомо не поддаются полному учету. И тем не менее какие-то вероятностные прогнозы можно делать. Кроме того, ряд историко-философских законов может быть сформулирован в условном виде по модели "если - то". В любом случае один закон сомнений не вызывает: философии, утверждает Коплстон, никуда не уйти от ее вечных тем. И чем больше культур и философских традиций будет подключено к их обсуждению, тем заметнее будет прогресс в философии. И тут уместно сказать о понимании Коплстоном роли великих философских традиций и учений в истории философии. Всякое такое учение предлагает уникальное "видение мира" и может рассматриваться в качестве некоего преувеличенного изображения определенной стороны реальности. Скажем, марксизм, очень интересовавший Коплстона (одна из его книг, а именно вышеупомянутый сборник "Об истории философии", даже вышла с огромным портретом Маркса на суперобложке), преувеличивает зависимость человеческой жизни от экономических, материальных факторов. Ницше преувеличивает стремление человека к власти и т. п. Парадокс, однако, в том, что в самих этих преувеличениях, по мне-

10

нию Коплстона, и состоит притягательность таких философских систем. Однако их объективная польза заключается в том, что они заставляют обратить внимание на те стороны действительности, которые в противном случае вполне могли бы игнорироваться. Это подразумевает, что изучение истории философии в идеале должно приводить к созданию богатого обертонами, сложного, но гармоничного образа мира.

Стремлением к созданию такого образа мира можно объяснить и интерес Коплстона к компаративистским исследованиям, проявившийся в последний период его литературной деятельности и нашедший отражение, в частности, в работе "Философии и культуры" ("Philosophies and Cultures", 1980). И это не только академический вопрос. Налаживание диалога между Востоком и Западом - залог гармоничного существования человечества в будущем. История философии может внести посильный вклад в это дело, пусть даже он и не будет очень большим.

И здесь история философии смыкается с философией как таковой. Ведь одной из главных задач философии, по Коплстону, является формирование "синоптической" картины мира, картины, в которой многообразие форм человеческого опыта сочетается с признанием фундаментальных общечеловеческих норм. Эта "синоптическая" картина отвечает исконному, как доказывает Коплстон в работе "Философия и религия" ("Philosophy and Religion", 1974), устремлению философии к полноте истины или Абсолюту. Основой универсальных норм и идеалов являются все те же вечные философские темы. Истоком

же продуцирования самих этих тем, к числу которых Коплстон относил, в частности, вопрос об отношении единого и многого, проблему Бога, человеческой свободы, абсолютных и относительных ценностей, оказывается осознание человеком себя в мире. "Человек, - пишет Коплстон в конце седьмого тома своей "Истории философии", - есть дух-в-мире... Он обнаруживает, что зависит в мире от других вещей... Вместе с тем самым фактом того, что он представляет себя бытием-в-мире, он выделяет его из мира: он, так сказать, не поглощается без остатка мировым процессом" [1]. Естественно, что человек пытается определить свое отношение к миру, к целому. Если он абстрагируется от того, что может отделить себя от мира, то он склонен в представлении сливаться с миром, занимая, скажем, материалистическую позицию. Напротив, подчеркивая свою отдельность, человек может акцентировать свободу личности, идеальные аспекты своего существования и т. п. В контексте отношения части и целого возникает и про-

1 Наст. изд. С. 489.

11

блема Абсолюта. Если Абсолют - целое, Всё, то можно ли, к примеру, говорить, что мир находится вне Абсолюта? На этот вопрос можно отвечать по-разному, но общая схема исследований уже задана самой его постановкой. Историк философии должен выявлять направления, по которым движутся идеи. Но он должен не ограничиваться каким-то одним направлением, а создавать многосторонний образ философии в ее конкретном существовании в ту или иную историческую эпоху. Именно при таком подходе, оставаясь историком философии, он будет выполнять и специфически философские функции. И кстати, мало какой другой период в истории философии может способствовать подобной интеграции, как немецкая философия конца XVIII-XIX в.

Это и в самом деле очень насыщенная и разнообразная эпоха в истории мысли, издавна привлекающая повышенное внимание отечественных философов, - совсем не случайно, к примеру, что в четырехлетнем курсе истории философии на философском факультете МГУ мыслителям, разбираемым в седьмом томе "Истории философии" Коплстона, отводится почти четверть всего учебного времени. И особую интригу этой интереснейшей эпохе придает то, что на границе XVIII и XIX вв. произошел слом новоевропейской модели философии и замена ее новыми стандартами, которые в свою очередь претерпели существенную трансформацию в середине XIX в. Новоевропейская философия XVII - XVIII вв., ведущая свое происхождение от Декарта, всегда ориентировалась на строгость рассуждений и внимательно относилась к соблюдению границ человеческого познания. И уже Декарт увязал тему достоверности философского познания с темой субъективности. Именно в сфере субъективности, находясь у самих себя, мы при должной аккуратности можем выстроить точную науку о "человеческой природе", "ментальную географию", как говорил Д. Юм, который в середине XVIII в. совершил прорыв в философии субъекта, указав ее проблемное поле в так называемых феноменологических вопросах. Философия, по мнению Юма, должна заниматься по видимости скромным разъяснением истоков нашей уверенности в существовании внешнего мира, причинности и т. п. В этих вопросах мы гарантированы от недостоверности, но мы не можем достичь успеха за пределами этой узкой сферы. Тем не менее построение "истинной метафизики" как основы всех других наук со временем, считал Юм, может преобразить всю человеческую жизнь. Таким образом, Юм сохранил и развил представление о философии как о самодостаточной фундаментальной дисциплине, которая по своей точности может не уступать математике. Конечно, в его философии присутствуют скептические моменты. Он говорит, к примеру, что

природные инстинкты имеют для человека больший вес, чем утонченные спекуляции. И в этом смысле Юм ставит практику выше теории. Впрочем, нельзя забывать, что прагматизм - общая черта новоевропейской философии, четко проявившаяся уже у Декарта и Бэкона. Когда мы говорим о перевороте, произошедшем в философии на рубеже XVIII и XIX вв., то при этом имеется в виду прежде всего понимание и оценка роли теоретической философии. Этот переворот был начат И. Кантом. Кант воспринял Юма исключительно как скептического философа, угрожающего полностью разрушить человеческое знание. И он выступил в защиту знания. Но чтобы защитить его, Кант ограничил его сферу миром чувственного опыта и разработал новаторскую теорию активности сознания, совершив "коперниканский переворот" в философии. Человеческое Я оказалось источником природных законов. Поскольку природа кажется независимой от человека, Кант вынужден был допустить существование нескольких уровней Я. В глубинах нашей души, считал Кант, укоренены трансцендентальные способности, которые бессознательно формируют мир явлений. Кант распахнул мир бессознательной активности субъекта, и туда ринулись его ученики и последователи. Так началась "немецкая классическая философия". Главные интуиции Канта, прежде всего учение о законодательной по отношению к природе как миру явлений активности субъекта и убеждение в возможности достоверно познать эту субъективную деятельность, получили развитие в трудах Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Возвращаясь к Коплстону, отметим, что он не употребляет термин "немецкая классическая философия", распространенный в отечественной литературе, используя вместо этого наименование "метафизический идеализм". Понять его можно, так как первый термин не очень удачен. Почему мы должны причислять Фихте к "классической" немецкой философии, а, скажем, Лейбница нет? Можно возразить, что основные работы Лейбница написаны на французском и латинском языке. Но как быть с Вольфом, Ламбертом, Тетенсом, Гердером? Спорным выглядит и принятое у нас причисление к немецкой классической философии как особому течению системы Канта. Кант скорее соединяет эпоху Просвещения и практически-ориентированную метафизику XIX в., и его последователи никак не ограничиваются традицией Фихте, Шеллинга и Гегеля. Скажем, Шопенгауэр с его резким разграничением феноменов и ноуменов и признанием ноуменальной природы воли гораздо сильнее зависит от Канта, чем тот же Шеллинг, который воспринимает Канта как отстраненную историческую фигуру, хотя и заимствует у него главные интуиции своей философии искусства. Вспомним также о нео-

кантианстве, о Дильтее, Гуссерле и других мыслителях. В общем, решение Коплстона отделить изложение идей Канта от изложения идей Фихте, Шеллинга и Гегеля и объединить последних в рубрику "метафизического идеализма" представляется весьма обоснованным. Не столь очевидна, правда, обоснованность решения поместить в этот ряд и Шлейермахера. Зато вполне логичной выглядит схема Коплстона, объясняющая траекторию движения европейской мысли от Канта к Гегелю. Исходным пунктом, по Коплстону, является отказ от центрального для Канта понятия вещи в себе на основании его кажущейся логической несостоятельности. Если убрать разделение всех вещей на вещи в себе и явления, то кантовское трансцендентальное Я, оформляющее мир явлений, рано или поздно неизбежно превращается в абсолютный субъект, создающий мир вещей как таковых. Вначале этот абсолютный субъект может по инерции называться "Я", как у раннего Фихте, но постепенно это наименование отходит на второй план и акценты смещаются в область теологической терминологии. На смену предельному субъективизму

Фихте неизбежно приходят теологические системы Шеллинга и Гегеля. И уверенность Канта в возможности познать основные формы законодательной по отношению к природе деятельности человеческого Я перерастают в уверенность в том, что можно уяснить внутреннюю жизнь божественного Абсолюта. Единственная серьезная проблема в этой схеме связана с тем, что под нее, возможно, лучше подходит не Фихте, который, как ясно из пятого параграфа его "Основы общего наукоучения" (1794), все же сохранял учение о вещи в себе как неизъяснимом "перводвигателе" Я, а Шеллинг, своей философской биографией иллюстрирующий доведение философии субъекта до последних логических пределов с ее дальнейшим снятием в философии Абсолюта. Так или иначе, но разработка масштабных идеалистических систем, претендующих на построение всеохватывающих картин мира, не могла со временем не вызвать мощного противодействия. Специфика последовавшей реакции была обусловлена целым рядом обстоятельств. Гегель и другие "метафизические идеалисты" так агрессивно отстаивали тезис о глобальных познавательных возможностях философии, что ответом стало не менее решительное отрицание всякой самоценности философии как теоретического знания. И многие мыслители после Гегеля делали упор на понятии практики и отрицали возможность метафизики в смысле всеобъемлющей или самодостаточной теоретической картины мира. Эта тенденция постгегелевской немецкой философии XIX в. усиливалась еще и тем, что даже в учениях "метафизического идеализма" много говорилось о "примате практического разума" - традиция, восходящая к Канту, который в от-

14

личие от ряда его последователей всегда помнил о границах теоретического познания. Фихте в некоторых отношениях даже усилил эту тенденцию, а Шеллинг в известном смысле перевел ее в плоскость религиозной практики. Строго говоря, лишь Гегель выступил с позиций панлогизма. Но именно его влияние было определяющим. Сверхоптимистичная в вопросе о познаваемости бытия, философия Гегеля сыграла роль мощной плотины, которая, однако, рано или поздно должна была быть прорвана. И когда это произошло, Европа оказалась наводнена практической философией, к разновидностям которой относится не только марксизм с его тезисами о практике как критерии истины и необходимости деятельного изменения мира пролетариатом (в статье 1983 г. "Философия и идеология" Коплстон утверждал, что марксизм так много говорит о социальной практике, что заслуживает скорее названия идеологии, чем философии), но также и "философия жизни", бурно расцветшая в самых разнообразных формах во второй половине XIX в. Теоретическому вообще и философии в частности теперь - в отличие от XVII и XVIII вв. - отводилась лишь служебная роль, что не могло не привести к последствиям, имевшим релятивистский характер для европейской культуры в целом и проявившимся, правда, уже в XX в.

Все эти и другие процессы выразительно показаны Коплстоном. Особое внимание он уделяет реакции на метафизический или спекулятивный идеализм. К числу его критиков он относит и Шопенгауэра. Такое решение не удивит отечественного читателя, так как у нас было принято рассматривать Шопенгауэра в курсе новейшей философии, после "немецкой классики" - Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и даже Фейербаха. Однако у Шопенгауэра и Шеллинга или Гегеля, разумеется, гораздо больше общего, чем, скажем, у Шеллинга и Фейербаха. Шопенгауэр развивает те же самые концептуальные схемы, что и великие немецкие идеалисты. Как Гегель, к примеру, писал об отчуждении абсолютной идеи в природу, с последующим возвращением ее к себе в человеческом познании, так и Шопенгауэр показывал, как мировая воля, успешно замещающая гегелевскую абсолютную идею, "объективирует" себя в человеке, призвание которого состоит в том, чтобы "успокоить" ее, познав ее истинную природу. Можно возразить, что мировая воля

Шопенгауэра иррациональна и что ее нельзя смешивать с логически прозрачной абсолютной идеей. Однако, не говоря уже о том, что наличие замкнутого мирового цикла у Шопенгауэра позволяет считать движение мировой воли осмысленным, а значит, не полностью иррациональным и что Гегель не отрицал существование волевого начала у абсолютной идеи, данные различия вполне можно

15

истолковать в контексте "семейного сходства" этих систем. Идеи Шопенгауэра не сильнее отличаются от концепций Гегеля, чем взгляды Гегеля от воззрений Шеллинга, особенно если говорить о поздней "положительной философии" последнего. И Коплстон, кстати говоря, не отрицает глубокого сходства идей Шопенгауэра и метафизических идеалистов. Тем не менее он имеет право поместить первого в число критиков Фихте, Шеллинга и Гегеля - и не только потому, что Шопенгауэр очень резко отзывался о них, но и в силу сциентистско-гипотетического "привкуса" его системы, который на деле гораздо больше, чем его волюнтаризм, отделяет его от спекулятивных идеалистов и роднит его с "индуктивными метафизиками", пришедшими в философию из науки и достаточно подробно характеризуемыми Коплстоном. Что же касается Фейербаха, то он вместе с Марксом и Энгельсом попадает в число тех, кто, по мнению Коплстона, "трансформировали идеализм" в середине XIX столетия. Эта трансформация на деле означала крах абсолютного идеализма. В образовавшемся свободном интеллектуальном пространстве возникли самые разнообразные направления, объединяемые Коплстоном в несколько расплывчатую рубрику "позднейшие течения мысли". Эти течения выталкивают Коплстона в XX в., философские перспективы которого рассматриваются в последней главе тома - "Прошлое и будущее". Здесь также представлен краткий анализ взглядов Brentano, Husserl, Heidegger и H. Garton.

Особое место в книге Коплстона занимают главы о С. Кьеркегоре и Ф. Ницше. Казалось бы, такой сухой аналитик, как Коплстон (речь, разумеется, идет исключительно о его историко-философском имидже), должен в принципе отвергать эмоциональные учения, выдвигавшиеся упомянутыми философами, или просто не воспринимать их. На деле эти главы едва ли не самые удачные во всей книге. Возможно, здесь, как и в случае не менее интересной главы о марксизме, отчасти сработал принцип "взгляда со стороны". Коплстон дает содержательный анализ учений Кьеркегора и Ницше, показывая, что особенно важно, эволюцию их воззрений, о чем почему-то иногда забывают в нашей историко-философской литературе.

И коль скоро мы коснулись отечественной историко-философской традиции, попробуем представить, какое место может занять данная работа Коплстона в общем массиве литературы, имеющейся на русском языке, по немецкой философии конца XVIII - XIX в. Чтобы ответить на этот вопрос, надо сказать несколько слов о наиболее заметных из историко-философских работ учебного профиля, появившихся в последние десятилетия (отметим, что на отечественном книжном рынке присутствуют также переводы класси-

16

ческих трудов К. Фишера, В. Виндельбанда, Б. Рассела и др.). Так или иначе, но если говорить о более или менее современных исследованиях, то большой популярностью среди студенчества пользуется сейчас четырехтомник итальянских авторов Дж. Реале и Д. Антисери "Западная философия от истоков до наших дней". Четвертый том этой книги "От романтизма до наших дней" (русский перевод - 1997 г.) во многом перекликается с работой Коплстона. Как и у Коплстона, анализ начинается с романтиков (у Коплстона эта

тема обсуждается во введении к книге) и Фихте и проходит примерно по тем же ключевым фигурам. Следует, однако, иметь в виду, что работа Реале и Антисери не очень вписывается в классическую концепцию учебных пособий. Это скорее симбиоз справочника и краткой хрестоматии, причем при изложении мнений философов авторы обильно цитируют и суждения других историков философии, в том числе Коплстона. Конечно, и сам Коплстон говорил, что видит свою задачу скорее в "утилизации" достижений современной историко-философской науки, чем в сочинении оригинальных интерпретаций учений известных мыслителей. Но в любом случае он был профессионалом - как в истории философии, так и в самой философии. Еще одно известное пособие ("История философии. Запад - Россия - Восток". Т. 1 - 4. М., 1995 - 1999) подготовлено в основном учеными Института философии РАН под ред. Н. В. Мотрошиловой и А. М. Руткевича. Седьмому тому "Истории философии" Коплстона соответствуют части второго и третьего тома указанного издания. Несмотря на небольшой объем соответствующих разделов, в несколько раз уступающих по этому параметру главам учебника Коплстона, в книге помимо обобщений главных теоретических заслуг выдающихся мыслителей содержится полезный биографический материал. Более детально теоретические аспекты учений немецких философов конца XVIII-XIX в. разработаны в учебниках А. В. Гулыги, В. Н. Кузнецова, А. Ф. Зотова и Ю. К. Мельвиля. "Немецкая классическая философия" (М., 1986) А. В. Гулыги подкупает живым языком и свободной манерой изложения, а "Немецкая классическая философия" (2-е изд. М., 2003) В. Н. Кузнецова в наибольшей степени адаптирована к реальному учебному процессу. Однако эти книги не охватывают немецкой философии середины и второй половины XIX в., что, впрочем, восполняется наличием обстоятельного учебника А. Ф. Зотова (2001) и ряда других изданий. В общем, нельзя сказать, что перевод книги Коплстона "От Фихте до Ницше" заполнит существующий вакуум. Такого не существует, что, однако, не означает, что эта книга попадает в уже насыщенную среду. Дефицит учебных пособий по-прежнему ощутим, и упомянутые выше работы отечественных авторов (рав-

17

но как перевод книги Реале и Антисери) в силу их немногочисленности смогли лишь смягчить ситуацию. Для полного удовлетворения потребности в учебниках нужны дальнейшие усилия как переводческого, так и авторского плана. Можно надеяться, что "История философии" Фредерика Коплстона на русском языке внесет определенный вклад в создание плодотворной конкурентной среды, что в свою очередь будет способствовать дальнейшему развитию историко-философской науки в России.

Книга Коплстона снабжена не очень большим, но, как говорится, полезным списком литературы, который, однако, не содержит русскоязычных изданий. Кроме того, литература, упоминаемая Коплстоном, естественно, не охватывает новейших работ по немецкой философии конца XVIII - XIX в., а также некоторых собраний сочинений ее основных представителей, появившихся в последние десятилетия. Чтобы хотя бы частично восполнить этот пробел, в настоящее издание включен краткий дополнительный список литературы, который читатель сможет найти в конце книги. Кроме того, для удобства использования ссылок Коплстона на тексты немецких философов, а также цитат высказываний последних они продублированы - при сохранении, как правило, коплстоновского прочтения - указаниями (в квадратных скобках) страниц русских переводов, если таковые имеются в современных книжных изданиях на русском языке. Цифры в квадратных скобках означают по порядку - номер издания в дополнительном списке литературы, том (в случае наличия нескольких томов), страница.

Перевод книги Коплстона выполнен по изданию: Copieston Frederick. A History of Philosophy. Volume VII. Fichte to Nietzsche. London: Burns and Oates Limited, 1965 (First published - 1963).

В. В. Васильев

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Поскольку шестой том этой "Истории философии" закончился на Канте\* [1], было бы естественным начать настоящий том с обсуждения посткантовского немецкого идеализма. Затем я мог бы обратиться к философии первой половины XIX столетия во Франции и Великобритании. Но по размышлении мне показалось, что немецкая философия XIX столетия вполне могла бы рассматриваться сама по себе и что это придало бы данному тому большее единство, чем могло бы получиться в ином случае. Фактически единственным ненемецкоговорящим философом, рассматриваемым в этой книге, является Кьеркегор, писавший на датском.

1 Здесь и далее "звездочками" обозначены ссылки на примечания переводчика, которые помещены в конце книги. - Ред.

Этот том получил название "От Фихте до Ницше", поскольку Ницше является последним всемирно известным философом, рассматриваемым достаточно подробно. На деле этот том вполне можно было бы назвать "От Фихте до Хайдеггера", и не только потому, что в нем упомянуты многие философы, по времени жившие позже Ницше, но и поскольку в последней главе дан беглый обзор немецкой философии первой половины XX в. Но я подумал, что название "От Фихте до Хайдеггера" могло бы ввести в заблуждение будущих читателей. Ибо оно предполагало бы, что философы XX столетия, такие, как Гуссерль, Н. Гартман, Ясперс и Хайдеггер, рассматриваются, так сказать, сами по себе, таким же образом, как Фихте, Шеллинг и Гегель, тогда как в действительности они кратко обсуждаются для иллюстрации различных представлений о природе и границах философии.

В настоящей работе присутствует одно или пара отличий от образца, которому я обычно следовал в предыдущих томах. Вводная глава трактует только об идеалистическом движении, и поэтому она была помещена в первую часть, а не предпослана ей. Кроме того,

19

хотя в последней главе высказан ряд ретроспективных соображений, здесь также, как уже было отмечено, присутствует предварительный обзор идей первой половины XX



столетия. Поэтому я назвал эту главу "Прошлое и будущее", а не "Заключительный обзор". Помимо причин обращения к мысли XX в., приведенных в самом ее тексте, имеется и та причина, что я не собираюсь включать в эту "Историю" какого-либо полномасштабного рассмотрения философии этого столетия. В то же время я не хотел резко обрывать том, вообще без каких-либо ссылок на последующие разработки. В итоге, вероятно, можно заметить, что было бы лучше вообще ничего не говорить об этих разработках, чем делать несколько схематичных и неадекватных ремарок. Однако я решил рискнуть подвергнуться критике.

Для экономии места я ограничил библиографию в конце книги общими работами, произведениями наиболее важных мыслителей и работами о них. Что же касается менее важных философов, многие из их сочинений упоминаются в соответствующих местах текста. Учитывая количество философов XIX в. и их публикаций, а также обширную литературу по ряду важных персоналий, о чем-то вроде подробной библиографии не может быть и речи. В случае мыслителей XX в., затронутых в последней главе, некоторые из книг указаны в тексте или сносках, но развернутая библиография не дается. Помимо проблемы с местом я чувствовал, что будет неадекватным, к примеру, давать библиографию по Хайдеггеру, когда о нем сделано лишь краткое упоминание.

Я надеюсь посвятить следующий том, восьмой в этой "Истории", некоторым аспектам французской и британской мысли XIX столетия\*. Но я не собираюсь забрасывать свою сеть дальше\*\*. Вместо этого я планирую, при благоприятных обстоятельствах, в дополнительном томе обратиться к тому, что может быть названо философией истории философии\*\*\*, т.е. скорее к размышлению о развитии философской мысли, чем к рассказу об этом развитии.

Последнее замечание. Один дружелюбный критик высказал соображение, что этой работе в большей степени подходило бы название "История западной философии" или "История европейской философии", чем "История философии" безо всяких дополнений. Ведь здесь не упоминается, к примеру, индийская философия. Этот критик был, конечно, совершенно прав. Но я хочу отметить, что отсутствие восточной философии является ни недосмотром, ни следствием какого-либо предубеждения автора. Составление истории восточной философии - работа для специалиста, требующая знания соответствующих языков, которым я не обладаю\*\*\*\*. Брейе включил том по восточной философии в свою "Histoire de la philosophie"\*, но он был написан не самим Брейе.

20

Наконец, я с удовольствием выражаю благодарность Oxford University Press за их любезное разрешение цитировать сочинения Кьеркегора "Точка зрения" и "Страх и трепет" в соответствии с опубликованными ими английскими переводами и Princeton University Press - за подобное разрешение цитировать его произведения "Болезнь к смерти", "Заключительное ненаучное послесловие" и "Понятие страха". Приводя цитаты из других философов, я сам переводил соответствующие пассажи. Но я часто давал постраничные ссылки на существующие английские переводы для читателей, желающих обращаться к переводу, а не к оригиналу. В случае менее важных фигур я обычно опускал ссылки на переводы.

21

Часть первая

## ПОСТКАНТОВСКИЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ

Глава 1

### ВВЕДЕНИЕ

Предварительные замечания. - Философия Канта и идеалистическая метафизика. - Смысл идеализма, его систематические устремления и его уверенность в силе и размахе философии. - Идеалисты и теология. - Романтическое движение и немецкий идеализм. - Трудность реализации идеалистической программы. - Антропоморфный элемент в немецком идеализме. - Идеалистические философские учения о человеке.

1

В немецком философском мире начала XIX столетия мы обнаруживаем расцвет философской спекуляции - один из самых заметных за всю долгую историю западной философии. Мы видим смену систем, оригинальных толкований действительности, человеческой жизни и истории, в которых, несомненно, есть некое величие и которые до сих пор могут вызывать в некоторых умах по крайней мере какое-то особое очарование. Ведь любой из ведущих философов этого периода претендует на решение загадки мироздания, на раскрытие тайны Вселенной и смысла человеческого существования.

Конечно, еще до смерти Шеллинга в 1854 г. Огюст Конт\* опубликовал во Франции "Курс позитивной философии", в котором метафизика представлялась уходящей стадией в истории человеческой мысли. И в Германии будут свои собственные позитивистские и материалистические движения, которые, хоть и не убивая метафизику, заставят метафизиков рефлексировать и более точно определять отношение между философией и частными науками. Но в первые десятилетия XIX в. тень позитивизма еще не упала на сце-

22

ну и спекулятивная философия упивалась моментом свободного и буйного развития. У великих немецких идеалистов мы находим громадную веру в силу человеческого разума и в величие философии. Рассматривая реальность в качестве самопроявления бесконечного разума, они полагали, что сфера самообнаружения этого разума может быть отслежена в философской рефлексии. У них были крепкие нервы, и они не опасались навета критиков, что под тонким прикрытием теоретической философии у них скрываются одни лишь поэтические излияния и что их глубина и непонятный язык - только маска, скрывающая отсутствие ясности мысли. Наоборот, они были уверены, что человеческий дух в конце концов обрел себя и что природа реальности наконец-то ясно открылась человеческому сознанию. И каждый выставлял напоказ свое видение Универсума с восхитительной уверенностью в его объективной истинности.

Трудно, конечно, отрицать, что сегодня немецкий идеализм производит на большинство людей такое впечатление, будто он принадлежит другому миру, иному мыслительному климату. И мы можем сказать, что смерть Гегеля в 1831 г. обозначила конец эпохи. Ведь за ней последовал крах абсолютного идеализма [1] и появление иных путей мысли. Даже метафизика приняла другой облик. И полная уверенность в силе и размахе спекулятивной

философии, в особенности характерная для Гегеля, никогда больше не возвращалась. Но хотя немецкий идеализм и пролетел, словно ракета, по небу и через сравнительно короткий промежуток времени развалился и упал на землю, его полет был исключительно впечатляющим. Несмотря на свои ошибки, он представлял собой одну из наиболее основательных в истории мысли попыток достижения унифицированного концептуального господства над реальностью и опытом в целом. И даже если идеалистические предпосылки отрицаются, идеалистические системы все же могут сохранять стимулирующую энергию для естественного побуждения размышляющего духа к поискам унифицированного концептуального синтеза.

1 Факт существования более поздних идеалистических движений в Британии, Америке, Италии и где-либо еще не меняет того, что метафизический идеализм в Германии после Гегеля пережил упадок.

Конечно, некоторые считают, что разработка целостного воззрения на реальность не является подлинной задачей научной философии. И даже те, кто не разделяют этого убеждения, вполне могут думать, что достижение конечного систематического синтеза лежит за пределами человеческой способности и есть скорее идеальная

23

цель, чем практическая возможность. Однако сталкиваясь с интеллектуальной величиной и мощью, мы должны быть готовы признать ее. Гегель в особенности во впечатляющем великолепии возвышается над огромным большинством тех, кто пытался умалить его. И мы всегда можем поучиться у выдающегося философа, хотя бы размышляя над нашими основаниями несогласия с ним. Исторический крах метафизического идеализма не влечет с необходимостью вывода о том, что великие идеалисты не могут предложить ничего стоящего. У немецкого идеализма есть свои фантастические аспекты, но сочинения ведущих идеалистов очень далеки от сплошной фантазии.

2

Вопрос, который мы хотим здесь рассмотреть, касается, однако, не краха немецкого идеализма, а его возникновения. И тут, действительно, нужно некоторое пояснение. С одной стороны, непосредственный философский фон идеалистического движения был задан критической философией Иммануила Канта, атаковавшего притязания метафизиков на теоретическое знание о реальности. С другой стороны, немецкие идеалисты считали себя истинными духовными последователями Канта, а не теми, кто просто реагирует на его идеи. Стало быть, мы должны объяснить, как метафизический идеализм мог развиться из системы мыслителя, чье имя навсегда связано со скептицизмом относительно метафизического притязания на теоретическое знание о реальности в целом или вообще о любой реальности, кроме априорной структуры человеческого знания и опыта [1].

Самым удобным исходным пунктом для объяснения развития метафизического идеализма из критической философии является кантовское понятие вещи в себе [2]. По мнению Фихте, Кант поставил себя в исключительно трудное положение, твердо отказываясь отбросить это понятие. С одной стороны, если бы Кант утверждал существование вещи в себе как причины наличного или материального элемента в ощущении, он был бы повинен в очевидной непоследовательности. Ведь согласно его же собственной философии понятие причины не может быть использовано для расширения нашего познания за пределы сферы явлений. С другой стороны, если

1 Я говорю "мог развиваться", так как рефлексия по поводу кантовской философии может вести к различным путям мысли, соответственно подчеркиваемым аспектам. См. vol. VI, p. 433-434.

2 См. vol. VI, p. 268-272, 384-386.

24

Кант сохранил идею вещи в себе просто как проблематическое и ограничительное понятие, то это было равносильно сохранению фантастического остатка того самого догматизма, в преодолении которого и состояла миссия критической философии. Коперниканская революция Канта\* была значительным шагом вперед, и для Фихте здесь не может быть и речи о возвращении к докантовской позиции. Если у человека есть понимание развития философии и запросов современной мысли, он может идти только вперед и завершить дело Канта. А это означает устранение вещи в себе. Ибо при кантовских предпосылках не оставалось места для непознаваемой скрытой сущности, которая, как предполагается, независима от ума. Иными словами, критическая философия должна быть трансформирована в последовательный идеализм; и это означало, что вещи обязаны были рассматриваться исключительно как продукты мысли.

Но непосредственно очевидно, что то, о чем мы думаем как о внедуховном мире, не может быть истолковано в качестве продукта сознательной творческой деятельности человеческого ума. До тех пор, пока речь идет об обыденном сознании, я обнаруживаю себя в мире объектов, которые различными способами воздействуют на меня и произвольно считаются мной существующими независимо от моего мышления и воли. Следовательно, идеалистический философ должен направляться, так сказать, "за спину" сознания и отслеживать обосновывающий его процесс бессознательной деятельности.

Однако мы должны пойти еще дальше и признать, что создание мира вообще не может быть приписано индивидуальному Я, даже его бессознательной деятельности. Ведь если бы оно приписывалось индивидуально конечному Я как таковому, было бы очень трудно, если вообще возможно, отвести солипсизм\*\*, позицию, которую едва ли возможно утверждать всерьез. Таким образом, идеализм вынужден выходить за пределы конечного субъекта к сверхиндивидуальному разуму, абсолютному субъекту.

Правда, слово "субъект" здесь не подходит, разве лишь для указания, что первоначальный производящий принцип лежит, так сказать, на стороне мышления, а не на стороне чувственной вещи. Ведь слова "субъект" и "объект" соотносительны. А первопринцип, рассмотренный сам по себе, лишен объекта. Он обосновывает субъект-объектное отношение и сам по себе превосходит это отношение. Он - тождество субъекта и объекта, бесконечная деятельность, из которой они происходят.

25

Итак, посткантовский идеализм с необходимостью был метафизикой. Фихте, отталкиваясь от позиции Канта и развивая ее в идеализм, вполне естественно начал с провозглашения своим первым принципом Я, превращая кантовское трансцендентальное Я в метафизический или онтологический принцип. Но он объяснял, что под этим он понимает абсолютное, а не индивидуальное конечное Я. Правда, у других идеалистов (и у самого Фихте в его поздней философии) слово "Я" в этом контексте не используется. У Гегеля первопринципом является бесконечный разум, бесконечный дух. И мы можем сказать, что

для метафизического идеализма в целом реальность есть процесс самовыражения или самопроявления бесконечного мышления или разума.

Это, конечно, не означает, что мир сводится к процессу мышления в обычном смысле слова. Абсолютное мышление или разум рассматривается как деятельность, как продуктивный разум, полагающий или выражающий себя в мире. И мир сохраняет всю реальность, которой, как мы считаем, он наделен. Метафизический идеализм не включает в себя тезис, что эмпирическая реальность состоит из субъективных идей, но он содержит видение мира и человеческой истории как объективного проявления творческого разума. В позиции немецкого идеалиста это воззрение занимало основное место, он не мог избежать его. Ведь он признавал необходимость превращения критической философии в идеализм. А это превращение означало, что мир в целом должен был трактоваться в качестве продукта творческого мышления или разума. Итак, если мы смотрим на эту необходимость превращения кантовской философии в идеализм как на предпосылку, то мы можем сказать, что эта предпосылка определила базисную установку посткантовских идеалистов. Но когда надо объяснить утверждение, что реальность есть процесс творческого мышления, открывается возможность для разнообразных толкований, для различных частных воззрений разных идеалистических философов.

Естественно, что Фихте сильнее ощущал прямое влияние кантовских идей, нежели Шеллинг или Гегель. Ведь в своем философствовании Шеллинг опирался на ранние стадии фихтевской мысли, а гегелевский абсолютный идеализм предполагал ранние стадии как фихтевской, так и шеллинговской философии. Но это не меняет того факта, что немецкое идеалистическое движение в целом опиралось на критическую философию. И, излагая историю философии Нового времени, Гегель изображал кантовскую систему прогрессивной относительно предшествующих периодов мысли и, в свою очередь, требующей развития и преодоления на последующих стадиях\*.

26

В этом параграфе мы до сих пор ссылались только на процесс устранения вещи в себе и превращения кантовской философии в метафизический идеализм. Но я, конечно, не хотел внушить, что на посткантовских идеалистов повлияла лишь идея необходимости устранения вещи в себе. На них воздействовали и другие аспекты критической философии. К примеру, кантовское учение о примате практического разума было весьма привлекательным для подчеркнуто этической установки Фихте. И мы видим, что он трактует абсолютное Я как бесконечный практический разум или моральную волю, полагающую природу полем или инструментом для моральной деятельности. В его философии исключительно важны понятия действия, долга и морального назначения. И возможно, мы вправе сказать, что Фихте обратил вторую "Критику" Канта\*\* в метафизику, используя в качестве средства для этого развитие им первой "Критики". У Шеллинга же предпочтение, которое он отдает философии искусства, роли гения и метафизической значимости эстетического созерцания и художественного творчества, связывает его скорее с третьей, чем с первой или второй "Критикой".

Но вместо того чтобы надолго задерживаться на конкретных путях влияния различных частей или аспектов кантовской философии на того или иного идеалиста, в нашей вводной главе правильнее будет взять более широкий и общий план отношения между критической философией и метафизическим идеализмом.

Стремление сформировать последовательное и единое толкование действительности естественно для размышляющего ума. Но реальная задача, подлежащая осуществлению,

представляется в разные времена по-разному. К примеру, развитие физической науки в постсредневековом мире означало, что философ, желающий создать целостную интерпретацию, должен был решать проблему согласования научного воззрения на мир как на механическую систему с требованиями морального и религиозного сознания. Такая проблема стояла перед Декартом. Перед Кантом тоже [1]. Но хотя Кант отверг методы работы с этой проблемой, характерные для его философских предшественников, и предложил свое собственное оригинальное решение, можно показать, что в итоге он оставил нас с "раздвоенной реальностью" [2]. С одной стороны, у нас имеется фе-

1 См. vol. IV, p. 55-56; vol. VI, p. 233-234; 428-429.

2 Vol. IV, p. 60.

27

номенальный мир, мир ньютоновской науки, регулируемый необходимыми каузальными законами [1]. С другой стороны, имеется сверхчувственный мир свободного морального действующего существа и Бога. Не существует веского основания для утверждения единственной реальности феноменального мира [2]. Но в то же время отсутствует теоретическое доказательство существования сверхчувственной реальности. Это вопрос практической веры, базирующейся на моральном сознании. Конечно, в третьей "Критике" Кант пытался навести мост над бездной между двумя мирами - в той мере, в какой он считал это возможным для человеческого разума [3]. Но если другие философы не были удовлетворены тем, как он сделал это, их можно понять. И немецким идеалистам удалось пойти дальше Канта, развив и трансформировав его философию. Ведь если реальность - это единый процесс, через который проявляет себя абсолютное мышление или разум, то он постижим. И он постижим человеческим умом, если допустить, что этот ум можно рассматривать в качестве, так сказать, проводника абсолютного мышления, размышляющего о себе.

1 Необходимость и каузальность, по Канту, суть априорные категории. Но он не отрицает, а, наоборот, утверждает, что мир науки "феноменально реален".

2 Это верно, по крайней мере, если мы не настаиваем на кантовском учении об ограниченной области применения категорий до такой степени, которая исключила бы всякий осмысленный разговор о сверхчувственной реальности, даже в контексте моральной веры.

3 См. vol. VI, ch. 15.

Это условие имеет очевидную значимость - если здесь должна быть какая-то преемственность между кантовской идеей о единственно возможной научной метафизике будущего и идеалистической концепцией метафизики. Для Канта метафизика будущего - это трансцендентальная критика человеческого опыта и познания. По сути, мы можем сказать, что она является рефлексивным осознанием человеческим умом своей собственной спонтанной формирующей деятельности. Однако в метафизическом идеализме данная деятельность продуктивна в самом полном смысле (после устранения вещи в себе); и эта деятельность приписывается не конечному человеческому уму как таковому, а абсолютному мышлению или разуму. Стало быть, философия, представляющая собой рефлексивное самосознание абсолютного мышления, если человеческий ум не способен возвышаться до абсолютной точки

28

зрения и становиться, так сказать, проводником рефлексивного осознания абсолютным мышлением или разумом своей собственной деятельности. Если это условие выполняется, то существует определенная преемственность между кантовской идеей единственно возможного научного типа метафизики и идеалистической концепцией метафизики. Но здесь, конечно, имеет место и очевидное раздувание, если можно так выразиться, а именно: кантовская теория познания раздувается в метафизику действительности. Процесс раздувания остается в какой-то мере преемственным. Уходя далеко за пределы того, что рассматривалось самим Кантом, он в то же время не является простым возвратом к докантовскому пониманию метафизики.

Трансформация кантовской теории познания в метафизику реальности, конечно, несет с собой некоторые важные изменения. К примеру, если с устранением вещи в себе мир становится самопроявлением мышления или разума, то кантовское различие априорного и апостериорного утрачивает свой абсолютный характер. И категории\*, вместо того чтобы быть субъективными формами или концептуальными матрицами человеческого рассудка, становятся категориями реальности; они вновь обретают объективный статус. Телеологическое суждение тоже больше не является субъективным, как у Канта. Ведь в метафизическом идеализме идея целесообразности природы не может быть просто эвристическим или регулятивным принципом человеческого ума, принципом, который осуществляет полезную функцию, но объективность которого не может быть теоретически доказана. Если природа - это выражение и проявление мышления или разума в его движении к некой цели, то природный процесс должен быть телеологическим по своему характеру.

Нельзя, конечно, отрицать громадного различия между скромным представлением Канта о силе и размахе метафизики и представлением идеалистов о том, чего может достичь метафизическая философия. Сам Кант отверг требование Фихте о превращении критической философии в чистый идеализм путем устранения вещи в себе\*\*. Отсюда легко понять позицию неокантианцев, которые позже в том же столетии объявили, что с них уже хватит тонких метафизических спекуляций идеалистов и что настало время возвратиться к духу самого Канта. Вместе с тем эволюция кантовской системы в метафизический идеализм не является чем-то непостижимым, и замечания этого параграфа могут способствовать объяснению того, каким образом идеалисты могли рассматривать самих себя в качестве законных духовных наследников Канта.

29

Из того, что было сказано о развитии метафизического идеализма, ясно, что посткантовские идеалисты не были субъективными идеалистами в смысле утверждения, что человеческий ум знает только свои собственные идеи, отличные от вещей, существующих вне разума. Не были они субъективными идеалистами и в смысле полагания, что все объекты познания - продукты конечного человеческого субъекта. Конечно, употребление Фихте слова "Я" в его ранних работах могло создать впечатление, что именно так он и считал. Но это впечатление ошибочно. Ибо Фихте настаивал на том, что продуктивный субъект является не конечным Я как таковым, но абсолютным Я, трансцендентальным и сверхиндивидуальным принципом. Что же касается Шеллинга и Гегеля, то всякое сведение вещей к продуктам индивидуального конечного духа было совершенно чуждо их мышлению.

Но хотя и легко понять, что посткантовский идеализм не заключал в себе субъективного идеализма в любом из смыслов, упомянутых в последнем абзаце, дать общую

характеристику этого движения, подходящую для всех ведущих идеалистических систем, не так-то просто, ибо они различаются в важных аспектах. Кроме того, мысль Шеллинга в особенности прошла несколько последовательных стадий. В то же самое время существует, конечно, некое семейное сходство между этими различными системами. И данный факт оправдывает того, кто решается на определенные обобщения.

Поскольку реальность рассматривается в качестве самопроявления или самораскрытия абсолютного мышления или разума, в немецком идеализме существует примечательная тенденция к поглощению каузального отношения логическим отношением импликации. К примеру, эмпирический мир понимается Фихте и Шеллингом (по крайней мере на ранних этапах его мысли) находящимся в отношении консеквента к антецеденту с первоначальным продуктивным принципом. И это, конечно, означает, что мир с необходимостью вытекает из первого продуктивного принципа, предшествование которого является логическим, а не временным. Ясно, что здесь нет и не может быть вопроса о внешнем принуждении. Абсолют самопроизвольно и неотвратно проявляет себя в мире. И здесь действительно не остается места для идеи творения во времени - в смысле наличия идеально устанавливаемого первого момента времени [1].

1 Гегель допускает идею свободного творения на уровне языка религиозного сознания. Но это, по его мнению, образный или символический язык.

30

Понятие о реальности как самораскрывающемся абсолютном разуме помогает объяснить настойчивость идеалистов в вопросе о системе. Ведь если философия есть рефлексивная реконструкция структуры динамического рационального процесса, она должна быть систематической, в том смысле, что она должна начинать с первого принципа и показывать вытекающей из него сущностную рациональную структуру действительности. Конечно, на практике идея чисто теоретической дедукции не занимает такого важного места в метафизическом идеализме, как можно было бы подумать, судя по внешнему диалектическому движению у Фихте, и особенно у Гегеля. Ведь идеалистическая философия есть скорее понятийная реконструкция динамической деятельности, самораскрывающейся бесконечной жизни, нежели строгий анализ смысла и импликаций одного или многих изначальных основоположений. Но общее воззрение на мир эмбрионально содержится в исходной идее мира как процесса самопроявления абсолютного разума. И задача философии состоит в том, чтобы систематически артикулировать эту идею, так сказать возрождая этот процесс на уровне рефлексивного сознания. Таким образом, хотя вполне можно было бы начинать с эмпирических проявлений абсолютного разума и двигаться назад, метафизический идеализм естественно следует дедуктивной форме изложения, в том смысле, что он систематически воспроизводит телеологическое движение.

И теперь, если мы допускаем, что реальность - это рациональный процесс и что философ может проникнуть в его сущностную динамическую структуру, то это допущение естественным образом сопровождается уверенностью в силе и размахе метафизики, резко контрастирующей со скромной кантовской оценкой ее возможных достижений. И этот контраст достаточно очевиден, если мы сравниваем критическую философию с гегелевской системой абсолютного идеализма. Правда, можно, вероятно, сказать, что уверенность Гегеля в силе и размахе философии несопоставима с любым из известных предшествующих философов. В то же время в предыдущем параграфе мы видели, что между кантовской философией и метафизическим идеализмом существовала определенная преемственность. И мы можем даже сказать, хоть это и парадоксальное



утверждение, что чем плотнее идеализм держался кантовской идеи о единственно возможной форме научной метафизики, тем больше была его уверенность в силе и размахе философии. Ибо если мы допускаем, что философия есть рефлексивное осознание мышлением его собственной самопроизвольной деятельности, и если мы

31

заменяем контекстом идеалистической метафизики контекст кантовской теории человеческого познания и опыта, то у нас получается идея рационального процесса, который и есть реальность, осознающая себя в философской рефлексии человека и посредством нее. В таком случае история философии есть история саморефлексии абсолютного разума. Иными словами, Универсум познает себя в человеческом уме и посредством него. И философия может быть истолкована как самопознание Абсолюта.

Конечно, такое понимание философии характерно скорее для Гегеля, чем для других ведущих идеалистов. Фихте закончил тем, что отстаивал концепцию божественного Абсолюта, который сам по себе находится за пределами досягаемости для человеческого мышления, а Шеллинг в своей поздней философии религии подчеркивал идею личного Бога, открывающего себя человеку. Именно у Гегеля стали наиболее заметны идея концептуального господства философа над всей реальностью и истолкование этого господства в качестве саморефлексии Абсолюта. Но говорить так - значит просто сказать, что именно в гегельянстве как высшем достижении метафизического идеализма нашла чистейшее и самое грандиозное выражение вера в силу и размах спекулятивной философии, вдохновлявшая идеалистическое движение.

Только что были упомянуты позднее учение Фихте об Абсолюте и философия религии Шеллинга. И здесь уместно сказать несколько слов об отношениях немецкого идеализма и теологии. Ибо важно понять, что идеалистическое движение не было просто результатом трансформации критической философии в метафизику. Все три ведущих идеалиста начинали в качестве студентов теологии: Фихте - в Йене, Шеллинг и Гегель - в Тюбингене. И хотя они очень быстро повернули к философии, теологические темы играли заметную роль в развитии немецкого идеализма. Утверждение Ницше, что эти философы были скрытыми теологами, в некоторых отношениях сбивало с толку, но не было совсем уж безосновательным.

Важность теологических тем в немецком идеализме может быть проиллюстрирована следующим противопоставлением. Хотя Кант и не был профессиональным ученым, он всегда проявлял интерес к науке. Его первые сочинения были посвящены в основном

32

научным проблемам [1], а один из главных рассматриваемых им вопросов касался условий, делающих возможным научное знание. Гегель же пришел в философию из теологии. Его первые работы - по большей части теологические по характеру, и впоследствии он мог провозгласить, что предметом философии является Бог и только Бог. Следует ли понимать термин "Бог", как он употребляется здесь, в смысле, где-то приближающемся к теистическому, - это не тот вопрос, на котором нам сейчас надо задерживаться. Отметим же надо, что исходным пунктом для Гегеля была тема отношения между бесконечным и конечным, между Богом и творениями. Его ум не мог удовлетвориться резким различием между бесконечным Бытием, с одной стороны, и конечными сущностями - с другой, и он пытался свести их вместе, усматривая бесконечное в конечном и конечное в бесконечном. В теологический период своего

развития он склонялся к мысли, что возвышение конечного к бесконечному может состояться только в жизни, основанной на любви, и из этого он делал вывод, что философия в итоге должна уступить религии. Как философ, он пытался показать отношение между бесконечным и конечным понятийно, в мышлении, и склонялся к изображению философской рефлексии в качестве более высокой формы познания, нежели образ мысли, характерный для религиозного сознания. Но общая тема отношения между бесконечным и конечным, проходящая через его философскую систему, была, так сказать, принята из его ранних теологических размышлений.

1 См. vol. VI, p. 181-182, 185-187.

Но это не только проблема Гегеля. В ранней философии Фихте тема отношения бесконечного и конечного, правда, не бросается в глаза, ибо его главный интерес состоял в завершении, как он понимал его, кантовской дедукции сознания. Но в его поздней мысли идея бесконечной божественной Жизни выходит на первый план и получают развитие религиозные аспекты его философии. Что же касается Шеллинга, то он безо всяких проволочек говорил, что отношение между божественным бесконечным и конечным является главной проблемой философии. И его поздние размышления были глубоко религиозными по своему характеру, когда важнейшую роль стали играть идеи отчуждения человека от Бога и возвращения к нему.

33

Будучи философами, идеалисты, конечно, пытались уяснить отношение между бесконечным и конечным. Они склонялись к тому, чтобы рассматривать его по аналогии с логической импликацией. Далее, сделав необходимое исключение для поздней религиозной философии Шеллинга, мы можем сказать, что идея личного Бога, который и бесконечен, и полностью трансцендентен, казалась идеалистам нелогичной и вместе с тем излишне антропоморфной. Таким образом, мы обнаруживаем тенденцию трансформировать идею Бога в идею Абсолюта в смысле всеохватного целого. Вместе с тем идеалисты не собирались отрицать реальность конечного. Поэтому они столкнулись с проблемой, так сказать, включения конечного в жизнь бесконечного, не лишая при этом конечное реальности. Трудность решения этой проблемы во многом ответственна за двусмысленность метафизического идеализма, когда встает вопрос об определении его отношения, с одной стороны, к теизму, с другой - к пантеизму. Но в любом случае ясно, что центральная теологическая тема, а именно отношение между Богом и миром, занимает громадное место в спекуляциях немецких идеалистов.

Выше было сказано, что ницшевская характеристика немецких идеалистов как скрытых теологов в некоторых отношениях вводит в заблуждение. Ведь она предполагает, что они хотели с черного хода вновь пробраться в христианскую ортодоксию, тогда как на деле мы обнаруживаем очевидную тенденцию к замене метафизикой веры и рационализации христианских таинств откровения, приводящую их в сферу спекулятивного разума. Говоря современным языком, мы находим тенденцию к демифологизации христианских догм, со временем превращающую их в спекулятивную философию. Поэтому может вызвать улыбку позиция Д. Х. Стерлинга\*, представляющего Гегеля великим философским защитником христианства. Скорее, мы должны принять точку зрения Мак-Таггарта\*\*, а также Кьеркегора, что гегелевская философия, так сказать, подрывала христианство изнутри, обещая раскрыть рациональное содержание христианских доктрин в их традиционном виде. Мы можем почувствовать и то, что связь, которую хотел

установить Фихте между своей поздней философией Абсолюта и первой главой Евангелия от Иоанна, не слишком-то прочна.

В то же время нет убедительных оснований для предположения, что, к примеру, Гегель кривит душой, ссылаясь на св. Ансельма\*\*\* и на движение веры в поисках понимания. Его ранние эссе демонстрировали явную враждебность позитивному христианству, но в дальнейшем он изменил свою позицию и, так сказать, взял христианскую веру под свое крыло. Было бы абсурдно утверждать, что Гегель на самом деле был ортодоксальным христи-

34

анином. Но, вне всякого сомнения, он был искренен, представляя отношение христианства к гегельянству как отношение абсолютной религии к абсолютной философии, двух различных способов постижения и выражения одного и того же истинностного содержания. Если судить с ортодоксальной теологической точки зрения, то с необходимостью получится, что Гегель подменил веру разумом, откровение - философией и защищал христианство, рационализируя и превращая его, говоря словами Мак-Таггарта, в экзотерическое гегельянство. Но это не меняет факта убежденности Гегеля в том, что он доказал истинность христианской религии. Таким образом, утверждение Ницше не совсем бьет мимо цели, особенно если принимать во внимание развитие религиозных аспектов мысли Фихте и поздние стадии философии Шеллинга. В любом случае немецкие идеалисты определенно придавали значение и ценность религиозному сознанию и находили для него место в своих системах. Они, возможно, повернули от теологии к философии, но были очень далеки от того, чтобы являться нерелигиозными людьми или рационалистами в современном смысле.

Однако есть еще один аспект метафизического идеализма, о котором тоже надо упомянуть, а именно о его отношении к романтическому движению в Германии. Характеристика немецкого идеализма как философии романтизма может, конечно, натолкнуться на серьезные возражения. Во-первых, она внушает идею одностороннего влияния. Иными словами, она наводит на мысль, что великие идеалистические системы были просто идеологическими выражениями романтического духа, тогда как на самом деле философия Фихте и Шеллинга оказала значительное влияние на некоторых романтиков. Во-вторых, ведущие идеалистические философы по-разному относились к романтикам. Мы действительно можем сказать, что Шеллинг прекрасно выразил дух романтического движения. А вот Фихте иногда резко критиковал романтиков, хотя они и черпали вдохновение в некоторых его идеях. Да и Гегель не очень жаловал некоторые аспекты романтизма. В-третьих, можно показать, что термин "философия романтизма" лучше применим к спекулятивным идеям таких романтиков, как Фридрих Шлегель (1772-1829) и Новалис\* (1772-1801), чем к великим идеалистическим системам. В то же время, несомненно, существовало некое духовное родство между

35

идеалистическим и романтическим движением. Романтический дух как таковой в действительности был скорее воззрением на жизнь и мир, чем систематической философией. Не исключено, что можно позаимствовать термины Рудольфа Карнапа\* и сказать о романтическом духе как о *Lebensgefühl\*\** или *Lebenseinstellung* [1]. И совершенно понятно, что Гегель видел значительную разницу между систематической философской рефлексией и романтическими крайностями. Но если мы бросаем ретроспективный взгляд на германскую философскую сцену начала XIX столетия, мы

естественно наталкиваемся как на сходства, так и на различия. В конце концов, метафизический идеализм и романтизм в Германии были более или менее единовременными культурными феноменами, и нельзя не ожидать от них глубинного духовного родства.

Хорошо известно, как трудно определить романтический дух. Не следует вообще ожидать, что кто-то сможет дать ему определение. Но можно, конечно, упомянуть некоторые из его характерных черт. К примеру, в противоположность сосредоточенности Просвещения на критическом, аналитическом и научном познании романтики превозносили мощь творческого воображения и роль чувства и интуиции [2]. Художественный гений занял место философа. Но повышенное внимание к творческому воображению и художественному гению составляло часть общей акцентировки свободного и полного развития человеческой личности, творческих сил человека и упоения богатством возможного человеческого опыта. Иными словами, подчеркивалась скорее оригинальность каждой отдельной личности, нежели то, что является общим для всех людей. И этот акцент на творческой личности иногда сочетался со склонностью к этическому субъективизму. Иными словами, имелась тенденция устранения жестких всеобщих моральных законов или правил ради свободного развития Я в соответствии с ценностями, коренящимися в индивидуальной личности и согласующи-

1 Согласно Рудольфу Карнапу метафизические системы выражают жизненный настрой или установку. Однако такие термины гораздо больше применимы к романтическому духу, чем, скажем, к гегелевской диалектической системе.

2 Здесь уместны два замечания. Во-первых, я не хочу сказать, что романтическое движение в собственном смысле слова непосредственно сменило Просвещение. Но я опускаю промежуточные стадии. Во-вторых, обобщение в тексте не должно истолковываться в том смысле, что люди Просвещения вообще не понимали значимости чувства в человеческой жизни. См., к примеру, vol. VI, p. 24-27.

36

мися с ней. Этим я не хочу сказать, что романтикам не было дела до нравственности и моральных ценностей. Но существовала тенденция, проявлявшаяся, к примеру у Ф. Шлегеля, к тому, чтобы акцентировать скорее свободные поиски индивидом своего собственного морального идеала (реализации его собственной "Идеи"), нежели исполнение всеобщих законов, предписанных безличным практическим разумом.

Стимулом и источником вдохновения при развитии идей о творческой личности для некоторых из романтиков были ранние концепции Фихте. Это справедливо по отношению как к Шлегелю, так и к Новалису. Но из этого, конечно, не следует, что использование ими идей Фихте всегда соответствовало намерениям этого философа. Пример пояснит это. Как мы видели, трансформируя кантовскую философию в чистый идеализм, Фихте избрал в качестве первоначального творческого принципа трансцендентальное Я, трактовавшееся как безграничная деятельность. И в своей систематической дедукции или реконструкции сознания он часто пользовался идеей продуктивного воображения. Новалис ухватился за эти идеи и представил Фихте человеком, открывающим взор на чудеса творческого Я. Но он внес важное изменение. Фихте занимался объяснением - на основе идеалистических принципов - ситуации, когда конечный субъект обнаруживает себя в мире объектов, которые даны и различными способами воздействуют на него, например в ощущении. Поэтому он представил деятельность так называемого продуктивного воображения, которое полагает объект в качестве воздействующего на конечное Я в сфере, расположенной ниже уровня сознания. При помощи трансцендентальной рефлексии

философ может понять, что эта деятельность имеет место, но ни он, ни кто-либо другой не сознает ее в качестве таковой. Ибо полагание объекта логически предшествует всякому сознанию или осознанию. И эта деятельность продуктивного воображения конечно же не может модифицироваться по воле конечного Я. Новалис, однако, изображал деятельность продуктивного воображения такой, будто она могла быть модифицирована волей. Точно так же как художник создает произведения искусства, человек есть творческая сила не только в сфере морали, но и, по меньшей мере в принципе, в сфере природы. Трансцендентальный идеализм Фихте тем самым был превращен в "магический идеализм" Новалиса. Иными словами, Новалис ухватился за некоторые философские теории Фихте и поставил их на службу поэтической и романтической экстравагантности для превознесения творческого Я.

37

Кроме того, повышенное внимание романтиков к творческому гению связывает их с Шеллингом в гораздо большей степени, нежели с Фихте. Как мы в свое время увидим, именно первый, а не второй подчеркивал метафизическое значение искусства и роль художественного гения. Когда Фридрих Шлегель утверждал, что нет мира более великого, чем мир искусства, и что художник выражает Идею в конечной форме, и когда Новалис заявлял, что поэт - это подлинный "маг", воплощение творческой силы человеческого Я, то их высказывания по своему характеру скорее гармонизировали с идеями Шеллинга, чем с воззрениями Фихте, акцентированными главным образом на этических темах.

Акцент на творческом Я был, однако, лишь одним из аспектов романтизма. Другой его важной стороной была романтическая концепция природы. Вместо понимания природы просто как механической системы - и в этом случае они были бы вынуждены проводить резкое различие (как в картезианстве) между человеком и природой, - романтики были склонны смотреть на природу как на живое органическое целое, отчасти родственное духу, прекрасное и таинственное. И некоторые из них явно симпатизировали Спинозе, т.е. романтизированному Спинозе.

Этот взгляд на природу как на органическое целое, родственное духу, опять-таки связывает романтиков с Шеллингом. Идея этого философа о природе до человека как о спящем духе и о человеческом духе как органе самосознания природы была всецело романтической по своему звучанию. Немаловажен тот факт, что поэт Гёльдерлин (1770-1843) дружил с Шеллингом во время их совместного обучения в Тюбингене. И видение поэтом природы как всеобъемлющего живого целого, возможно, повлияло определенным образом на философа. В свою очередь, натурфилософия Шеллинга оказала мощное стимулирующее воздействие на некоторых из романтиков. Что же до симпатии романтиков к Спинозе, то она разделялась теологом и философом Шлейермахером, но уж точно не разделялась Фихте, испытывавшим глубокую неприязнь ко всему, что напоминало обожествление природы, рассматривавшейся им просто в качестве области или инструмента для свободной моральной деятельности. В этом отношении он занимал антиромантическую позицию.

38

Приверженность романтиков идее природы как живого органического целого не означает, однако, что они, так сказать, возвышали природу в ущерб человеку. Мы видели, что они придавали большое значение и свободной творческой личности. В человеческом духе природа как бы достигает своей вершины. Поэтому романтическая идея природы могла сочетаться и действительно сочеталась с ясным пониманием преемственности

исторического и культурного развития и значимости прошлых культурных эпох для раскрытия возможностей человеческого духа. Скажем, Гёльдерлин испытывал романтический восторг от культуры античной Греции [1], восторг, разделявшийся и Гегелем в его студенческие годы. Но особое внимание здесь можно обратить на вновь проснувшийся интерес к средним векам. Человек Просвещения обычно рассматривал период средневековья как темную ночь, предшествующую рассвету Возрождения и последующему появлению *les philosophes*\*. Но для Новалиса средние века представляли, пусть и несовершенно, идеал органического единства веры и культуры, идеал, который надо восстановить. Кроме того, романтики выказывали преданность идее народного духа (*Volksgeist*) и интерес к проявлениям этого духа в культуре, таким, как язык. В этом отношении они продолжали мысль Гердера [2] и других своих предшественников.

1 Ошибочно считать, что любовь Гёльдерлина к Греции с необходимостью превращает его в классициста, находящегося в оппозиции к романтику.

2 См. vol. VI, p. 138-146, 172-179.

Вполне естественно, что идеалистические философы разделяли эту высокую оценку исторического развития и преемственности. Ведь история была для них разработкой во времени духовной Идеи, телоса, или цели. Каждый из великих идеалистов имел свою философию истории - самая значительная была у Гегеля. Поскольку Фихте рассматривал природу главным образом как инструмент моральной деятельности, он, естественно, придавал большее значение сфере человеческого духа и истории как движению к осуществлению идеального нравственного миропорядка. В философии религии Шеллинга история предстает как рассказ о возвращении к Богу падшего человечества, человека, отчужденного от подлинного центра своего бытия. У Гегеля важнейшее место занимает идея диалектики национальных духов, хотя она сопровождается подчеркиванием роли, которую играют так называемые всемирно-исторические личности. И ход истории в целом показывается им как движение к осуществлению духовной свободы. В общем мы можем сказать, что великие идеалисты считали свою эпоху временем, в котором человеческий дух осознал значимость своей деятельности в истории и смысл или направление всего исторического процесса.

39

Но возможно, самой характерной чертой романтизма было его чувство бесконечного и стремление к бесконечному. Идеи природы и человеческой истории соединялись в понимании их как проявления одной бесконечной Жизни, частей некой божественной поэмы. Таким образом, понятие бесконечной Жизни служило объединяющим фактором романтического мировоззрения. На первый взгляд может показаться, что приверженность романтиков идее *Volksgeist* противоречит их акцентированию свободного развития индивидуальной личности. Но на самом деле здесь не было радикальной несовместимости. Ведь бесконечное целое понималось, вообще говоря, как бесконечная Жизнь, проявляющая себя в конечных существах и через них, а не уничтожающая или сводящая их к простым механическим инструментам. И народные духи рассматривались в качестве проявлений той же самой бесконечной жизни, как относительные целостности, требующие для своего полного развития свободного выражения индивидуальных личностей, являющихся, так сказать, носителями этих духов. То же самое можно сказать и о государстве, которое рассматривалось как политическое воплощение народного духа.

Типичный романтик склонялся к эстетическому пониманию бесконечной целостности, к пониманию ее в качестве органического целого, с которым, как он чувствовал, он составляет одно, - средствами же постижения этого единства были скорее интуиция и чувство, чем понятийное мышление. Ведь понятийное мышление желает установить и увековечить некие пределы и границы, тогда как романтизм хочет растворить пределы и границы в бесконечном потоке жизни. Иными словами, романтическое чувство бесконечного подчас оказывалось чувством чего-то неопределенного. И эта черта в равной степени проявляется как в тенденции к затемнению границ между бесконечным и конечным, так и в тенденции к смешению философии с поэзией или, внутри самой художественной сферы, - к перемешиванию искусств.

Отчасти вопрос, конечно, состоял в том, чтобы увидеть сходства и синтезировать различные типы человеческого опыта. Так, Фридрих Шлегель считал философию родственной религии, потому что обе имеют дело с бесконечным, а обо всяком отношении человека к бесконечному можно сказать, что оно принадлежит религии. Да и искусство тоже религиозно по своему характеру, ибо художник-творец видит бесконечное в конечном, в образе красоты. В то же время нелюбовь романтиков к четкой форме и определенным границам была одной из причин, приведших Гёте к его знаме-

40

нитому тезису о здравости классического искусства и болезненности романтического. Кстати говоря, некоторые романтики сами пришли к пониманию необходимости придать определенную форму их интуитивным и несколько хаотичным воззрениям на жизнь и действительность и сочетанию ностальгии по бесконечному и свободному выражению индивидуальной личности с признанием определенных ограничений. А некоторые представители движения, такие, как Ф. Шлегель, считали, что эта потребность реализуется в католицизме.

Очевидно, что чувство бесконечного создает общее основание для романтизма и идеализма. Идея бесконечного Абсолюта, понимаемого в качестве бесконечной жизни, выходит на первый план поздней философии Фихте, тема Абсолюта занимает центральное место и в философских учениях Шеллинга, Шлейермахера и Гегеля. Кроме того, мы можем сказать, что немецкие идеалисты обычно понимали бесконечное не в качестве чего-то возвышающегося над конечным, но как бесконечную жизнь или деятельность, проявляющую себя в конечном и через него. В особенности у Гегеля мы встречаемся с осознанной попыткой опосредствовать конечное и бесконечное, свести их вместе, не отождествляя при этом бесконечное с конечным и не отделяясь от последнего как от чего-то нереального или иллюзорного. Целое живет в его частных проявлениях и через них, неважно, идет ли речь о бесконечном целом, Абсолюте, или об относительной целостности, такой, как государство.

Духовное родство между романтическим и идеалистическим движением сомнений, таким образом, не вызывает. Его можно проиллюстрировать многими примерами. Скажем, когда Гегель изображает искусство, религию и философию имеющими дело с Абсолютом, хотя и различными способами, мы можем заметить сходство его воззрения с идеями Ф. Шлегеля, о которых шла речь в этом параграфе. Вместе с тем необходимо подчеркнуть важное различие между великими философами-идеалистами и романтиками, различие, которое можно продемонстрировать следующим образом.

Фридрих Шлегель уподоблял философию поэзии и мечтал об их соединении. Ему казалось, что философствование - это прежде всего дело интуитивных прозрений, а не дедуктивного рассуждения или доказательства. Ведь всякое доказательство есть доказательство чего-то, а интуитивное постижение истины, которую надо доказывать, предшествует любому доводу, являющемуся чисто вто-

41

ростепенным делом [1]. Так считал Шлегель, утверждал Лейбниц и доказывал Вольф\*. Это замечание, конечно, не было задумано как комплимент Вольфу. Далее, по Шлегелю, философия имеет дело с Универсумом, целым. Но мы не можем доказать целое: оно постигается только в интуиции. Не можем мы и описать его тем же самым способом, каким мы характеризуем единичную вещь и ее отношения к другим единичным вещам. Целое может быть в каком-то смысле изображено или показано, как в поэзии, но сказать точно, что оно такое, выше наших сил. Получается, что философ пытается сказать то, что не может быть сказано. По этой причине как сам философ, так и философия - предмет иронической усмешки для истинного философа.

1 Взгляд Шлегеля можно сравнить с воззрением на метафизику, выдвигаемым некоторыми современными авторами, согласно которому действительно существенным в метафизической системе является "видение", а аргументы - это средства убеждения, чтобы привлечь или провести некое видение.

Но когда мы переходим от Фридриха Шлегеля, романтика, к Гегелю, абсолютному идеалисту, мы обнаруживаем решительную приверженность систематическому понятийному мышлению и твердый отказ от того, чтобы прибегать к мистической интуиции\*\* и чувству. Гегель действительно имеет дело с целым, с Абсолютом, но он озабочен тем, чтобы помыслить его, чтобы выразить жизнь бесконечного и его отношение к конечному в понятийном мышлении. Конечно, он истолковывает искусство, включая поэзию, таким образом, что получается, что оно имеет тот же самый предмет, что и философия, а именно абсолютный дух. Но при этом он настаивает на важности сохранения различия формы. Поэзия и философия различны, и их не следует смешивать.

Можно возразить, что контраст между идеей философии у романтиков и идеей философии у великих идеалистов не столь значителен, как может показаться при сравнении взглядов Шлегеля и Гегеля. Фихте постулировал базисное интеллектуальное созерцание чистого или абсолютного Я: идея, эксплуатировавшаяся некоторыми из романтиков. Шеллинг настаивал, по крайней мере на одном из этапов его философствования, что сам по себе Абсолют может постигаться только в мистической интуиции. Он также придавал большое значение эстетическому созерцанию, посредством которого природа Абсолюта постигается не сама по себе, но в символической форме. Кстати говоря, романтические черты можно раз-

42

глядеть даже в гегелевской диалектической логике, которая есть логика движения, задуманная для выражения внутренней жизни духа и преодоления понятийных антитез, которые обычная логика хочет представить устойчивыми и постоянными. И в самом деле, способ, каким Гегель изображает человеческий дух последовательно проходящим различные установки и неутомимо движущимся от одного состояния к другому, вполне может рассматриваться как выражение романтического воззрения. Логический аппарат



Гегеля сам по себе чужд романтическому духу, но этот аппарат находится на поверхности его системы. Поэтому ниже мы можем увидеть глубокое духовное родство с романтическим движением.

Вопрос, однако, не в отрицании существования духовного родства между метафизическим идеализмом и романтизмом. Мы уже доказали, что такое родство имеет место. Вопрос в том, чтобы указать, что, в общем, идеалистические философы практиковали систематическое мышление, тогда как романтики склонялись к тому, чтобы подчеркивать роль интуиции и чувства и уподоблять философию поэзии. Правда, Шеллинг и Шлейермахер были ближе романтическому духу, нежели Фихте и Гегель. Фихте, конечно, допускал базисное интеллектуальное созерцание чистого, или абсолютного, Я, но он не считал его неким привилегированным мистическим постижением. Для него оно было интуитивным схватыванием деятельности, являющей себя рефлексивному сознанию. Нужна не какая-то мистическая или поэтическая способность, а трансцендентальная рефлексия, в принципе доступная для всех. Атакуя романтиков, Фихте настаивал, что его философия, требуя этого базисного интеллектуального созерцания Я как деятельности, была все же делом логического мышления, создающего науку в смысле достоверного знания. Философия есть знание о знании, фундаментальная наука. Это не попытка сказать то, что не может быть сказано. Что же касается Гегеля, то несомненно, что, оглядываясь назад, мы можем различить романтические черты даже в его диалектике. Но это не меняет факта его убежденности в том, что философия не является ни апокалиптическими пророчествами, ни поэтическими рапсодиями или мистическими интуиция-ми, но систематичным логическим мышлением, понятийно мыслящим свой предмет и делающим его ясным для рассмотрения. Цель философа - постигать действительность и делать ее понятной для других, а не назидать или внушать что-то при помощи поэтических образов.

43

Как мы видели, первоначальная трансформация кантовской философии в чистый идеализм означала, что реальность должна была рассматриваться в качестве движения продуктивного мышления или разума. Иными словами, бытие должно было отождествляться с мышлением. И естественная программа идеализма состояла в том, чтобы показать истинность этого отождествления при помощи дедуктивной реконструкции сущностной динамической структуры жизни абсолютного мышления или разума. Далее, если должно было сохраниться кантовское понимание философии как рефлексивного осознания мышлением своей собственной спонтанной деятельности, то философская рефлексия была обязана предстать в виде самосознания или самоосознания абсолютного разума в человеческом уме и через него. Поэтому к естественной программе идеализма относится также демонстрация истинности такого истолкования философской рефлексии.

Но когда мы обращаемся к реальной истории идеалистического движения, мы видим трудности, с которыми сталкивались идеалисты в процессе полного осуществления этой программы. Иными словами, мы видим явные отклонения от образца, предположенного изначальной трансформацией критической философии в трансцендентальный идеализм. К примеру, Фихте начинает с решимости не выходить за пределы сознания в смысле признания в качестве первого принципа такой сущности, которая трансцендентна сознанию. Он, таким образом, делает своим первым принципом чистое Я, каким оно проявляется в сознании - не как вещь, а как деятельность. Но запросы его трансцендентального идеализма вынуждают его, так сказать, вытолкнуть первоначальную реальность за пределы сознания. И в позднем варианте его философии мы видим, что он постулирует абсолютное бесконечное бытие, трансцендентное мышлению.

У Шеллинга в некотором смысле обратное движение. Утверждая на одном этапе своего философского странствования существование Абсолюта, трансцендентного человеческому мышлению и концептуализации, в последующей религиозной философии он пытается рефлексивно воссоздать сущность и внутреннюю жизнь личностного Божества. При этом, однако, он отвергает идею дедуцирования априорным способом существования и структуры эмпирической реальности и подчеркивает идею свободного самооткровения Бога. Он не отказывается полностью от идеалистической тенденции смотреть на конечное, как если бы оно было логическим следствием бесконечного; но как только он вводит идею свободного личного Бога, его мысль с неизбежностью значительно отступает от первоначального образца метафизического идеализма.

44

Нет необходимости говорить, что факт развития и изменения своих первоначальных позиций как Фихте, так и Шеллингом, и особенно последним, сам по себе не является доказательством неоправданности этих изменений и развития. Моя точка зрения состоит скорее в том, что они иллюстрируют трудности в доведении до конца того, что я назвал идеалистической программой. Можно сказать, что ни у Фихте, ни у Шеллинга бытие в итоге так и не сводится к мышлению.

Наиболее основательную попытку осуществления идеалистической программы мы находим, конечно, у Гегеля. Он не сомневается в том, что разумное действительно, а действительное - разумно. И, по его мнению, совершенно неправильно говорить о человеческом уме как о чем-то только конечном и на этом основании подвергать сомнению его способность постигать самораскрывающуюся жизнь бесконечного Абсолюта. В каких-то отношениях ум действительно конечен, но он также бесконечен - в том смысле, что способен подниматься на уровень абсолютного мышления, на котором соединяется самопознание Абсолюта и человеческое познание Абсолюта. То, что делает Гегель, - это, несомненно, самая впечатляющая попытка систематически и детально показать, каким образом реальность является жизнью абсолютного разума в его движении к цели самопознания, становящегося таким образом в действительности тем, чем он всегда является по своей сущности, а именно мышлением, мыслящим самого себя.

Ясно, что чем больше Гегель отождествляет знание Абсолютом самого себя с человеческим познанием Абсолюта, тем более полно он реализует требование идеалистической программы, согласно которому философия должна представляться в качестве саморефлексии абсолютного мышления или разума. Если бы Абсолют был личным Богом, вечно обладающим совершенным самосознанием вне всякой зависимости от человеческого духа, то человеческое знание о Боге было бы, так сказать, взглядом извне. Но если Абсолют - это всереальность, Универсум, трактуемый в качестве самораскрывающегося абсолютного мышления, которое достигает саморефлексии в человеческом духе и через него, то человеческое знание об Абсолюте есть знание Абсолюта о себе. И философия есть продуктивное мышление, мыслящее самого себя.

45

Но что в таком случае имеется в виду под продуктивным мышлением? Судя по всему, оно едва ли может означать что-нибудь, кроме телеологически понятого Универсума, т.е. понятого в качестве процесса движения к самопознанию, которое в итоге оказывается не чем иным, как развивающимся познанием человеком природы, самого себя и своей истории. Но в таком случае за пределами Универсума ничего не существует, никакого, так

сказать, мышления или разума, проявляющего себя в природе и человеческой истории подобно проявлению в своем действии действующей причины. Мышление телеологически первично в том смысле, что человеческое знание о мировом процессе представляется в качестве цели движения, а также того, что придает этому движению значимость. Но то, что действительно или исторически первично, так это бытие в облике объективной природы. И в таком случае меняется вся матрица идеализма, предполагавшаяся первоначальной трансформацией кантовской философии. Ведь эта трансформация неизбежно предполагает картину деятельности бесконечного мышления, производящего или творящего объективный мир, тогда как картина, нарисованная выше, есть просто изображение актуального мира опыта, истолкованного как телеологический процесс. Телос, или цель, этого процесса и в самом деле изображается в виде саморефлексии мира в человеческом уме и через него. Но подобный итог, или цель, - это идеал, никогда не могущий быть реализованным в какой-либо момент времени. Следовательно, тождество бытия и мышления актуально никогда не достижимо.

Другой аспект отклонения от естественного образца посткантовского идеализма может быть выражен следующим образом. Ф. Г. Брэдли\*, английский абсолютный идеалист, утверждал, что понятие Бога неизбежно переходит в понятие Абсолюта. Иными словами, если ум пытается последовательно размышлять о Боге, в итоге он должен признать, что бесконечное может быть только Универсумом бытия, реальностью как целым, тотальностью. И с этим преобразованием Бога в Абсолют религия исчезает. "Бог не может оставаться без Абсолюта, а по достижении этой цели он и религия вместе с ним потеряны" [1]. Сходную позицию выражал Р. Дж. Коллингвуд\*\*: "Бог и Абсолют не тождественны, а бесповоротно раз-

1 Bradley F. H. Appearance and Reality (2-nd. ed), p. 447.

46

личны. И все же они тождественны в том смысле, что Бог есть образная или интуитивная форма, в которой Абсолют открывает себя религиозному сознанию" [1]. Если мы отстаиваем спекулятивную метафизику, мы должны в конце концов признать, что теизм - это дом на полпути между откровенным антропоморфизмом и политеизмом, с одной стороны, и идеей всеохватного Абсолюта - с другой.

1 Collingwood R. G. Speculum Mentis, p. 151.

В самом деле, очевидно, что в отсутствие сколько-нибудь ясной идеи аналогии бытия\* нельзя удерживать понятие конечного бытия в качестве онтологически отличного от бесконечного. Но давайте опустим этот момент, сколь бы важен он ни был, заметив вместо этого, что посткантовский идеализм всецело антропоморфен в том, что можно было бы назвать его естественной формой. Ибо матрица человеческого сознания переносится на всю реальность. Предположим, что человеческое Я лишь косвенно приходит к самосознанию. Иными словами, внимание первоначально направлено на не-Я. Не-Я должно полагаться Я, или субъектом, - не в том смысле, что не-Я должно онтологически создаваться Я, но в том смысле, что оно должно быть признано в качестве объекта, если вообще должно возникнуть сознание. Затем Я может обратиться к себе и стать рефлексивно осознающим себя в своей деятельности. В посткантовском идеализме этот процесс человеческого сознания используется как ключевая идея для истолкования реальности в целом. Абсолютное Я или абсолютный разум, или как бы это ни называлось,

рассматривается полагающим (в онтологическом смысле) объективный мир природы в качестве необходимого условия возвращения к себе в человеческом духе и через него.

Эта общая схема вполне естественно вытекает из трансформации кантовской философии в метафизический идеализм. Но ввиду того что Кант занимался человеческим познанием и сознанием, раздувание его теории познания во всеобъемлющую метафизику неизбежно влекло за собой истолкование движения действительности в целом в соответствии с образцом человеческого сознания. И в этом смысле посткантовский идеализм содержит заметный элемент антропоморфизма - факт, который следует отметить также и в связи с достаточно распространенным представлением, что абсолютный идеализм гораздо менее антропоморфичен, нежели теизм. Конечно, мы не можем постигать Бога иначе как по аналогии и не можем постигать божественное сознание иначе как по аналогии с человеческим сознанием. Но мы можем постараться исключить из мысли те аспекты сознания, которые связаны с конечностью. И, говоря помягче, вполне можно допустить, что приписывание процесса становления самосознания бесконечному - это очевидное проявление антропоморфического мышления.

47

Теперь, если имеется духовная реальность, которая, по крайней мере логически, предшествует природе и которая обретает самосознание в человеке и через него, то как же мы должны понимать ее? Если мы понимаем ее в качестве бесконечной деятельности, которая сама не является сознательной, но лежит в основании сознания, то у нас получается более или менее фихтевская теория так называемого абсолютного Я.

Но не так-то легко уяснить концепцию первоначальной реальности, являющейся одновременно духовной и бессознательной. Не очень она, конечно, похожа и на христианское понятие Бога. Если же вместе с Шеллингом в его поздней религиозной философии мы утверждаем, что духовная реальность, лежащая за природой, есть личностное Существо, то образец идеалистической схемы неизбежно претерпевает изменения. Ведь в таком случае нельзя утверждать, что первоначальная духовная реальность приходит к самосознанию в мировом процессе и через него. И поскольку Шеллинг пережил Гегеля более чем на двадцать лет, мы можем сказать, что идеалистическое движение, возникшее сразу после критической философии Канта, завершилось, говоря хронологически, новым приближением к философскому теизму. Как мы видели, Брэдли утверждал, что понятие Бога требуется религиозным сознанием, но что с философской точки зрения оно должно быть превращено в понятие Абсолюта. Шеллинг принял бы первое, но отверг второе утверждение, по крайней мере в том виде, как его понимает Брэдли. Ведь в последние годы жизни Шеллинга его философия представляла собой по сути философию религиозного сознания. И он был уверен, что религиозное сознание требовало преобразования его собственной прежней идеи Абсолюта в идею личного Бога. Конечно, в свои теософские спекуляции он, как мы увидим позже, вносил явные антропоморфные элементы. Вместе с тем движение его мысли в направлении теизма представляло собой отход от одной из ветвей антропоморфизма, характерной для посткантовского идеализма.

48

Но здесь имеется и третья возможность. Мы можем устранить идею духовной реальности, неважно, сознательной или бессознательной, которая создает природу, и одновременно сохранить идею Абсолюта, приходящего к самосознанию. В таком случае Абсолют означает мир в смысле Универсума. И у нас получается картина человеческого познания

мира и своей собственной истории как самопознания Абсолюта. В этой картине, представляющей собой общую линию одной из главных интерпретаций гегелевского абсолютного идеализма [1], к эмпирическому миру, так сказать, не прибавляется ничего, кроме телеологического объяснения мирового процесса. Иными словами, не постулируется никакого сущего трансцендентного бытия, мир же истолковывается в качестве процесса движения к идеальной цели, а именно к совершенной саморефлексии в человеческом духе и через него.

1 Адекватность этой интерпретации Гегеля весьма спорна. Но этот вопрос не должен нас здесь задерживать.

Эту интерпретацию едва ли можно просто приравнять к эмпирическим утверждениям о факте появления человека в ходе мировой истории и о его способности к познанию и расширению знания о себе, своей истории и окружающей среде. Ведь, по-видимому, никто из нас, неважно, материалисты мы или идеалисты, теисты, пантеисты или атеисты, не замедлил бы согласиться с этими положениями. Меньше всего эта интерпретация наводит на мысль о телеологическом образце движения к человеческому познанию Универсума, рассматриваемому в качестве самопознания последнего. И если только мы не решили счесть это единственно допустимым способом рассмотрения мирового процесса, сделав таким образом возможным возражение, что наш выбор данного особого образца определен интеллектуалистским предрассудком потакания знанию ради знания (т.е. особым ценностным суждением), мы, как кажется, должны утверждать, что мир движется посредством некой внутренней необходимости в направлении самопознания в человеке и через него. Но какое основание есть у нас для этого утверждения, если мы не считаем, что либо сама природа есть бессознательный ум (или, как считает Шеллинг, спящий дух), стремящийся к сознанию, либо что за природой существует бессознательный дух или разум, самопроизвольно полагающий природу в качестве необходимой предпосылки достижения сознания в человеческом духе и через него? Однако, принимая любую из этих позиций, мы переносим на мир в целом образец развития человеческого сознания. Вполне возможно, что преобразование критической философии в метафизический идеализм действительно нуждается в этой процедуре, но она, конечно, не менее антропоморфична по своему характеру, нежели философский теизм.

49

В этой главе немецкий идеализм интересовал нас главным образом как теория, или, точнее, набор теорий о реальности в целом, о самопроявляющемся Абсолюте. Но не менее важной чертой идеалистического движения является учение о человеке. Впрочем, ничего другого нельзя и ожидать, если рассмотреть метафизические предпосылки некоторых философов. Согласно Фихте, абсолютное Я есть безграничная деятельность, которая может быть представлена в виде стремления к осознанию своей собственной свободы. Но сознание существует только в форме индивидуального сознания. Поэтому абсолютное Я необходимо выражает себя в сообществе конечных субъектов, или Я, каждый из которых стремится к достижению подлинной свободы. И на первый план неизбежно выходит тема моральной деятельности. Философия Фихте в сущности есть динамичный этический идеализм. У Гегеля Абсолют опять-таки определяется в качестве духа или мышления, познающего самого себя. Поэтому он более адекватно раскрывается в человеческом духе и его жизни, нежели в природе. И большее внимание надо уделять рефлексивному постижению духовной жизни человека (жизни человека как разумного существа), нежели философии природы. Что же до Шеллинга, то, приходя к утверждению существования

личного и свободного Бога, он одновременно занимается проблемой свободы человека и его отпадением и возвращением к Богу.

Акцент на свободе является заметной чертой идеалистических философских учений о человеке и обществе. Но из этого, конечно, не следует, что слово "свобода" всегда употребляется в одном и том же смысле. Фихте подчеркивает индивидуальную свободу, проявляющуюся в действии. И мы, несомненно, можем видеть в этом акценте отражение деятельного и энергичного темперамента самого философа. Для Фихте человек, с одной точки зрения, есть система естественных побуждений, инстинктов и импульсов, и, если он рассматривается только с этой позиции, о свободе говорить бессмысленно. Но, как дух, человек не привязан, так сказать, к автоматическому удовлетворению одного желания за другим: он может направлять свою деятельность к идеальной цели и действовать в соответствии с идеей долга. Как и у Канта, свобода означает возвышение над сферой чувственных побуждений и действие в качестве разумного, морального существа. Фихте склоняется к признанию самодостаточности деятельности, акцентируя внимание на свободном действии ради самого этого свободного действия.

50

Но хотя Фихте поначалу акцентирует индивидуальную деятельность и возвышение себя над рабством у естественных импульсов и побуждений к деятельной жизни в соответствии с долгом, он, конечно, видит, что идее свободного морального действия надо придать какое-то содержание. И он делает это, акцентируя понятие морального назначения. Назначение человека, набор действий, которые он должен совершать в мире, во многом определяется социальной ситуацией, к примеру его положением в качестве главы семейства. В итоге мы видим множество моральных назначений, сходящихся в направлении общей идеальной цели - установления морального миропорядка.

В молодости Фихте был энергичным сторонником Французской революции, освобождающей людей, как он считал, от тех форм социальной и политической жизни, которые сдерживали их свободное нравственное развитие. Но затем возник вопрос: какая из форм социальной, экономической и политической организации более всего способствует нравственному развитию человека? И Фихте был вынужден придать большее значение позитивной роли политического сообщества как морально образующей силы. Но хотя в его последние годы размышления о современности, а именно о наполеоновском господстве и войне за освобождение, отчасти ответственны за рост в его сознании националистических взглядов, а также за повышенное внимание к культурной миссии объединенного немецкого государства, в котором немцы смогли бы найти полную свободу, более характерной для него была идея, согласно которой государство есть необходимый инструмент сохранения системы прав - до тех пор, пока человек не достиг своего полного нравственного развития. Если бы человек как моральное существо полностью развился, государство могло бы прекратить свое существование.

Но когда мы обращаемся к Гегелю, мы находим иную позицию. В юности на Гегеля тоже повлиял фермент Французской революции и движение к свободе. И термин "свобода" играет заметную роль в его философии. Как мы увидим в свое время, он представляет человеческую историю в качестве движения к более полному осознанию свободы. Но он проводит четкую границу между негативной свободой как простым отсутствием ограничения и позитивной свободой. Еще Кант считал, что моральная свобода подразумевает исполнение только такого закона, который дается человеком как разумным существом самому себе. Но разумное - это всеобщее. И позитивная свобода, по Гегелю,

подразумевает отождествление себя с целями, стоящими выше желаний человека как отдель-

51

ного индивида. Она достигается прежде всего отождествлением частной воли человека с руссоистской общей волей, находящей выражение в государстве. Моральность, по существу, есть общественная моральность. Формальный моральный закон получает содержание и сферу применения в общественной жизни, и в особенности в государстве.

Итак, как Фихте, так и Гегель пытаются преодолеть формализм кантовской этики, помещая моральность в социальный контекст. Но акценты расставлены по-разному. Фихте обращает особое внимание на индивидуальную свободу и действие в соответствии с долгом, опосредствованным личной совестью. Уточняя, мы должны добавить, что моральное назначение индивида рассматривается как звено системы моральных назначений, а значит, в социальном контексте. Но в этике Фихте акцент сделан на борьбе индивида за самопреодоление, за, так сказать, гармонизацию низшего Я со свободной волей, стремящейся к полной свободе. Гегель же ставит акцент на человеке как члене политического сообщества и на социальных аспектах этики. Позитивная свобода есть то, что должно достигаться участием в более крупном органическом целом. В качестве уточнения или противовеса сказанному мы должны добавить, что для Гегеля ни одно государство не может быть полностью разумным, если оно не признает ценность субъективной или индивидуальной свободы и не находит места для нее. Когда в Берлине Гегель читал лекции по политической теории и в превосходных тонах говорил о государстве, он скорее хотел привить своим слушателям общественное и политическое сознание, преодолеть то, что он считал неудачным односторонним преувеличением внутренней природы моральности, нежели превратить их в сторонников тоталитаризма. Кроме того, политические институты, согласно Гегелю, составляют необходимое основание более высоких духовных действий, искусства, религии и философии, в которых свобода духа достигает наивысшего выражения.

Однако как Фихте, так и Гегелю, возможно, недостает ясной теории абсолютных моральных ценностей. Если вместе с Фихте мы говорим о действии ради действия, свободе ради свободы, мы можем осознать уникальный характер морального назначения каждого человеческого существа. Но при этом мы подвергаемся риску того, что будем акцентировать творческую личность и уникальность ее морального назначения за счет всеобщности морального закона. Если же вместе с Гегелем мы социализуем нравственность, то придаем ей конкретное содержание и избегаем формализма кантовс-

52

кой этики, но при этом рискуем получить вывод, что моральные ценности и нормы лишь соотносительны различным сообществам и культурным эпохам. Кто-то, очевидно, сказал бы, что так оно и есть. Но если мы не согласны с этим, нам требуется более ясная и адекватная теория абсолютных ценностей, нежели та, которая реально предлагается Гегелем.

Позиция Шеллинга несколько отличалась от фихтевской и гегелевской. В один из периодов своего философского развития он использовал многие из их идей и представлял моральную деятельность человека стремящейся к созданию второй природы, морального миропорядка, морального мира внутри физического мира. Отличие его позиции от фихтевской обнаружилось в том факте, что он внес дополнение в виде философии

искусства и эстетического созерцания, которому он придавал большое метафизическое значение. Фихте ставил акцент на моральной борьбе и свободном нравственном действии, у Шеллинга же он поставлен на эстетическом созерцании как ключе к изначальной природе реальности, и он превозносил скорее художественного гения, чем морального героя. А когда его внимание поглотили теологические проблемы, его философия человека естественно приобрела заметный религиозный оттенок. Свобода, как он думал, - это возможность выбора между хорошим и плохим. И личность есть то, что добывается рождением света из тьмы, т.е. возвышением низшей природы человека и ее подчинением разумной воле. Но эти темы рассматриваются в метафизическом контексте. К примеру, только что упомянутые воззрения на свободу и личность ведут Шеллинга к теософским спекуляциям о природе Бога. В свою очередь, его теории божественной природы оказывают обратное воздействие на его видение человека.

Вернемся к Гегелю, величайшему из немецких идеалистов. Его анализ человеческого общества и его философия истории, конечно, очень впечатляющи. У многих из тех, кто слушал его лекции по истории, должно было остаться ощущение, что им раскрывалась значимость прошлого и смысл исторического процесса. Кроме того, Гегеля интересовало не только познание прошлого. Как уже отмечалось, он хотел привить своим студентам социальное, политическое и этическое сознание. И он, несомненно, считал, что его анализ разумного государства может предложить стандарты и цели политической жизни, особенно германской политической жизни. Но акцент сделан на познании. Гегель - автор знаменитого изречения о том, что сова Минервы вылетает лишь с наступлением сумерек и что, когда философия покрывает серое серым, жизненная форма уже

53

замерзла. Он живо понимал тот факт, что политическая философия имеет тенденцию, так сказать, канонизировать социальные и политические формы общества или культуры, находящиеся на грани уничтожения. Когда культура или общество вышли из детства или вступили в зрелый возраст, а то и перезрели, они начали осознавать себя в философской рефлексии и через нее, т.е. именно в тот момент, когда движение жизни требует и порождает новые сообщества или новые социальные и политические формы.

У Карла Маркса мы находим иную позицию. Дело философа - понять исторический процесс, дабы изменить существующие институты и формы социальной организации в соответствии с запросами телеологического движения истории. Маркс, конечно, не отрицает необходимости и ценности познания, но он подчеркивает его революционную функцию. В каком-то смысле Гегель смотрит назад, Маркс - вперед. Сейчас нам нет необходимости обсуждать вопрос, основательна ли эта идея Маркса о функции философа или нет. Достаточно отметить различие установок великого идеалиста и социального революционера. Если мы хотим отыскать у идеалистических философов что-то сравнимое с миссионерским рвением Маркса, мы должны обратиться скорее к Фихте, нежели к Гегелю. Как будет показано в соответствующих главах, Фихте страстно верил в спасительную миссию его собственной философии для человеческого общества. Гегель же, так сказать, чувствовал на своих плечах тяжесть и бремя всей истории. И, бросая ретроспективный взгляд на мировую историю, он сделал ее понимание своей главной целью. Кроме того, хотя он, конечно, не считал, что мировая история закончилась с наступлением XIX в., он к тому же мыслил слишком исторически, чтобы питать большое доверие к возможности реализации какой-либо философской утопии.



## Глава 2

### ФИХТЕ (1)

Жизнь и сочинения. - Поиски основоположения философии; выбор между идеализмом и догматизмом. - Чистое Я и интеллектуальная интуиция. - Замечания по поводу теории чистого Я; феноменология сознания и идеалистическая метафизика. - Три основоположения философии. - Разъясняющие замечания о диалектическом методе Фихте. - Наукоучение и формальная логика. - Общая идея двух дедукций сознания. - Теоретическая дедукция. - Практическая дедукция. - Замечания по поводу фихтевской дедукции сознания.

#### 1

Иоганн Готлиб Фихте родился в 1762 г. в Рамменау в Саксонии. Он происходил из бедной семьи, и при обычном ходе событий ему было бы весьма трудно получить хорошее образование. Но маленьким мальчиком он заинтересовал местного аристократа, барона фон Мильтица, взявшегося обеспечить его обучение. В надлежащем возрасте Фихте отправили в знаменитую школу Пфорта, где впоследствии учился Ницше. А в 1780 г. он стал студентом теологии Йенского университета, переехав затем в Виттенберг, а потом в Лейпциг.

В процессе своих штудий Фихте стал детерминистом. Для исправления этого плачевного положения дел добрый священник порекомендовал ему издание "Этики" Спинозы, снабженное опровержением Вольфа. Но поскольку опровержение показалось Фихте на редкость слабым, эффект работы оказался прямо противоположным тому, на который рассчитывал пастор. Впрочем, детерминизм и правда плохо сочетался с деятельным и энергичным характером Фихте, а также с его большим интересом к этике, и вскоре его сменил акцент на понятии нравственной свободы. В дальнейшем Фихте суждено было стать жестким оппонентом спинозизма, но последний всегда являлся для него одной из великих философских альтернатив.

По финансовым обстоятельствам Фихте был вынужден занять место семейного учителя в Цюрихе, где изучал Руссо и Монтескье и приветствовал известия о Французской революции с ее миссией свободы. Его интерес к Канту возник, когда просьба одного студента объяснить критическую философию впервые подтолкнула его к ее изучению. И в 1791 г., возвратившись в Германию из Варшавы, где у него был краткий и довольно униженный опыт учи-

55

теля в аристократической семье, он посетил Канта в Кёнигсберге. Но принят он был безо всякого энтузиазма. Посему он попробовал завоевать расположение этого великого человека, написав работу, развивающую кантовское оправдание веры под именем практического разума. Итоговый "Опыт критики всякого откровения" ("Versuch einer Kritik aller Offenbarung") понравился Канту, и после определенных трудностей с теологической цензурой он был опубликован в 1792 г. Поскольку имя автора указано не было, некоторые рецензенты пришли к выводу, что работа была написана Кантом. И когда

Кант исправил эту ошибку, удостоив похвалой настоящего автора, имя Фихте сразу же стало широко известным.

В 1793 г. Фихте опубликовал работу "К исправлению суждения публики о Французской революции". Этой работой он снискал себе репутацию демократа и якобинца, политически опасной фигуры. Однако, несмотря на это, в 1794 г., отчасти благодаря теплой рекомендации Гёте, он был назначен профессором философии в Йене. Помимо более специальных лекционных курсов Фихте проводил ряд бесед о достоинстве человека и назначении ученого, которые были опубликованы в год его назначения на профессию. В нем всегда было что-то от миссионера или проповедника. Однако главной публикацией 1794 г. была "Основа общего наукоучения" ("Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre"), в которой он представил идеалистическое развитие критической философии Канта. Его предшественник по кафедре философии в Йене К. Л. Рейнгольд (1758 - 1823), принявший приглашение в Киль, уже предъявлял требование превращения кантовской философии в систему - так, чтобы она могла быть систематически выведена из одного фундаментального принципа. И в своем наукоучении Фихте взялся за выполнение этой задачи более успешно, нежели Рейнгольд [1]. Наукоучение понималось им представляющим систематическое развитие - из одного первоначального принципа - основоположений, лежащих в основании всех частных наук или способов познания и делающих их возможными. Но показать это развитие - значит вместе с тем представить картину развития творческого мышления. Следовательно, наукоучение - это не только эпистемология, но и метафизика.

1 Примерно с 1797 г. Рейнгольд принимал и защищал философию Фихте. Но он был неумным умом и через несколько лет обратился к иным путям мысли.

56

Однако Фихте был очень далек от того, чтобы сосредоточиться только на теоретической дедукции сознания. Он придавал большое значение моральной цели развития сознания или, говоря более конкретно, моральному назначению человеческого существования. И мы видим, что в 1796 г. он публикует "Основу естественного права" ("Grundlage des Naturrechts"), в 1798 г. - "Систему учения о нравственности" ("Das System der Sittenlehre"). Утверждается, что оба предмета трактуются "в соответствии с принципами наукоучения". И нет сомнения, что так оно и есть. Но эти работы - нечто большее, чем просто приложения к "Wissenschaftslehre". Ведь они демонстрируют подлинный характер философии Фихте, представляя ее как систему этического идеализма.

Часто жаловались, и не без оснований, на непонятность метафизических идеалистов. Однако примечательной особенностью литературной деятельности Фихте были его упорные попытки разъяснить идеи и принципы наукоучения [1]. К примеру, в 1797 г. он опубликовал два "Введения" в "Наукоучение", а в 1801 г. - "Sonnenklarer Bericht" ("Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии: попытка принудить читателя к пониманию"). Название, возможно, было излишне оптимистичным, но оно, по крайней мере, свидетельствовало о стараниях автора прояснить свои мысли. Помимо этого, в период 1801-1813 гг. Фихте составил несколько переработанных вариантов "Наукоучения" для лекционных курсов. В 1810 году он опубликовал "Наукоучение в его общих чертах" ("Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss") и "Факты сознания" ("Tatsachen der Bewusstseins", второе издание - 1813).

1 Пожалуй, нет необходимости говорить, что слово "наука" должно пониматься скорее в смысле "знания", чем сообразно более узкому современному использованию этого термина.

В 1799 г. карьера Фихте в Йене резко оборвалась. Еще раньше он вызвал в университете некоторое сопротивление своими планами реформы студенческих корпораций и воскресными лекциями, которые казались духовенству неким актом нарушения их владений. Но последней каплей оказалась публикация в 1798 г. статьи "Об основании нашей веры в божественное мироправление" ("Ueber der Grund unseres Glaubens an eine gottliche Weltregierung"). Появление этой статьи повлекло за собой обвинение в атеизме\* - на том основании, что Фихте отождествил Бога с моральным миропорядком, который должен создаваться и поддерживаться человеческой волей. Философ пытался защищаться, но безуспешно. И в 1799 г. он вынужден был оставить Йену и направился в Берлин.

57

В 1800 г. Фихте опубликовал "Назначение человека" ("Die Bestimmung des Menschen"), Работа относится к его так называемым популярным сочинениям, адресованным скорее широкой образованной публике, нежели профессиональным философам, и представляет собой манифест в поддержку идеалистической системы автора, противопоставляемой романтическому взгляду на природу и религию. Правда, возвышенный язык Фихте может легко навести на мысль о романтическом пантеизме, но сами романтики прекрасно поняли смысл работы. Шлейермахер, к примеру, увидел, что Фихте хотел отвергнуть любую попытку достичь слияния спинозизма и идеализма, и в резко критической рецензии утверждал, что враждебная реакция Фихте на идею всеобщей необходимости природы была в действительности вызвана его преимущественным интересом к человеку как к конечному, независимому существу, которому надо любой ценой возвыситься над природой. По мнению Шлейермахера, Фихте должен был бы искать более высокого синтеза, включающего истину спинозизма, но не отрицающего моральную свободу, вместо того чтобы просто противопоставлять человека природе.

В том же 1800 г. Фихте опубликовал работу "Замкнутое торговое государство" ("Der geschlossene Handelsstaat"), в которой им была предложена некая разновидность государственного социализма. Уже отмечалось, что в Фихте было что-то от миссионера. Он считал свою систему не только философской истиной в абстрактном, академическом смысле, но также и спасительной истиной, в том смысле, что надлежащее применение ее принципов привело бы к реформе общества. По меньшей мере в этом отношении он напоминает Платона. Одно время Фихте надеялся, что масонство может получить хороший инструмент для продвижения нравственной и социальной реформы, если оно возьмет на вооружение принципы "Наукоучения". Но он разочаровался в этих надеждах, обратив вместо этого взоры к прусскому правительству. Его работа и в самом деле была некой программой, предложенной для реализации правительству.

В 1804 г. Фихте принял предложение занять кафедру в Эрлангене. На деле, однако, его не назначали профессором вплоть до апреля 1805 г., и он заполнил промежуток лекциями в Берлине на тему "Основные черты современной эпохи" ("Grundzuge des gegenwartigen Zeitalters"). В этих лекциях он атаковал воззрения таких романтиков, как Новалис, Тик\* и Шлегели\*\*. Тик познакомил Новалиса с сочинениями Бёме, и некоторые из романтиков были восторжен-

58

ными почитателями сапожника-мистика из Гёрлица. Но Фихте не разделял их восторженности. Не симпатизировал он и мечтаниям Новалиса о восстановлении теократической католической культуры. Его лекции были также направлены против натурфилософии, разработанной Шеллингом, его бывшим учеником. Но эти полемические моменты в известном смысле случайны в сравнении с общей философией истории, набросок которой дан в лекциях. "Современная эпоха", по Фихте, есть один из периодов продвижения человека к цели истории, изображающейся в виде разумного подчинения всех человеческих отношений свободе. Лекции были опубликованы в 1806 г.

В Эрлангене Фихте прочитал в 1805 г. лекции "О сущности ученого" ("Ueber das Wesen des Gelehrten"). А зимой 1805/06 г. он прочитал в Берлине курс лекций "Наставление к блаженной жизни, или Учение о религии" ("Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre"). По крайней мере на первый взгляд кажется, что эта работа о религии свидетельствует о радикальном отходе от философии, известной из ранних сочинений Фихте. Мы гораздо меньше слышим о Я, гораздо больше - об Абсолюте и божественной жизни. Шеллинг даже обвинил Фихте в плагиате, т.е. в заимствовании идей его теории Абсолюта и попытке привить их к "Наукоучению", забывая о несовместимости этих двух элементов. Фихте, однако, отказывался признать, что его религиозные идеи - в том виде, как они представлены в "Учении о религии", - хоть в чем-нибудь расходятся с его первоначальной философией.

После вторжения Наполеона в Пруссию в 1806 г. Фихте вызвался сопровождать прусские войска в качестве светского проповедника или оратора. Но ему сообщили, что, по мнению короля, сейчас время говорить делами, а не словами и что красноречие лучше подошло бы для празднования победы. Когда события приняли угрожающий оборот, Фихте оставил Берлин, но в 1807 г. он вернулся и зимой 1807/08 г. обнародовал свои "Речи к немецкой нации" ("Reden an die deutsche Nation"). Эти речи, в которых философ в возвышенных и пламенных словах говорит о культурной миссии немецкого народа [1], открывали возможность для их последующего использования в крайне националистическом ключе. Но ради справедливости к Фихте мы должны помнить, при каких обстоятельствах они были обнародованы, а именно во время наполеоновского господства.

1 А. В. Шлегель уже говорил в сходной манере о германской культурной миссии в лекционном курсе 1803 - 1804 гг.

59

В 1810 г. был основан Берлинский университет, и Фихте назначили деканом философского факультета. С 1811 по 1812 г. он был ректором университета. В начале 1814 г. Фихте заразился тифом от своей жены, которая подхватила болезнь, ухаживая за больным, и 29 января того же года умер.

Изначальное понимание Фихте философии имело мало общего с романтической идеей о ее родстве с поэзией. Философия, по его мнению, - это наука или, по крайней мере, она должна быть наукой. Иными словами, во-первых, должен существовать набор положений, образующих систематическое целое такого рода, что каждое положение занимает соответствующее ему место в логическом порядке. Во-вторых, должно существовать фундаментальное или логически первое положение. "Всякая наука должна иметь основоположение [Grundsatz]... Но в ней не может быть более одного основоположения. Ведь в противном случае она составляла бы не одну, а несколько наук" [1]. Конечно, при

желании мы можем усомниться в утверждении, что каждая наука должна иметь одно и только одно основоположение, но во всяком случае это составляет часть понимания Фихте науки.

Подобная идея науки, очевидно, вдохновлена моделью математики. В самом деле, в качестве примера науки Фихте берет геометрию. Но она, конечно, частная наука, тогда как философия для Фихте есть наука о науке, т.е. знание о знании, или наукоучение (Wissenschaftslehre). Иначе говоря, философия есть фундаментальная наука. Следовательно, основоположение философии должно быть недоказуемым и самоочевидно истинным. "Все другие положения будут содержать только опосредствованную достоверность, полученную от него, оно же должно быть непосредственно достоверным" [2]. Ведь если бы ее основоположение доказывалось в другой науке, философия не была бы фундаментальной наукой.

1 F, 1, S. 41 - 42; M, 1, S. 170 [94: 1, 19]. В этой и подобных ссылках на сочинения Фихте "F" и "M" обозначают соответственно издания его "Сочинений" его сыном, И. Г. Фихте и Ф. Медикусом.

2 F, 1, S. 48; M, I, S. 177 [94: 1, 25].

Как будет видно по ходу изложения его идей, в действительности Фихте не придерживается программы, подразумевавшейся этим понятием философии. Иными словами, на практике его философия не является строгой логической дедукцией такого рода, что ее в принципе могла бы проделать машина. Но на время мы должны отложить это в сторону. Сейчас перед нами стоит вопрос: что является основоположением философии?

60

Однако прежде чем мы сможем ответить на этот вопрос, мы должны решить, в каком направлении мы собираемся вести поиски нужного положения. И здесь, согласно Фихте, мы стоим перед лицом изначального выбора, и решение зависит от того, какого типа людьми мы являемся. Человек одного типа будет склоняться к тому, чтобы искать в одном направлении, другого - в другом. Впрочем, эта идея изначального выбора нуждается в некотором разъяснении. И такое разъяснение проливает свет на понимание Фихте задачи философии и проблемы, стоящей перед современной мыслью.

В "Первом введении в наукоучение" Фихте говорит, что философия призвана прояснить основание всякого опыта (Erfahrung). Однако слово "опыт" используется здесь в несколько ограниченном смысле. Рассматривая содержание нашего сознания, мы видим, что оно бывает двух видов. "Коротко говоря, некоторые из наших представлений [Vorstellungen] сопровождаются чувством свободы, другие же - чувством необходимости" [1]. Если я создаю образ грифона или золотой горы или если я решаю отправиться в Париж, а не в Брюссель, то такие представления, как кажется, зависят от меня самого. И поскольку они зависят от выбора субъекта, о них говорят, что они сопровождаются чувством свободы. Если мы спрашиваем, почему они такие, какие они есть, то ответ состоит в том, что такими, какие они есть, их делает субъект. Но если я гуляю по лондонской улице, то видимое и слышимое мной зависит не только от меня. И о таких представлениях говорят, что они сопровождаются чувством необходимости. Иными словами, они кажутся навязанными субъекту. Полная система таких представлений называется Фихте "опытом", пусть даже он и не всегда использует данный термин в этом узком смысле. Мы можем спросить, в чем состоит основание опыта? Как мы должны

объяснять тот очевидный факт, что весьма значительный класс представлений кажется навязанным субъекту? "Задача философии заключается в ответе на этот вопрос" [2].

1 F, 1, S. 423; M,3, S. 7 [94: 1, 449].

2 Ibidem.

61

Теперь нам открыты две возможности. Действительный опыт - это всегда испытываемый кем-то опыт чего-то: сознание всегда есть сознание объекта субъектом, или, как иногда говорит Фихте, интеллигенцией. Но при помощи действия, которое Фихте называет абстракцией, философ может понятийно изолировать два фактора, всегда соединенных в реальном сознании. Таким образом он может сформировать понятия интеллигенции в себе и вещи в себе. И перед ним два пути. Он может попытаться объяснить опыт (в смысле, указанном в предыдущем абзаце) либо в качестве продукта интеллигенции в себе, т.е. творческого мышления, либо же в качестве действия вещи в себе. Первый путь, очевидно, есть путь идеализма, второй - "догматизма". Догматизм в итоге влечет за собой материализм и детерминизм. Если в качестве фундаментального объясняющего принципа берется вещь, объект, то интеллигенция в конце концов будет сведена к простому эпифеномену.

Эта бескомпромиссная ("или - или") установка характерна для Фихте. Для него здесь налицо ясно очерченный выбор между двумя противоположными и взаимоисключающими позициями. Конечно, некоторые философы, прежде всего Кант, пытались найти компромисс, т.е. отыскать средний путь между чистым идеализмом и догматизмом, оканчивающимся детерминистическим материализмом. Но для Фихте такие компромиссы ничего не стоят. Если философ хочет исключить догматизм со всеми его последствиями и если он готов быть последовательным, то он должен устранить вещь в себе как фактор объяснения опыта. Представления, сопровождающиеся чувством необходимости, чувством навязанности или произведенности объектом, существующим независимо от ума или мышления, должны быть истолкованы без какой-либо отсылки к кантовской идее вещи в себе.

Но по какому принципу философ должен делать свой выбор между двумя возможностями, открытыми для него? Он не может апеллировать к какому-нибудь базисному теоретическому принципу. Ведь мы допускаем, что он еще не нашел такого принципа, но должен решить, в каком направлении он собирается его искать. Вопрос, следовательно, должен решаться "склонностью и интересом" [1]. Иными словами, выбор, который делает философ, зависит от того, какого типа он человек. Разумеется, Фихте убежден, что превосходство идеализма над догматизмом в качестве объяснения опыта становится очевидным в процессе разработки этих двух систем. Но они еще не разработаны. И в поисках первого принципа философии мы не можем апеллировать к теоретическому превосходству еще не построенной системы.

1 F, 1, S. 433; M, 3, S. 17 [94: 1, 459].

62

Фихте полагает, что философ, отдающий себе полный отчет в собственной свободе, которая открывается в моральном опыте, будет склоняться к идеализму, тогда как

философ, лишенный такого зрелого морального сознания, будет иметь склонность к догматизму. "Интерес", о котором идет речь, есть, таким образом, интерес к Я и во имя Я, и Фихте рассматривает его в качестве высшего интереса. Догматик, лишенный этого интереса, ставит акцент на вещи, не-Я. Но мыслитель, имеющий подлинный интерес к свободному моральному субъекту, ради него обратится для своего базисного философского принципа скорее к интеллигенции, Я, или Эго, чем к не-Я.

Таким образом, с самого начала становится очевидной сосредоточенность Фихте на свободном и морально деятельном Я. Его теоретическое исследование основания опыта базируется и вдохновляется глубоким убеждением в первоначальной значимости свободной моральной деятельности человека. Он продолжает настойчивую мысль Канта о примате практического разума, моральной воли. Но он убежден, что для утверждения этого примата надо избрать путь к чистому идеализму. Ибо за кажущимся невинным сохранением Кантом вещи в себе, согласно Фихте, таится призрак спинозизма, превознесения природы и исчезновения свободы. Если мы хотим изгнать этот призрак, компромисс должен быть отвергнут.

Мы можем, конечно, отделить высказанную Фихте идею влияния, вызванного "склонностью и интересом", от исторически обусловленной фихтевской картины изначального выбора, стоящего перед философами. И в таком случае можно увидеть, что эта идея открывает прекрасные перспективы в области, которую Карл Яс-перс называет "психологией мировоззрений". Но в книге данного жанра надо побороть искушение вступать в дискуссию по этому заманчивому вопросу.

Допустив, что мы избрали путь идеализма, мы должны обратиться в поисках первого принципа философии к интеллигенции в себе. Хотя лучше отбросить этот громоздкий термин и говорить, как далее это делает и Фихте, о Я, или Эго. Итак, нам предстоит объяснить происхождение опыта, так сказать со стороны Я. В действительности Фихте занят извлечением из Я сознания в целом. Но, говоря об опыте в узком, объясненном выше смысле, он ухватывает решающую трудность, с которой должен столкнуться чистый идеализм, а именно тот очевидный факт, что Я обнаруживает себя в мире объектов, множеством способов воздействующих на него. Если идеализм не способен дать адекватное объяснение этому факту, он конечно же несостоятелен.

63

Но что такое Я, являющееся основанием философии? Для ответа на этот вопрос мы, очевидно, должны выйти за пределы объективируемого Я, Я как объекта самонаблюдения или эмпирической психологии, к чистому Я. Фихте как-то попросил своих студентов: "Господа, помыслите стену". И далее: "Господа, помыслите того, кто мыслит стену". Ясно, что таким образом мы можем продолжать до бесконечности: "Господа, помыслите того, кто мыслит о том, кто мыслит стену", и т. д. Иными словами, как бы мы ни пытались объективировать Я, т.е. сделать его объектом сознания, всегда остается Я, или Эго, которое трансцендирует объективацию, само являясь условием всякой объективируемости и условием единства сознания. Первым принципом философии как раз и является это чистое, или трансцендентальное, Я.

Бесполезно, конечно, возражать Фихте, что чистое, или трансцендентальное, Я нигде не увидишь. Ведь утверждение Фихте в том и состоит, что чистое Я нельзя обнаружить подобным образом, хотя оно является необходимым условием нашей возможности видения. Но именно по этой причине может показаться, что Фихте вышел за границы опыта (в широком смысле) или сознания и не смог соблюсти поставленные самому себе

ограничения. Иными словами, подтвердив позицию Канта, что наше теоретическое знание не может простирается далее опыта, он теперь, как кажется, нарушил эту границу.

Фихте, однако, настаивает, что это не так. Ведь у нас может быть интеллектуальное созерцание чистого Я. Но это не мистический опыт, предназначенный для немногих избранных. И это не созерцание чистого Я как сущности, обладающей бытием за пределами или вне сознания. Скорее это осознание принципа чистого Эго, или Я, как внутрисознательной деятельности. И это сознание есть составной элемент всякого самосознания. "Я не могу ступить шагу, я не могу двинуть рукой или ногой без интеллектуального созерцания моего самосознания в этих действиях. Только через созерцание я знаю, что осуществляю действие. ...Каждый, кто приписывает себе деятельность, прибегает к этому созерцанию. В нем - источник жизни, а без него - смерть" [1]. Иными словами, каждый, кто осознает действие в качестве своего, осознает себя действующим. В этом смысле у него есть созерцание Я как деятельности. Но из этого не следует, что он рефлексивно осознает это созерцание в качестве

1 F, 1, S. 463; M, 3, S. 47 [94: 1, 490].

64

составного элемента сознания. Только философ рефлексивно осознает это - по той простой причине, что трансцендентальная рефлексия, посредством которой внимание обращается на чистое Я, есть философский акт. Но эта рефлексия направлена, так сказать, на обыденное сознание, а не на привилегированный мистический опыт. Следовательно, если философ хочет убедить кого-то в реальности этого созерцания, ему достаточно только привлечь его внимание к данным сознания и пригласить к саморефлексии. Он не может показать этому человеку созерцание существующим в чистом состоянии, не смешанным с какими-либо составными элементами, ибо в таком состоянии оно не существует. Не может он убедить другого человека и при помощи некоего абстрактного доказательства. Он может лишь пригласить его к рефлексии над своим собственным самосознанием и к тому, чтобы увидеть, что оно включает в себя созерцание чистого Я - не как вещи, а как деятельности. "Существование такой способности, как интеллектуальное созерцание, не может быть доказано через понятия - не может быть раскрыта понятиями и ее природа. Всякий должен непосредственно обнаруживать ее в себе, или же ему никогда не удастся познать ее" [1].

Тезис Фихте можно пояснить следующим образом. Чистое Я не может быть сделано объектом сознания в том же самом смысле, в каком, скажем, может быть объективировано желание. Было бы абсурдно говорить, что в самонаблюдении я вижу желание, образ и чистое Я. Ведь всякий акт объективизации предполагает чистое Я. И по этой причине оно может быть названо трансцендентальным Я. Но отсюда не следует, что чистое Я есть скрытая сущность, о которой известно на основании вывода. Ибо оно проявляет себя в объективирующей деятельности. Когда я говорю "я гуляю", я объективирую это действие в том смысле, что я делаю его объектом для субъекта. И чистое Я открывается для рефлексии в этой объективирующей деятельности. Деятельность созерцается, но не следует никакого заключения о сущности, находящейся позади сознания. Отсюда Фихте делает вывод, что чистое Я не есть что-то, что действует, а есть лишь активность, или действие. "Для идеализма интеллигенция есть действие [Thun] и больше абсолютно ничего; ее нельзя даже называть действующей вещью [Tatiges]" [2].

1 F, 1, S. 463; M, 3, S. 47 [94: 1,489].

2 F, 1, S. 440; M, 3, S. 24 [94: 1, 467].



По крайней мере на первый взгляд кажется, что Фихте вступает в противоречие с кантовским отрицанием того, что человеческий ум наделен какой-либо способностью интеллектуального созерцания. В частности, представляется, что он превращает в объект созерцания чистое Я, которое для Канта было просто логическим условием единства сознания и не могло ни созерцаться, ни доказываться существующим в качестве духовной субстанции. Но Фихте настаивает, что его противоречие с Кантом в действительности имеет место только на словах. Ведь отрицая, что человеческий ум наделен какой-либо способностью интеллектуального созерцания, Кант имел в виду, что мы не производим какого-либо созерцания сверхчувственных сущностей, трансцендентных опыту. И наукоучение в действительности не утверждает того, что отрицалось Кантом. Утверждается лишь, что мы созерцаем чистое Я не как духовную субстанцию или сущность, трансцендентную сознанию, а только как внутрисознательную деятельность, открывающую себя для рефлексии. Далее, помимо того факта, что кантовское учение о чистой апперцепции [1] по крайней мере намекает на интеллектуальное созерцание, мы, заявляет Фихте, можем легко показать место, в котором Кант должен говорить об этом созерцании и допускать его. Ведь он утверждал, что мы осознаем категорический императив, и если бы он продумал вопрос до конца, то должен был бы увидеть, что это осознание включает в себе интеллектуальное созерцание чистого Я как деятельности. Фихте и предлагает специфически моральный подход к вопросу. "В осознании этого закона... основывается созерцание самодеятельности и свободы... Я постигаю самого себя только при помощи морального закона. И если я постигаю себя таким образом, я необходимо постигаю себя самодеятельным" [2]. Здесь вновь ясно проявляется подчеркнута этическая склонность фихтевского ума.

Если мы смотрим на вопрос с точки зрения феноменологии сознания, то, по мнению автора этой книги, Фихте совершенно справедливо вводит Я-субъект, или трансцендентальное Эго. Юм, глядя, так сказать, в свой ум и находя только психические феномены, пытался свести Я к последовательности этих феноменов [3]. То, что он действовал подобным образом, понятно. Ведь частью его программы было применение к человеку эмпирического метода, как

1 См. vol. VI, p. 253 - 256, 282 - 286, 391 - 392.

2 F, 1, S. 466; M, 3, S. 50 [94: 1, 493].

3 См. vol. V, p. 300 - 305.

он понимал его, оказавшегося столь успешным в "экспериментальной философии", или естествознании. Но направленность его внимания к объектам или данным самонаблюдения привела к тому, что он упустил из виду факт, очень важный для философа, а именно что психические феномены становятся феноменами (являясь субъекту) только через объективирующую деятельность субъекта, в этом же самом смысле трансцендентную объективации. Ясно, что здесь не идет речи о сведении человеческого существа к трансцендентальному или метафизическому Я. И нельзя обойти проблему отношения между Я как чистым субъектом и другими аспектами Я. Но это не меняет того факта, что признание трансцендентального Я существенно для адекватной

феноменологии сознания. И в этом вопросе Фихте демонстрирует определенную степень проницательности, недостававшей Юму\*.

Но Фихте, конечно, занят не только феноменологией сознания, т.е. описательным анализом сознания. Он озабочен также развитием системы идеалистической метафизики. И этот момент оказывает серьезное влияние на его теорию трансцендентального Я. С чисто феноменологической точки зрения разговор о "трансцендентальном Я" заставляет нас утверждать, что существует одно и только одно такое Я, не в большей мере, чем общие рассуждения медика о желудке обязывают его считать, что есть один и только один желудок. Но если мы собираемся извлечь всю сферу объективного, включая природу и все Я, поскольку они выступают объектами для субъекта, из трансцендентального Я, мы должны либо принять солипсизм, либо же истолковать трансцендентальное Я в качестве сверхиндивидуальной продуктивной деятельности, проявляющей себя во всех конечных сознаниях. Поскольку, стало быть, у Фихте нет намерения защищать солипсизм, он вынужден трактовать чистое Я как сверхиндивидуальное абсолютное Я.

Конечно, использование Фихте термина "Я", или "Эго", вполне естественно наводило многих его читателей на мысль, что он говорит об индивидуальном Я, или Эго. И этой интерпретации способствовал тот факт, что наиболее метафизичные аспекты его мышления были сравнительно незаметны в его ранних сочинениях. Однако Фихте настаивал, что эта интерпретация ошибочна. В зимних лекциях 1810/11 г., оглядываясь на критику, направленную против наукоучения, он отрицал, что когда-либо хотел видеть в творческом Я индивидуальное конечное Я. "Люди обычно понимали наукоучение приписывающим индивидуальным действиям то, что, конечно, им не может быть приписано, к примеру создание всего материального мира. ...Они в корне ошибались: творцом всех феноменов, включая феноменальных индивидов, является не индивидуальная, но единая непосредственная духовная Жизнь" [1].

1 F, 2, S. 607 (не включено в M) [94: 2, 686].

67

Следует отметить, что в этом фрагменте вместо "Я" используется слово "Жизнь". Оттолкнувшись, как он и сделал, от позиции Канта и думая трансформировать ее в чистый идеализм, он вполне естественно начал говорить о чистом, или абсолютном, Я. Но с течением времени он увидел, что не подобает характеризовать саму бесконечную деятельность, лежащую в основании сознания, включая конечное Я, как Я, или субъект. Однако сейчас нам нет нужды задерживаться на этом пункте. Достаточно отметить, что Фихте протестовал против того, что он считал фундаментальной ошибкой в интерпретации своей теории. Абсолютное Я не есть индивидуальное конечное Я, но бесконечная (или, лучше, беспредельная) деятельность.

Итак, наукоучение Фихте - это и феноменология сознания, и идеалистическая метафизика. По крайней мере, до какой-то степени эти два аспекта можно отделить друг от друга. Можно, стало быть, придавать определенную ценность многому из того, что говорит Фихте, не обрекая себя на его метафизический идеализм. Мы уже показывали это относительно теории трансцендентального Я. Но область применения подобного различения шире.

Во втором параграфе этой главы отмечалось, что в философии, согласно Фихте, должно быть фундаментальное и недоказуемое положение. И читателю могло показаться, что, чем

бы ни было Я, оно не является положением. Это, конечно, так. Мы все еще должны установить основоположение философии. Но мы хотя бы знаем, что оно должно быть выражением первоначальной деятельности чистого Я.

Теперь мы можем различить, с одной стороны, спонтанную деятельность чистого Я, с другой - философскую реконструкцию философом этой деятельности или его мышление о ней. Спонтанная деятельность чистого Я, основывающая сознание, сама, разумеется, не сознательна. В качестве спонтанной деятельности чистое Я не существует "для себя". Оно начинает существовать для себя, как Я, только в интеллектуальном созерцании, посредством

68

которого философ постигает в трансцендентальной рефлексии спонтанную деятельность Я. Актом философа, "деятельностью, направленной на деятельность,.. Я впервые начинает первоначально [ursprunglich] существовать для себя" [1]. Значит, речь идет о том, что в интеллектуальном созерцании Я полагает себя (sich setzen). И основоположение философии состоит в том, что "Я изначально безусловно полагает свое собственное бытие" [2]. В трансцендентальной рефлексии философ отходит, так сказать, к предельному основанию сознания. И в его интеллектуальном созерцании чистое Я утверждает себя. Оно не демонстрируется как вывод из посылок: мы видим его утверждающим себя и, следовательно, существующим. "Полагать себя и быть, по отношению к Я, есть абсолютно одно и то же" [3].

Но хотя посредством того, что называется Фихте деятельностью, направленной на деятельность [4], чистое Я, так сказать, приходит к самоутверждению, изначальная спонтанная деятельность Я сама не является сознательной. Скорее, она есть последнее основание сознания, т.е. обыденного сознания, естественного осознания человеком себя в мире. Однако это осознание не может возникнуть, если Я не противопоставлено не-Я. Следовательно, второе основоположение философии состоит в том, что "не-Я безусловно противопоставляется Я" [5]. Разумеется, это противоположение должно осуществляться самим Я. В ином случае чистый идеализм пришлось бы оставить.

1 F, 1, S. 459; M, 3, S. 43 [94: 1, 485].

2 F, 1, S. 98; M, 1, S. 292 [94: 1, 81].

3 Ibidem.

4 "Durch ein Handeln auf ein Handeln". Рефлексия философа есть деятельность, действие. Она заставляет спонтанную деятельность чистого Я как бы оживлять себя для сознания.

5 F, 1, S. 104; M, 1, S. 298 [94: 1, 88].

Не-Я, о котором говорит второе основоположение, безгранично - в том смысле, что оно есть скорее объективность вообще, чем определенный объект или набор конечных объектов. И это безграничное не-Я противоположно Я внутри Я. Ведь мы заняты систематической реконструкцией сознания, а сознание есть единство, охватывающее как Я, так и не-Я. Следовательно, безграничная деятельность, конституирующая чистое, или абсолютное, Я, должна полагать не-Я внутри самой себя. Но если оба они безграничны, каждое будет стремиться, так сказать, к заполнению всей реальности, исключая другое. Они будут стремиться аннулировать, уничто-

69

жить друг друга. И сознание станет невозможным. Значит, если сознание должно возникнуть, должно иметь место взаимное ограничение Я и не-Я. Каждое будет отменять другое, но лишь частично. В этом смысле как Я, так и не-Я должны быть "делимыми" (theilbar). И в "Основе общего наукоучения" Фихте дает следующую формулировку третьего основоположения философии: "Я противопологаю в Я делимому Я делимое не-Я" [1]. Иными словами, абсолютное Я полагает в себе конечное Я и конечное не-Я в качестве взаимно ограничивающих и определяющих друг друга. Фихте, безусловно, не думает, что каждое из них может существовать только в единственном числе. В действительности он утверждает, как мы увидим в дальнейшем, что для самосознания требуется существование другого (а значит, множества конечных Я). Его мысль состоит в том, что сознание невозможно, если абсолютное Я, рассматривающееся как безграничная деятельность, не производит внутри себя конечное Я и конечное не-Я.

Если под сознанием мы, как и Фихте, понимаем человеческое сознание, то нетрудно уразуметь тезис, что не-Я есть необходимое условие сознания. Ясно, что конечное Я может рефлексировать себя, но для Фихте эта рефлексия есть обращение внимания от не-Я. Следовательно, не-Я есть необходимое условие даже самосознания [2]. Но мы вполне можем спросить, почему вообще должно существовать сознание. Или, если поставить вопрос иначе, как второе основоположение философии может быть выведено из первого?

1 F, 1, S. 110; M, 1, S. 305 [94: 1, 95].

2 Мы вновь можем отметить различие между феноменологией и идеалистической метафизикой. Одно дело сказать, что полагание (признание) не-Я является условием человеческого сознания, другое дело утверждать, что не-Я полагается (производится или создается) чистым или абсолютным Я.

Фихте отвечает, что чисто теоретическая дедукция невозможна. Мы должны прибегнуть к практической дедукции. Иначе говоря, мы должны смотреть на чистое, или абсолютное, Я как на безграничную деятельность, стремящуюся к осознанию своей собственной свободы через моральную самореализацию. И нам следует рассматривать полагание не-Я в качестве необходимого средства для достижения этой цели. Конечно, абсолютное Я в своей спонтанной деятельности сознательно вообще не действует ради какой-либо цели. Но философ, сознательно продумывающий эту деятельность,

70

видит направленность всего движения к определенной цели. И он видит, что самосознание требует не-Я, от которого может, так сказать, отскакать к себе безграничная в ином случае деятельность Я, сравнимая с прямой, протягивающейся в неопределенную даль. Он считает также, что моральная деятельность требует объективного поля, мира, в котором могут осуществляться действия.

Далее, второе основоположение философии относится к первому как антитезис к тезису. И мы видели, что Я и не-Я пытаются исключить друг друга, если оба они безграничны. Именно этот факт подвигает философа к тому, чтобы провозгласить третье основоположение, относящееся к первому и второму основоположениям как синтез к тезису и антитезису. Но Фихте не хочет сказать, что не-Я всегда существует таким образом, что оно устраняет чистое Я или угрожает этим. Мы вынуждены перейти к третьему основоположению из-за реальности этого устранения в случае полагания безграничного не-Я в Я. Иными словами, синтез показывает, что должен означать антитезис при отсутствии противоречия между безграничным Я и безграничным не-Я.

Если мы вообще допускаем возникновение сознания, основывающая его деятельность должна создавать ситуацию, в которой Я и не-Я ограничивают друг друга.

Итак, в определенном смысле фихтевская диалектика тезиса, антитезиса и синтеза [1] принимает вид последовательного определения смыслов исходных положений. И возникающие противоречия разрешаются в том смысле, что показывается их мнимость. "Все противоречия улаживаются более точным определением противоречивых высказываний" [2]. Говоря, к примеру, об утверждениях, что Я полагает себя бесконечным и что оно полагает себя конечным, Фихте замечает, что, "если бы оно полагалось и конечным, и бесконечным в одном и том же смысле, противоречие было бы неразрешимым..." [3]. Видимое противоречие разрешается таким определением смыслов двух утверждений, что становится очевидной их взаимная совместимость. В нашем случае мы должны увидеть одну бесконечную деятельность, выражающуюся в конечных Я и через них.

1 О намеке на диалектический метод в философии Канта см. vol. VI, p. 251-252. Сюда относится и антитегическая разработка антиномий Кантом (p. 287f.).

2 F, 1, S. 255; M, 1, S. 448 [94: 1, 254].

3 Ibidem.

71

И все же было бы неточно говорить, что в действительности диалектика Фихте состоит только в последовательном определении, или прояснении смыслов. Ведь попутно он вводит идеи, которые не могут быть получены строгим анализом исходного положения или положений. К примеру, для перехода от второго основоположения к третьему Фихте постулирует ограничивающую деятельность со стороны Я, хотя идея ограничения не может быть получена одним лишь логическим анализом первого или второго положения.

Эта методика была раскритикована Гегелем за ее недостаточную спекулятивность, т.е. философичность. По мнению Гегеля, недостойно философа предлагать дедукцию, судя по всему не являющуюся строгой теоретической дедукцией [1], и вводить, подобно *deus ex machina\**, недедуцируемые виды деятельности Я, чтобы сделать возможным переход от одного положения к другому.

1 Мы отметили честное признание Фихте невозможности чисто теоретической дедукции второго основоположения.

Трудно, я думаю, отрицать, что реальная методика Фихте не очень хорошо сочетается с его исходным объяснением сущности философии как дедуктивной науки. Но вместе с тем мы должны помнить, что философ, как он считал, занят сознательной реконструкцией, так сказать, деятельного процесса, а именно процесса обосновывания сознания, который сам протекает бессознательно. В этом действии отправной точкой для философа является самополагание абсолютного Я, а конечным пунктом - человеческое сознание, каким мы знаем его. И если невозможно делать шаги в реконструкции продуктивной деятельности Я, не приписывая Я определенной функции или образа действия, то это должно быть сделано. Таким образом, даже если понятие ограничения не добывается в результате строгого логического анализа первых двух основоположений, оно, с точки зрения Фихте, тем не менее требуется для прояснения их смысла.

Очерчивая фихтевскую теорию трех основоположений философии, я опустил логический аппарат, задействованный в "Основе общего наукоучения" и играющий важную роль в ряде изложений философии Фихте. Ведь этот аппарат в действительности не является необходимым, о чем свидетельствует тот факт, что сам Фихте опускает его в некоторых изложениях своей системы. В то же время о нем надо что-то сказать, поскольку это проясняет идею Фихте об отношениях между философией и формальной логикой.

72

В "Основе общего наукоучения" Фихте приходит к первому основоположению философии, размышляя над недоказуемым логическим тезисом, истинность которого признал бы всякий. Речь идет о законе тождества, который утверждается в форме "А есть А", или "А = А". О содержании А ничего не говорится, не утверждается и того, что А существует. Выявляется лишь необходимое отношение А к самому себе. Если А есть, оно необходимо тождественно самому себе. И это необходимое отношение между А как субъектом и А как предикатом обозначается Фихте как Х.

Это суждение утверждается или полагается исключительно в Я, или Эго, и через него. Таким образом, существование Я утверждается в его судящей деятельности, даже если А не было приписано никакого значения. "Если достоверно положение "А = А", то должно быть достоверно и положение "Я есть" [1]. В утверждении принципа тождества Я полагает себя самотождественным.

1 F, 1, S. 95; M, 1, S. 289 [94: 1, 77].

Поскольку, следовательно, формальный закон тождества используется Фихте в качестве средства или способа достижения первого основоположения философии, закон тождества сам по себе этим основоположением не является. В самом деле, достаточно очевидно, что нельзя далеко продвинуться в дедукции или реконструкции сознания, если в качестве исходного пункта или основания предполагается использовать формальный закон тождества.

В то же время, согласно Фихте, отношение между формальным законом тождества и первым основоположением философии теснее, чем можно было бы подумать, исходя из характеристики первого в качестве средства или способа достижения второго. Дело в том, что закон тождества есть, так сказать, первое основоположение философии с заменой переменных определенным значением или содержанием. Иными словами, если бы мы взяли первое основоположение философии и представили его чисто формально, мы получили бы закон тождества. И в этом смысле последний основан на первом и может быть извлечен из него.

Сходным образом то, что называется Фихте формальной аксиомой противоположения, "не-А не есть А", используется для получения второго основоположения. Ибо полагание не-А подразумевает полагание А и, таким образом, является противоположением А. И это противоположение имеет место только в Я и через Я. При этом Фихте говорит, что формальная аксиома противоположения основана на втором основоположении философии, говорящем о противопоставлении себе Я не-Я вообще. Опять-таки о логическом положении, которое Фихте называет аксиомой основания или достаточного основания, "А отчасти = не-А, и наоборот", утверждается, что оно основано на третьем основоположении философии в том смысле, что первое извлекается из второго путем абстрагирования определенного содержания и замены его переменными.

Итак, вкратце, точка зрения Фихте состоит в том, что формальная логика зависит и извлекается из наукоучения, а не наоборот. Такой взгляд на отношение между формальной логикой и фундаментальной философией на деле несколько затемнен тем фактом, что в "Основе общего наукоучения" Фихте начинается с рефлексии о законе тождества. Однако при дальнейшем обсуждении он достаточно проясняет свой взгляд на производный характер формальной логики. В любом случае данная позиция вытекает из его убеждения, что наукоучение является фундаментальной наукой.

Можно добавить, что в своей дедукции основоположений философии Фихте начинает дедуцировать категории. Кантовская их дедукция, по его мнению, была недостаточно систематичной. Если же мы начинаем с самополагания Я, мы можем последовательно дедуцировать их в процессе реконструкции сознания. Так, первое основоположение дает нам категорию реальности. Ибо "то, что полагается посредством простого полагания вещи,.. составляет в ней реальность, есть ее сущность [Wesen]" [1]. Второе положение, очевидно, дает нам категорию отрицания, а третье - ограничения или определения.

1 F, 1, S. 99; M, 1, S. 293 [94: 1, 82].

Идея взаимного ограничения составляет основу двоякой дедукции сознания, которую Фихте считает необходимой. Возьмем тезис, что абсолютное Я полагает в себе конечное Я и конечное не-Я в качестве взаимно ограничивающих или определяющих друг друга. Он подразумевает два положения. Одно состоит в том, что абсолютное Я полагает себя ограниченным не-Я, другое - что абсолютное Я полагает (в себе) не-Я в качестве ограниченного или определенного (конечным) Я. Оба этих положения представляют собой основоположения соответственно теоретической и практической дедукций сознания. Если мы рассматриваем Я испытывающим воздействие от не-Я, то можем перейти к теоретической дедукции сознания, полагающей то, что Фихте называет "реальными" рядами актов, т.е. актов Я в качестве определенного не-Я. К этому классу актов относится, например, ощущение. Если же мы рассматриваем Я как воздействующее на не-Я, мы можем перейти к практической дедукции сознания, полагающей "идеальные" ряды актов, которые включают в себя, к примеру, желание и свободное действие.

Две эти дедукции, конечно, взаимодополнительны, составляя вместе цельную философскую дедукцию или реконструкцию сознания. Вместе с тем теоретическая дедукция подчинена практической. Ведь абсолютное Я есть бесконечное стремление к самореализации посредством свободной моральной деятельности, и не-Я, мир природы, есть средство или инструмент для достижения этой цели. Практическая дедукция объясняет нам, почему абсолютное Я полагает не-Я в качестве ограничивающего конечное Я и оказывающего на него воздействие; и это подводит нас к пределам этики. Действительно, фихтевские теории права и морали являются продолжением практической дедукции, содержащейся в наукоучении в узком смысле слова. Как уже отмечалось, философия Фихте есть, в сущности, динамический этический идеализм.

У нас нет возможности обсуждать все стадии фихтевской дедукции сознания. Да если это и было бы возможно, едва ли в этом была бы необходимость. Однако в следующих двух

параграфах будут упомянуты некоторые черты теоретической и практической дедукций, чтобы дать читателю какое-то представление о ходе мысли Фихте.

В идеалистической системе Фихте всякая деятельность в конечном счете должна относиться к Я самому по себе, т.е. к абсолютному Я, а не-Я должно существовать только для сознания. Ведь допустить идею не-Я, существующего совершенно независимо от всякого сознания и воздействующего на Я, значило бы вновь признать идею вещи в себе и отвергнуть идеализм. Очевидно в то же время, что с точки зрения обыденного сознания существует различие между представлением (*Vorstellung*) и вещью. Мы непроизвольно верим, что на нас действуют вещи, существующие независимо от Я. И по всей видимости, эта вера в полной мере оправдана. Стало быть, Фихте обязан показать - способом, находящимся в согласии с идеалистической позицией, - как возникает точка зрения обыденного сознания и как с этой точки зрения в известном смысле оправдывается наша непроизвольная вера в объективную природу. Ибо цель идеалистической философии состоит в том, чтобы объяснять на основе идеалистических принципов факты сознания, а не в том, чтобы отрицать их.

75

Ясно, что Фихте должен приписывать Я способность порождения идеи о независимо существующем не-Я, тогда как в действительности оно зависит от Я, так что деятельность не-Я в конечном счете есть деятельность самого Я. Равным образом очевидно, что эту способность следует приписать скорее абсолютному, чем индивидуальному Я, и она должна действовать спонтанно, неотвратимо и бессознательно. Говоря упрощенно, когда на сцену выходит сознание, работа уже должна быть сделана. Она должна выполняться ниже уровня сознания. Иначе было бы невозможно объяснить нашу непроизвольную веру в природу, существующую независимо от Я. Иными словами, для эмпирического сознания природа должна быть чем-то данным. Только философ в трансцендентальной рефлексии сознательно отслеживает продуктивную деятельность абсолютного Я, которая сама по себе протекает бессознательно. Для нефилософа и для эмпирического сознания самого философа природный мир есть что-то данное, некая ситуация, в которой обнаруживает себя конечное Я.

Указанную способность Фихте называет силой воображения, или, более точно, продуктивной силой воображения, или силой продуктивного воображения. Способность воображения играла заметную роль в философии Канта, где она служила необходимым связующим звеном между чувственностью и рассудком [1]. У Фихте же она берет на себя наиважнейшую роль в обосновании обыденного или эмпирического сознания. Она, конечно, не является чем-то вроде третьей силы в дополнение к Я и не-Я: это деятельность самого Я, т.е. абсолютного Я. В ранних сочинениях Фихте иногда мог создавать впечатление, что говорит о деятельности индивидуального Я, но, делая обзор эволюции своих идей, он возражает, что когда-либо имел это в виду.

В том, что он называет прагматической историей сознания [2], Фихте изображает Я спонтанно ограничивающим свою собственную деятельность и тем самым полагающим себя пассивным, аффицированным. В этом случае оно находится в состоянии ощущения (*Empfindung*). Но деятельность Я вновь, так сказать, утверждает себя и объективирует ощущение. Иными словами, в направленной вовне деятельности созерцания Я спонтанно относит ощущение к не-Я. И этот акт обосновывает различие между представлением или образом (*Bild*) и вещью. В эмпирическом сознании конечное Я считает различие между образом и вещью различием между субъективной модификацией и объектом,



существующим независимо от деятельности Я. Ибо оно не знает, что проекция не-Я была работой продуктивного воображения, функционирующего на вне-сознательном уровне.

1 См. vol. VI, p. 256 - 260.

2 Так в "Основе общего наукоучения". Более детальный анализ некоторых стадий дан в "Очерке сущности наукоучения".

76

Далее, сознание требует не просто неопределенного не-Я, но определенных и различных объектов. И если должны существовать различные объекты, должна иметься и общая сфера, в которой и в отношении к которой объекты взаимно исключают друг друга. Значит, сила воображения создает пространство - протяженное, непрерывное и делимое до бесконечности - как форму созерцания.

Сходным образом должен существовать необратимый временной ряд такого рода, что возможны последовательные акты созерцания и что, если в какой-либо момент происходит какой-то акт созерцания, исключается всякая другая возможность, поскольку речь идет об этом моменте. Следовательно, продуктивное воображение соответственно полагает время в качестве второй формы созерцания. Нет нужды говорить, что формы пространства и времени спонтанно создаются деятельностью чистого, или абсолютного, Я: они не полагаются сознательно и намеренно.

Становление сознания требует, однако, чтобы продукт творческого воображения был сделан более определенным. Это осуществляется средствами рассудочной способности и способности суждения. На уровне рассудка Я "фиксирует" (fixiert) представления в качестве понятий, о способности же суждения говорится, что она превращает эти понятия в объекты мышления, в том смысле, что они начинают существовать не только в рассудке, но и для рассудка. Таким образом, для познания в полном смысле слова требуются как рассудок, так и суждение. "Нет ничего в рассудке - нет способности суждения; нет способности суждения - нет ничего в рассудке для рассудка..." [1] Чувственное созерцание, так сказать, приковано к единичным объектам, но на уровне рассудка и способности суждения мы обнаруживаем абстрагирование от единичных объектов и формирование всеобщих суждений. Итак, в прагматической истории сознания мы видели Я поднимающимся над бессознательной деятельностью продуктивного воображения и обретающим, если можно так выразиться, определенную свободу передвижения.

1 F, 1, S. 242; M, 1, S. 435 [94: 1, 238].

77

Однако самосознание нуждается не только в способности абстрагирования от единичных объектов ради всеобщего. Оно предполагает способность абстрагирования от объекта вообще для достижения рефлексии о субъекте. И эта способность абсолютного абстрагирования, как называет ее Фихте, есть разум (Vernunft). Когда разум абстрагируется от сферы не-Я, Я остается, и мы имеем самосознание. Но никто не в состоянии полностью устранить Я-объект и отождествить себя в сознании с Я-субъектом. Иными словами, чистое самосознание, в котором Я-субъект был бы полностью прозрачен для самого себя, есть идеал, который в действительности никогда не достигим и к которому можно только приближаться. "Чем больше определенный индивид может

отмысливать себя (как объект), тем ближе его эмпирическое самосознание к чистому самосознанию" [1].

1 F, 1, S. 244; M, 1, S. 437 [94: 1, 241].

Конечно, именно способность разума дает философу возможность постигать чистое Я и отслеживать в трансцендентальной рефлексии его продуктивную деятельность в движении к самосознанию. Однако мы видели, что интеллектуальное созерцание абсолютного Я всегда смешано с другими элементами. Даже философ не может достичь идеала того, что называется у Фихте чистым самосознанием.

10

Практическая дедукция сознания переступает, так сказать, через деятельность продуктивного воображения и открывает ее основание в природе абсолютного Я как бесконечного стремления (ein unendliches Streben). Конечно, если мы говорим о стремлении, мы, естественно, склонны думать о стремлении к чему-то. Иными словами, мы предполагаем существование не-Я. Но если мы начинаем с абсолютного Я как бесконечного стремления, мы, очевидно, не можем предполагать существование не-Я, ибо это значило бы снова вводить кантовскую вещь в себе. В то же время Фихте настаивает, что стремление требует противоположного движения, противоположного стремления, препятствия или помехи. Ведь если бы оно не встретило сопротивления, помехи или препятствия, оно достигло бы цели и перестало бы быть стремлением. Но абсолютное Я не может перестать быть стремлением. Значит, сама природа абсолютного Я делает необходимым полагание не-Я продуктивным воображением, т.е. абсолютным Я в его "реальной" деятельности.

78

Этот момент можно выразить следующим образом. Абсолютное Я следует понимать как деятельность. И эта деятельность в основе своей является бесконечным стремлением. Но стремление, согласно Фихте, подразумевает преодоление, а преодоление нуждается в препятствии, которое надо преодолеть. Следовательно, Я должно полагать не-Я, природу, как помеху, которую надо преодолеть, как препятствие, которое надо перейти. Иными словами, природа есть необходимое средство или инструмент для моральной самореализации Я. Она есть поле для действия.

Впрочем, Фихте не переходит прямо от идеи Я как стремления к полаганию не-Я. Вначале он доказывает, что стремление принимает определенную форму внесознательного импульса или побуждения (Trieb) и что это побуждение существует "для Я" в форме чувствования (Gefuhl). Далее, импульс или побуждение нацелены, полагает Фихте, на каузальность, на создание чего-нибудь вне себя. Однако рассматриваемый только как побуждение, он не может ничего создать. Поэтому чувство побуждения или импульса есть чувство ограничения, неспособности, сдерживания. И чувствующее Я вынуждено полагать не-Я как чувствуемое неизвестное, чувствуемое препятствие или помеху. Тогда побуждение может стать "побуждением, направленным на объект" [1].

Стоит отметить, что для Фихте чувство есть основа всякой веры в реальность. Я чувствует импульс или побуждение в качестве сдерживаемой энергии или силы (Kraft). Чувство силы и ощущение препятствия идут вместе. И совокупное чувство есть основание веры в реальность. "Здесь заложено основание всякой реальности. Только через отношение

чувства к Я... для Я возможна реальность, неважно, реальность Я или не-Я" [2]. Вера в реальность в конечном счете основана на чувстве, а не на каком-либо теоретическом аргументе.

1 F, 1, S. 291; M, 1, S. 483 [94: 1, 295].

2 F, 1, S. 301; M, 1, S. 492 [94: 1, 306 - 307].

Далее, чувство побуждения как силы являет собой рудиментарную степень рефлексии. Ведь чувствуемое побуждение есть само Я. Следовательно, чувство есть самочувствование. И в последовательных разделах практической дедукции сознания Фихте прослеживает развитие этой рефлексии. Мы видим, к примеру, как импульс или побуждение как таковые становятся более определенными в форме конкретных импульсов и желаний, мы обнаруживаем развитие в Я конкретных чувств удовольствия. Однако в той мере, в какой Я есть бесконечное стремление, невозможно остановиться на каком-либо частном удовольствии или некотором наборе удовольствий. Поэтому указанное стремление тянется к идеальной цели через свою свободную деятельность. Однако эта цель всегда отсту-

79

пает. В действительности так и должно быть, если Я есть бесконечное или безграничное стремление. В итоге же мы имеем действие ради действия, хотя в своей этической теории Фихте и показывает, как удовлетворяется, насколько это возможно, бесконечное стремление абсолютного Я к совершенной свободе и самообладанию в рядах конкретных моральных действий в мире, который положен им, т.е. в схождении конкретных моральных назначений конечных субъектов в направлении идеальной цели.

Известно, как трудно следовать фихтевской практической дедукции сознания в ее детальном развитии. Но вполне ясно, что для него с самого начала Я - это морально активное Я. Таковым оно является потенциально. И полагание не-Я, и вся работа продуктивного воображения требуются именно для актуализации этой потенциальной природы Я. Так сказать, позади теоретической деятельности Я находится его природа как стремления, как импульса или побуждения. К примеру, формирование представления (*Vorstellung*) есть работа теоретической способности, а не практической способности или побуждения как таковых. Но это формирование предполагает побуждение к представлению (*Vorstellungstrieb*). И наоборот, полагание чувственного мира необходимо для того, чтобы фундаментальное стремление или побуждение могло принять определенную форму свободной моральной деятельности, направленной к идеальной цели. Таким образом, две дедукции взаимодополнительны, хотя теоретическая дедукция находит свое последнее объяснение в практической. В этом смысле Фихте по-своему старается удовлетворить требованиям кантовского учения о примате практического разума.

Мы можем также сказать, что в своей практической дедукции сознания Фихте пытается преодолеть присутствующую в кантовской философии дихотомию высшей и низшей природы человека, человека как морального деятеля и как комплекса инстинктов и побуждений. Ведь одно и то же моральное побуждение принимает различные формы вплоть до свободной моральной деятельности. Иными словами, Фихте смотрит на моральную жизнь скорее как на развитие инстинктивной и импульсивной жизни, нежели как на противодействие ей. И он даже обнаруживает предвосхищение категорического

императива на уровне физического стремления (Sehnen) и желания. В своей этике он, конечно, не мог не допускать факта возможности, а часто и действительности, конфликта между голосом долга и запросами чувственного желания. Но он пытается решить эту проблему в рамках единого воззрения на деятельность Я вообще.

80

В каком-то смысле фихтевская дедукция сознания может рассматриваться в качестве систематического изображения условий сознания, насколько оно нам известно. И если она рассматривается таким образом, то неуместны вопросы о временных или исторических отношениях между различными условиями. К примеру, Фихте считает, что субъект-объектное отношение существенно для сознания. И в таком случае если должно быть сознание, должны существовать как объект, так и субъект, как Я, так и не-Я. Исторический порядок появления этих условий не имеет отношения к значимости данного утверждения.

Мы видели, однако, что дедукция сознания - это также идеалистическая метафизика, и чистое Я должно быть истолковано как сверхиндивидуальная и бесконечная деятельность, так называемое абсолютное Я. Понятно поэтому, если тот, кто изучает Фихте, спрашивает, считает ли этот философ, что абсолютное Я полагает чувственный мир до конечного Я или одновременно с ним или же через него.

По крайней мере на первый взгляд этот вопрос может показаться глупым. Можно сказать, что для Фихте временная, историческая точка зрения предполагает конституирование эмпирического сознания. Значит, трансцендентальная дедукция эмпирического сознания необходимо выходит за пределы временного или эмпирического порядка и обладает вневременностью логической дедукции. В конце концов, сам временной ряд тоже дедуцируется. Фихте не собирается отрицать точку зрения эмпирического сознания, согласно которой природа предшествует конечным Я. Он занят ее обоснованием, а не отрицанием.

Но ситуация не так проста. В кантовской философии именно человеческий ум осуществляет конститутивную деятельность придания своей априорной формы феноменальной реальности. Да, в этой деятельности ум действует спонтанно и бессознательно, и он действует скорее в качестве ума как такового, субъекта как такового, нежели в качестве ума Тома или Джона. Но тем не менее утверждается, что эту деятельность осуществляет человеческий, а не божественный ум. И если мы устраним вещь в себе и гипостазируем кантовское трансцендентальное Я в виде метафизического абсолютного Я, то вполне естественно спросить, полагает ли абсолютное Я природу непосредственно или, так сказать, через внесознательный уровень человеческого бытия. В конце концов, фихтевская дедукция сознания нередко наводит на мысль о второй альтернативе. И если философ действительно имеет это в виду, то он сталкивается с очевидной трудностью.

81

К счастью, Фихте дает развернутый ответ на этот вопрос. В начале практической дедукции сознания он обращает внимание на явное противоречие. С одной стороны, Я как интеллигенция находится в зависимости от не-Я. С другой стороны, утверждается, что Я определяет не-Я и, таким образом, должно быть независимым от него. Противоречие разрешается (т.е. показывается его мнимость), когда мы понимаем, что абсолютное Я непосредственно определяет не-Я как предмет представления (*das vorzustellende Nicht-*

Ich), тогда как Я в качестве интеллигенции (Я как представляющее, das vorstellende Ich) оно определяет опосредствованно, т.е. при помощи не-Я. Иными словами, абсолютное Я полагает мир не через конечное Я, а непосредственно. То же самое ясно говорится во фрагменте уже упоминавшихся лекций "Факты сознания". "Материальный мир был выведен ранее в качестве абсолютного ограничения продуктивной способности воображения. Но мы еще не сказали ясно и развернуто, является ли эта продуктивная способность в данной функции самопроявлением единой Жизни как таковой, или же она есть проявление индивидуальной жизни; т.е. полагается ли материальный мир единой самотождественной Жизнью или индивидом как таковым... Объекты материального мира созерцаются не индивидом как таковым, а единой Жизнью" [1].

1 F, 2, S. 614 (не включено в M) [94: 2, 693].

Понятно, что развитие этой точки зрения требует, чтобы Фихте сошел с кантовской стартовой позиции и чтобы чистое Я, понятие, добываемое рефлексией над человеческим сознанием, стало абсолютным бытием, проявляющим себя в мире. Фихте действительно выбирает этот путь в своей поздней философии, к которой относятся лекции "Факты сознания". Но, как мы увидим в дальнейшем, ему так по-настоящему и не удалось отбросить лестницу, по которой он взобрался к метафизическому идеализму. И хотя ясно, что, по его мнению, природа полагается Абсолютом в качестве поля для моральной деятельности, в итоге он утверждает, что мир существует только в сознании и для сознания. Поэтому, не считая явного отрицания того, что материальные вещи полагаются "индивидом как таковым", его позиция остается двусмысленной. Ведь хотя и утверждается, что сознание есть сознание Абсолюта, но говорится и то, что Абсолют сознателен через человека, а не сам по себе отдельно от человека.

82

### Глава 3 ФИХТЕ (2)

Вводные замечания. - Обыденное моральное сознание и этическая наука. - Моральная природа человека. - Высший принцип морали и формальное условие моральности поступков. - Совесть как безошибочный советчик. - Философское применение формального морального закона. - Идея морального назначения и общее видение Фихте реальности. - Мировое сообщество личностей как условие самосознания. - Принцип или закон права. - Дедукция и природа государства. - Замкнутое торговое государство. - Фихте и национализм.

1

В параграфе, где речь шла о жизни и сочинениях Фихте, мы видели, что он опубликовал "Основу естественного права" в 1796 г., за два года до публикации "Системы учения о нравственности". По его мнению, теория прав и политического сообщества может и должна выводиться независимо от дедукции принципов морали. Это не означает, что Фихте полагал, будто две эти отрасли философии вообще не связаны между собой. Во-первых, указанные дедукции имеют общий корень в понятии Я как устремленной и свободной деятельности. Во-вторых, система прав и политическое сообщество образуют поле для применения морального закона. Однако Фихте считал, что это поле является внешним для морали - в том смысле, что оно есть не вывод из фундаментального морального принципа, а рамка, внутри которой и в отношении к которой может

применяться моральный закон. К примеру, у человека могут быть моральные обязательства перед государством, а государство должно создавать такие условия, при которых может развиваться моральная жизнь. Но само государство дедуцируется как гипотетически необходимое приспособление или средство для охраны и защиты правовой системы. При полном развитии моральной природы человека государство прекратило бы существование. Опять-таки, хотя право частной собственности получает от этики то, что Фихте называет дополнительной санкцией, его изначальная дедукция предполагается независимой от этики.

83

Одна из главных причин проведения Фихте различия между теорией прав и политической теорией, с одной стороны, и этикой - с другой, состоит в том, что он считает этику имеющей дело с внутренней моральностью, совестью и формальным принципом нравственности, в то время как теория прав и политического сообщества занимается внешними отношениями между людьми. А если сказать, что учение о правах может рассматриваться как прикладная этика - в том смысле, что оно выводимо в качестве приложения к моральному закону, - то Фихте отказывается признать истинность этого утверждения. Факт наличия у меня права не означает с необходимостью, что я обязан его реализовывать. И общее благо может иногда требовать урезания или ограничения в реализации прав. Моральный же закон категоричен, он просто говорит: "делай это" или: "не делай этого". Следовательно, система прав невыводима из морального закона, хотя у нас, конечно, есть моральное обязательство уважать систему прав в том виде, как она установлена в обществе. В этом смысле моральный закон дает дополнительную санкцию правам, не являясь при этом их первоначальным источником. Гегель считал, что Фихте не удалось реально преодолеть формализм кантовской этики, даже если он и способствовал этому. В самом деле, скорее именно Гегель, нежели Фихте, синтезировал понятия права, внутренней моральности и общества в общем понятии нравственной жизни человека. Но главной причиной, почему в первом параграфе этой главы я остановился на фихтевском различении учения о правах и этической теории, является то, что я собираюсь обсудить моральную теорию этого философа до очерчивания его правовой теории и теории государства. В ином случае такая процедура могла бы произвести ошибочное впечатление, будто Фихте рассматривал теорию прав в качестве дедукции из морального закона.

Человек, говорит Фихте, может двумя способами знать о своей моральной природе, о своем подчинении моральному императиву. Во-первых, он может иметь это знание на уровне обыденного морального сознания. Иными словами, благодаря совести он способен осознавать моральный императив, говорящий ему делать это или не делать то. И этого непосредственного сознания вполне достаточно для знания о его обязанностях и для нравственного поведения. Во-вторых, можно признать обыденное моральное сознание чем-то данным и заняться исследованием его оснований. И систематическое выведение морального сознания из его корней в Я есть наука этики и дает "научное знание" [1]. В определенном смысле это научное знание, конечно, оставляет все, как было. Оно не создает обязанности, а также не заменяет новым набором обязательств те, которые уже известны благодаря совести. Оно не даст человеку моральной природы. Но оно может способствовать осознанию им своей моральной природы.

1 F, 4, S. 122; M, 2, S. 516.

84

Но что же имеется в виду под моральной природой человека? Фихте говорит нам, что у человека имеется побуждение совершать определенные поступки просто ради их совершения, безотносительно к внешним целям и замыслам, и не совершать другие просто ради того, чтобы не совершать их, опять-таки безотносительно к внешним целям и замыслам. И природа человека, поскольку это побуждение необходимо проявляется в нем, есть его "моральная, или этическая, природа" [1]. Задача этики состоит в том, чтобы понять основания этой моральной природы.

Я есть деятельность, стремление. И как мы видели, рассматривая практическую дедукцию сознания, базисная форма, которую принимает стремление, конституирующее Я, оказывается внесознательным импульсом или побуждением. Стало быть, в каком-то смысле человек есть система побуждений, а побуждение, которое может быть приписано этой системе в целом, есть побуждение к самосохранению. Если рассматривать человека в этом свете, то он может быть охарактеризован как органический продукт природы. И, осознавая себя в качестве системы побуждений, я могу сказать: "Я нахожу себя органическим продуктом природы" [2]. Иными словами, я полагаю или утверждаю себя таковым, если я рассматриваю себя в качестве объекта.

1 F, 4, S. 13; M, 2, S. 407.

2 F, 4, S. 122; M, 2, S. 516.

Но человек есть также интеллигенция, субъект сознания. И как субъект сознания Я необходимо стремится или вынуждается к определению себя исключительно самим собой, т.е. оно есть стремление к совершенной свободе и независимости. Стало быть, в той мере, в какой естественные импульсы и желания, принадлежащие человеку как продукту природы, нацелены на удовлетворение через соотнесение с определенным природным объектом и, следовательно, кажутся зависимыми от этого объекта, понятно, что мы противопоставляем эти побуждения духовному побуждению Я как интеллигенции, побуждению, так сказать, к совершенному самоопределению. Мы говорим о высших и низших желаниях, о сфере необходимости и сфере свободы и вводим дихотомию в человеческую природу.

85

Фихте, конечно, не отрицает, что подобные различия имеют, так сказать, наличную стоимость. Ведь на человека можно взглянуть с двух позиций: как на объект и как на субъект. Мы видели, что я могу осознавать себя в качестве природного объекта, в качестве органического продукта природы, и я могу осознавать себя в качестве субъекта, для сознания которого существует природа, включая меня как объекта. До этого предела кантовское различие феноменальных и ноуменальных аспектов человека оправданно.

В то же время Фихте настаивает на том, что это различие не является окончательным. К примеру, естественное побуждение, направленное на удовольствие, и духовное побуждение, направленное к совершенной свободе и независимости, с трансцендентальной или феноменологической точки зрения являются одним и тем же побуждением. Большая ошибка думать, что человек как органический продукт природы - это сфера чистого механизма. Как говорит Фихте, "я голоден не потому, что для меня существует еда, но определенный объект становится едой для меня, потому что я голоден" [1]. Организм утверждает себя: он стремится к деятельности. И по сути это тот же импульс к самодеятельности, вновь появляющийся в форме духовного побуждения к

реализации совершенной свободы. Ибо этот базисный импульс не может затихнуть и успокоиться временным чувственным удовлетворением, он, так сказать, простирается в бесконечность. Этот базисный импульс или стремление без участия сознания не может, конечно, принять форму высшего духовного побуждения. Сознание - это действительно разделительная черта между человеком как органическим продуктом природы и человеком как разумным Я, как духом. Но с философской точки зрения в конечном счете существует только одно побуждение, и человек есть тождество субъекта и объекта. "Мое побуждение как природного существа и моя склонность как чистого духа - два ли это различных побуждения? Нет, с трансцендентальной точки зрения оба они представляют собой одно и то же первоначальное побуждение, конституирующее мое бытие: оно лишь рассматривается с двух разных сторон. Иными словами, я - субъект-объект, и мое истинное бытие состоит в тождестве и нераздельности обоих. Если я рассматриваю себя как объект, полностью опреде-

1 F, 4, S. 124; M, 2, S. 518.

86

ленный законами чувственного созерцания и дискурсивного мышления, тогда то, что в действительности есть мое единое побуждение, становится для меня природным импульсом, ибо с этой точки зрения я сам природен. Если же я рассматриваю себя в качестве субъекта, этот импульс становится для меня чисто духовным побуждением или законом самоопределения. Все феномены Я покоятся исключительно на взаимодействии этих двух побуждений, и на деле здесь имеется взаимоотношение одного и того же побуждения с самим собой" [1].

Эта теория единства человека с точки зрения единого побуждения имеет важное значение для этики. Фихте проводит различие между формальной и материальной свободой. Формальная свобода требует только наличия сознания. Даже если человек всегда следовал своим естественным побуждениям, нацеленным на удовольствие, он делал это свободно, если поступал так сознательно и намеренно [2]. Материальная же свобода выражается в наборе действий, направленных на реализацию полной независимости Я. И это - моральные действия. Но если мы провели это различие, то должны будем столкнуться с трудностью придания какого-либо содержания моральному действию. Ведь, с одной стороны, у нас должны иметься действия, осуществляемые в соответствии с моральным побуждением и определяющиеся через их отношение к конкретным объектам, с другой - действия, исключающие всякое определение конкретными объектами и осуществляющиеся лишь в соответствии с идеей свободы ради свободы. И этот второй класс действий мог бы показаться совершенно неопределенным. Но Фихте отвечает, что мы должны произвести синтез, поскольку побуждение или склонность, конституирующая человеческую природу, в конечном счете есть единое побуждение. Низший импульс или низшая форма единого побуждения должна принести в жертву свою цель, а именно удовольствие, тогда как высшее побуждение или форма единого побуждения должна пожертвовать своей чистотой, т.е. отсутствием ее определения каким-либо объектом.

1 F, 4, S. 130; M, 2, S. 524.

2 В человеке происходят действия (к примеру, циркуляция крови), которые он сознает не непосредственно, а лишь опосредствованно. И нельзя сказать, что он контролирует их. Но когда я непосредственно сознаю побуждение или желание, я волен, считает Фихте, удовлетворить или не удовлетворить его.



Выраженная в столь абстрактном виде фихтевская идея синтеза может показаться исключительно темной. Но основное понятие вполне ясно. Ясно, к примеру, что от морального субъекта не требуется, чтобы он прекратил выполнять все те действия, к которым его толкают естественные побуждения, такие, как еда и питье. От него не требуется, чтобы он пытался жить как развоплощенный дух. Требуется же, чтобы его действия не осуществлялись исключительно ради немедленного удовлетворения, но чтобы они были звеньями рядов, сходящихся к идеальной цели, которую ставит перед собой человек как духовный субъект. В той мере, в какой человек осуществляет это требование, он реализует свою моральную природу.

Конечно, это предполагает, что моральная жизнь подразумевает замену одной цели другой: естественное удовлетворение и удовольствие - духовным идеалом. Но может показаться, что эта идея расходится с фихтевской картиной морали как того, что требует совершения определенных поступков просто ради их совершения и несвершения других поступков просто ради того, чтобы не совершать их. Однако духовным идеалом, о котором идет речь, является для Фихте самодеятельность, действие, определяемое одним лишь Я. И он считает, что такое действие может принять форму ряда определенных поступков в мире, хотя в то же самое время они должны определяться самим Я и выражать скорее его свободу, чем подчинение природному миру. В итоге это означает, что поступки должны совершаться ради их совершения.

Можно поэтому сказать, что Фихте предпринимает решительную попытку показать единство человеческой природы и продемонстрировать преемственность жизни человека как природного организма и как духовного субъекта сознания. Вместе с тем здесь очень заметно влияние кантовского формализма. Оно наглядно проявляется в рассуждении Фихте о высшем принципе морали.

Говоря о Я, когда оно мыслится только в качестве объекта, Фихте утверждает, что "сущностный характер Я, благодаря которому оно отличается от всего внешнего ему, состоит в стремлении к самодеятельности [Selbsttatigkeit] ради самодеятельности; и мы мыслим именно это стремление, когда мыслим Я в себе и само по себе безотносительно к чему-либо вне его" [1]. Но мыслит себя в качестве объекта Я как субъект, как интеллигенция. И когда оно мыслит себя в качестве стремления к самодеятельности ради самодеятельности, оно необходимо мыслит себя свободным, способным к реализации

1 F, 4, S. 29; M, 2, S. 423.

абсолютной самодеятельности как способности самоопределения. Далее, Я не может постигать себя таким образом, не постигая себя в качестве субъекта закона, закона самоопределения в соответствии с понятием самоопределения. Иными словами, если я представляю свою объективную сущность в качестве способности самоопределения, способности реализации абсолютной самодеятельности, я должен также представлять самого себя в качестве того, кто обязан реализовать эту сущность.

Итак, у нас есть две идеи: свободы и закона. Но подобно тому как Я в качестве субъекта и Я в качестве объекта хотя и различаются в сознании, но неразделимы и в конечном счете

едины, так же неразделимы и в конечном счете едины и идеи свободы и закона. "Когда вы думаете о себе как о свободном, вы обязаны мыслить свою свободу подпадающей под закон, а когда вы мыслите этот закон, вы не можете не мыслить себя свободным. Свобода не более вытекает из закона, чем закон из свободы. Они - не две идеи, одну из которых можно мыслить зависимой от другой, но они суть одна и та же идея; это - совершенный синтез" [1].

Таким несколько извилистым путем Фихте дедуцирует фундаментальный принцип моральности: "Необходимая идея интеллигенции состоит в том, что она должна определять свою свободу только и исключительно в соответствии с понятием самостоятельности [Selbstständigkeit]" [2]. Свободное существо должно подводить свою свободу под закон, а именно под закон совершенного самоопределения, или абсолютной самостоятельности (отсутствия определения каким-либо внешним объектом). И этот закон не должен допускать исключений, так как он выражает саму природу свободного существа.

1 F, 4, S. 53; M, 2, S. 447. Кант, замечает Фихте, не имел в виду, что мысль о свободе извлечена из мысли о законе. Он хотел сказать, что вера в объективную значимость мысли о свободе получена из сознания морального закона.

2 F, 4, S. 59; M, 2, S. 453.

Однако конечное разумное существо не может приписывать себе свободу, не представляя возможности ряда определенных моральных действий, причиненных волей, способной проявить реальную каузальную деятельность. Но реализация этой возможности требует объективного мира, в котором разумное существо может стремиться к своей цели посредством совершения ряда конкретных поступков. Природный мир, сфера не-Я, может, таким образом, рассматриваться в качестве материала или инструмента для исполнения нашего долга, где чувственные вещи дают множество поводов

89

для конкретизации чистого долга. Мы уже видели, что, согласно Фихте, абсолютное Я полагает мир в качестве препятствия или помехи, которая дает возможность Я вернуться к себе в самосознании. Теперь же мы видим полагание мира в более специфически этическом контексте. Это полагание является необходимым условием реализации разумным существом своего морального назначения. Без мира оно, так сказать, не смогло бы придать содержание чистому долгу.

Для того чтобы быть моральным поступком, каждое из этих конкретных действий должно удовлетворять определенному формальному условию. "Поступай всегда в соответствии с лучшими побуждениями долга, или поступай по совести. Это - формальное условие моральности наших действий..." [1] Воля, действующая таким образом, есть добрая воля. Очевидно, что Фихте пишет это под влиянием Канта.

"Поступай по совести". Фихте определяет совесть как "непосредственное сознание нашего определенного долга" [2]. Иными словами, совесть - это непосредственное осознание конкретного обязательства. И из этого определения с очевидностью следует, что совесть никогда не ошибается и не может ошибаться. Ведь если совесть определяется как непосредственное сознание человеком долга, было бы противоречием сказать, что она может не быть сознанием этого долга.

1 F, 4, S. 173; M, 2, S. 567.  
2 F, 4, S. 173 - 174; M, 2, S. 567 - 568.

Ясно, что Фихте хочет найти абсолютный критерий правого и неправого. Ясно также, что он, подобно Канту, хочет избежать гетерономии. Это значит, что искомым критерием не может быть никакой внешний авторитет. Кроме того, этот критерий должен иметься в распоряжении каждого, как простого человека, так и ученого. Вот почему Фихте останавливается на совести и изображает ее в качестве непосредственного чувства (Gefuhl). Ведь поскольку практическая способность имеет примат над теоретической, именно первая должна быть источником совести. А так как практическая способность не судит, совесть должна быть чувством.

90

Фихтевская характеристика совести как непосредственного чувства действительно соответствует способу говорить о моральных убеждениях, привычному простому человеку. Человек может, к примеру, сказать: "Я чувствую, что делать так правильно; я чувствую, что любая другая линия поведения была бы ошибочной". И он может быть вполне уверен в этом. Вместе с тем у кого-нибудь может возникнуть желание заметить, что чувство едва ли является безошибочным критерием долга. Фихте, однако, доказывает, что непосредственное чувство, о котором идет речь, выражает согласие, или гармонию, между "нашим эмпирическим и чистым Я. А чистое Я есть наше единственное подлинное бытие; оно есть все возможное бытие и вся возможная истина" [1]. Значит, чувство, конституирующее совесть, никогда не может быть ошибочным или вводящим в заблуждение.

Для уяснения теории Фихте мы должны понять, что он не исключает из моральной жизни человека всякую деятельность теоретической способности. Фундаментальное стремление Я к совершенной свободе и независимости стимулирует эту способность к поискам конкретного содержания долга. В конце концов, мы можем размышлять и размышляем о том, что мы должны делать при тех или иных обстоятельствах. Но любое выносимое нами теоретическое суждение может быть ошибочным. Функция аргументации состоит в том, чтобы привлечь внимание к различным аспектам обсуждаемой ситуации и этим облегчить, если можно так выразиться, настроенность эмпирического Я на чистое Я. Эта настроенность проявляется в чувстве, в непосредственном сознании долга. И такое непосредственное сознание останавливает теоретическое изыскание и аргументацию, которые в ином случае могли бы продолжаться неопределенно долго.

Фихте не хочет допускать, что человек, имеющий непосредственное сознание своего долга, может решить не исполнять свой долг именно потому, что это его долг. "Это была бы дьявольская максима; но понятие дьявола самопротиворечиво" [2]. В то же время "ни один человек, да что там, ни одно конечное существо, насколько это нам известно, не утверждено в добре" [3]. Совесть как таковая не может ошибаться, но она может быть затемнена или даже исчезнуть. Таким образом, понятие долга может оставаться, хотя сознание его связи с каким-либо конкретным действием может быть затемнено. Говоря упрощенно, я могу не дать моему эмпирическому Я шанса сойтись с чистым Я [4]. Далее, сознание долга может практи-

1 F, 4, S. 169; M, 2, S. 563.  
2 F, 4, S. 191; M, 2, S. 585.  
3 F, 4, S. 193; M, 2, S. 587.

4 Это происходит, к примеру, тогда, когда я оцениваю ситуацию не реально, но смотрю лишь на один ее частный аспект.

91

чески исчезнуть, и в таком случае "мы действуем либо в соответствии с максимой собственной выгоды, либо в соответствии со слепым побуждением утверждать везде нашу незаконную волю" [1]. Значит, даже если исключается возможность дьявольски злого, учение о непогрешимости совести не исключает возможности неправильного поведения. Ведь я могу нести ответственность за допущенное затемнение или даже полное исчезновение совести.

1 F, 4, S. 194; M, 2, S. 588.

Итак, согласно Фихте, обычный человек имеет в своем распоряжении, если он решает этим воспользоваться, безошибочный критерий оценки его конкретных обязанностей, который не зависит от каких-либо познаний в этической науке. Но философ может исследовать основания этого критерия. И мы видели, что Фихте предлагает метафизическое объяснение.

Итак, совесть есть высший судья в практической моральной жизни. Но ее предписания не являются произвольными и непостоянными. Ведь "чувство", о котором говорит Фихте, на деле оказывается выражением нашего внутреннего осознания того, что конкретный поступок подпадает под набор действий, реализующих фундаментальное побуждение чистого Я, или выпадает из него. Стало быть, даже если совесть является достаточным руководством для морального поведения, нет основания, почему философ не мог бы теоретически показать, что действия определенного вида принадлежат или не принадлежат классу поступков, ведущих к моральной цели Я. Он не может дедуцировать конкретные обязательства конкретных индивидов. Это дело совести. Однако философское применение фундаментального принципа морали возможно - в границах общих принципов или правил.

Приведем пример. Я обязан действовать, ибо только посредством действия я могу реализовать моральный закон. Тело есть необходимый инструмент для действия. Следовательно, с одной стороны, я не должен обращаться с моим телом так, как если бы оно само было моей конечной целью. С другой стороны, я должен хранить и лелеять тело как необходимый инструмент действия. Поэтому, скажем, нанесение себе увечий было бы неправильным, если только это не требовалось бы для сохранения тела в целом. Но оправдано ли нанесение себе увечий в том или ином конкретном случае, является проблемой скорее совести, нежели философа. Я могу лишь

92

рассматривать ситуацию в ее различных аспектах и затем начать действовать в соответствии с моим непосредственным сознанием собственного долга, будучи, согласно Фихте, уверенным, что это непосредственное "чувство" не может ошибаться.

Сходным образом можно сформулировать общие правила использования познавательных способностей. Глубокое уважение Фихте к назначению ученого проявляется в том, что он настаивает на необходимости соединения полной свободы мышления и исследования с убеждением, что "знание моего долга должно быть конечной целью всякого моего

познания, всякой моей мысли и исследования" [1]. Это синтезирующее правило состоит в том, что ученый должен проводить свои исследования в духе преданности долгу, а не из простого любопытства или с целью чем-нибудь заняться.

Итак, философ может установить некоторые общие правила поведения в качестве приложений фундаментального морального принципа. Но моральное назначение индивида состоит из бесчисленных конкретных обязательств, в отношении которых безошибочным проводником является совесть. Таким образом, каждый отдельный индивид имеет свое собственное реальное моральное назначение, он должен внести свой личный вклад в сходящиеся ряды действий, направленных к реализации морального миропорядка, совершенного правления разума в мире. Достижение этой идеальной цели требует, так сказать, разделения морального труда. И мы можем переформулировать фундаментальный принцип морали таким образом: "Всегда реализуй свое моральное назначение" [2].

1 F, 4, S. 300; M, 2, S. 694.

2 F, 4, S. 150; M, 2, S. 544.

Теперь нам должны быть ясны общие контуры фихтевского видения реальности. Предельная реальность, которая может быть изображена в зависимости от нашей точки зрения как абсолютное Я или как бесконечная воля, спонтанно стремится к совершенному сознанию себя свободной, к совершенному самообладанию. Но самосознание, по Фихте, должно принимать форму конечного самосознания, и самореализация бесконечной воли может осуществляться только через самореализацию конечных волей. Следовательно, бесконечная деятельность спонтанно проявляет себя во множестве конечных личностей или разумных и свободных существ. Однако самосознание невозможно без не-Я, от которого конечное Я может

93

возвращаться к себе. И реализация конечной свободной воли в действии нуждается в мире, в котором и через который возможно действие. Значит, абсолютное Я или бесконечная воля должны полагать мир, природу, если Я должно осознать свою собственную свободу через конечные Я. И моральные назначения конечных Я относительно общей цели можно понимать в качестве способа, посредством которого абсолютное Я или бесконечная воля движутся к своей цели. Природа есть просто условие, хотя и необходимое условие, для выражения моральной воли. Действительно важная черта эмпирической реальности - моральная деятельность людей, в свою очередь являющаяся выражением бесконечной воли, формой, которую спонтанно и необходимо принимает бесконечная воля, которая есть скорее активность или деятельность, нежели действующее существо.

8

Теперь мы можем обратиться к теории права и дедукции государства, к рассмотрению, так сказать, контекста, внутри которого развивается моральная жизнь человека. Но теория права и политическая теория, трактуя, как они это делают, отношения между людьми, предполагают множественность Я. Уместно поэтому начать с того, чтобы чуть больше сказать о фихтевской дедукции указанной множественности.

Как мы видели, абсолютное Я должно заключать себя в форму конечного Я, для того чтобы возникало самосознание. "Но ни одно свободное существо не приходит к самосознанию без того, чтобы в то же самое время не приходило к осознанию других сходных существ" [1]. Только отличая себя от других существ, которых я признаю разумными и свободными, я могу осознать себя в качестве конкретного свободного индивида. Интерсубъективность есть условие самосознания. Итак, для возникновения самосознания требуется сообщество Я. Интеллигенция, в качестве существующей, есть множество. Фактически это "замкнутое множество, т.е. система разумных существ" [2]. Ибо все они суть ограничения единого абсолютного Я, единой бесконечной деятельности.

1 F, 2, S. 143; M, 4, S. 143.

2 Ibidem.

94

Это признание себя членом сообщества или системы разумных существ в свою очередь в качестве предварительного условия нуждается в чувственном мире. Ведь я воспринимаю свою свободу проявляющейся в действиях, которые, так сказать, сцепляются с действиями других. И чтобы такая система действий была возможной, должен существовать общий чувственный мир, в котором могут проявить себя различные разумные существа.

Но если я не могу осознать себя свободным, не рассматривая себя в качестве члена сообщества свободных разумных существ, из этого следует, что я не могу приписывать себе одному тотальность бесконечной свободы. "Я ограничиваю себя в присвоении свободы тем фактом, что я также признаю свободу других" [1]. При этом я должен также представлять каждого члена сообщества ограничивающим внешнее выражение своей свободы таким образом, чтобы все другие члены сообщества могли выражать свою свободу.

Это представление каждого члена сообщества разумных существ ограничивающим выражение своей свободы таким образом, чтобы все другие члены сообщества также могли выражать свою свободу, есть понятие права. И принцип, или закон права (Rechtsregel), утверждает Фихте следующим образом: "Ограничивай свою свободу понятием свободы всех других личностей, в отношении с которыми ты вступаешь" [2]. Понятие права для Фихте есть по сути своей общественное понятие. Оно возникает вместе с идеей других разумных существ, способных вмешиваться в деятельность данного человека, в деятельность которых он тоже способен вмешиваться. Если я отмысливаю все другие разумные существа, за исключением себя, я обладаю способностями и могу иметь моральный долг реализации этих способностей или некоторых из них. Но в данном контексте неуместно говорить о том, что у меня есть право на их реализацию. К примеру, у меня есть способность свободы слова. Но если я отмысливаю все другие разумные существа, говорить о моем праве на свободу слова, согласно Фихте, абсурдно. Ибо данное понятие бессмысленно, если я не представляю себе существование других людей, способных вмешиваться в мою реализацию способности свободно выражать свое мнение. Сходным образом говорить о праве на частную собственность имеет смысл только в социальном контексте. Конечно, если бы я был единственным разумным существом, я должен был бы действовать и использовать материальные вещи, выражая свою свободу в них и через них. У меня должно было бы быть имущество. Но понятие права частной собственности в строгом смысле возникает, только когда я представляю других людей, которым я должен приписывать сходные права. Какой смысл может иметь частная собственность вне социального контекста?

1 F, 3, S. 8; M, 2, S. 12.  
2 F, 3, S. 10; M, 2, S. 14.

95

Но хотя существование сообщества свободных личностей требует принятия от каждого его члена закона права в качестве руководящего принципа его поведения, ни одна индивидуальная воля не определяется с необходимостью этим законом. Фихте, однако, доказывает, что объединение многих волей в одну может создать волю, постоянно руководствующуюся этим законом. "Если миллион индивидов находятся вместе, вполне может быть так, что каждый из них желает для себя столько свободы, сколько возможно. Но если мы объединим волю всех в одно понятие как одну волю, это разделит сумму возможной свободы на равные части. Она нацелена на свободу всех таким образом, что свобода каждого индивида ограничивается свободой всех остальных" [1]. Это объединение выражается во взаимном признании прав. И именно подобное взаимное признание дает начало праву частной собственности, которое рассматривается как право на исключительное обладание определенными вещами [2]. "Право исключительного обладания производится взаимным признанием, и оно не существует без этого условия. Всякая собственность базируется на объединении многих волей в одну волю" [3].

1 F, 3, S. 106; M, 2, S. 110.

2 Стоит заметить, что правомочная собственность на вещь для Фихте на деле есть исключительное право осуществлять по отношению к ней определенные действия. К примеру, право собственности фермера на его поле - это исключительное право засеять его, пахать его, пасти на нем скот и т. д.

3 F, 3, S. 129; M, 2, S. 133.

10

Если устойчивость прав основывается на поддержании их признания, от личностей, имеющих к этому отношение, требуются взаимная лояльность и доверие. Но это моральные условия, на которые нельзя в полной мере рассчитывать. Значит, должна существовать некая сила, которая может заставить уважать права. Далее, эта сила должна быть выражением свободы человеческой личности: она должна быть учреждена свободно. Мы, таким образом, нуждаемся в контракте или договоре, посредством которого дого-

96

варивающиеся стороны соглашаются, что с любым, кто нарушает права другого, следует обходиться в соответствии с законом принуждения. Но такой договор может быть эффективным, лишь когда он принимает форму общественного договора, посредством которого учреждается государство [1], наделенное необходимой властью, чтобы обеспечить достижение цели, являющейся предметом стремления всеобщей воли, а именно устойчивости системы прав и защиты свободы всех. Таким образом, объединение всех волей принимает вид всеобщей воли, воплощенной в государстве.

Влияние Руссо [2] очевидно как в фихтевской теории всеобщей воли, так и в его идее общественного договора. Однако эти идеи приведены не только из уважения к имени французского философа. Ведь фихтевская дедукция государства состоит в

последовательной аргументации, показывающей, что государство является необходимым условием утверждения правовых отношений, без которых нельзя представить сообщество свободных личностей. И само это сообщество изображается как необходимое условие самореализации абсолютного Я как бесконечной свободы. Значит, государство должно быть истолковано в качестве выражения свободы. И руссоистские теории общественного договора и всеобщей воли оказываются пригодными для этой цели.

1 Фихте выделяет различные стадии общественного договора, кульминацией которых является заключение союза, посредством которого члены политического сообщества становятся организованным целым.

2 См. vol. VI, ch. 3, 4.

Фихте в самом деле говорит о государстве как о целостности и сравнивает его с органическим продуктом природы. Поэтому мы не можем сказать, что органической теории государства нет места в политическом мышлении Фихте. В то же время он подчеркивает тот факт, что государство не только выражает свободу, но существует также для создания такого положения дел, при котором каждый гражданин может осуществлять свою личную свободу, поскольку это согласуется со свободой других. Далее, государство, если рассматривать его как принуждающую силу, необходимо лишь гипотетически. Иными словами, оно необходимо, только если предположить, что моральное развитие человека не достигло точки, в которой каждый член сообщества уважает права и свободы других из одних лишь моральных побуждений. При выполнении этих условий в государстве как принуждающей силе больше не было бы необходимости. По сути, поскольку одна из функций государства

97

состоит в том, чтобы содействовать нравственному развитию человека, мы можем сказать, что, по Фихте, государство должно стараться создавать условия для собственного уничтожения. Говоря марксистским языком, Фихте прогнозирует отмирание государства, по крайней мере в качестве идеальной возможности. Поэтому он не может рассматривать его в качестве цели самой по себе.

При таких предпосылках Фихте, естественно, отрицает деспотизм. Но вот что может показаться удивительным в человеке, который симпатизирует Французской революции, так это то, что он отвергает и демократию. "Ни одно государство не может управляться деспотически или демократически" [1]. Впрочем, под демократией он понимает прямое народовластие. И его возражение состоит в том, что при буквальной демократии не было бы власти для принуждения масс к соблюдению их собственных законов. Даже при хорошем расположении многих граждан в отдельности не существовало бы силы, способной предотвратить деградацию сообщества в безответственную и капризную толпу. Если же допустить, что обеих крайностей неограниченной демократии и деспотизма удалось избежать, то нельзя сказать, какая форма государственного устройства наилучшая. Это вопрос политики, а не философии.

1 F, 3, S. 160; M, 2, S. 164.

В то же время размышление о возможности злоупотребления гражданскими властями собственной властью подвигло Фихте особо подчеркнуть желательность создания своего рода высшего суда или трибунала, "эфората". Он не обладал бы никакой законодательной,



исполнительной или судебной властью в обычном смысле слова. Его функция состояла бы в надзоре над соблюдением законов и конституции, и в случае серьезного злоупотребления властью со стороны гражданских властей эфоры имели бы право отстранять их от осуществления их функций посредством государственного отлучения. После этого надо было бы прибегать к референдуму, для того чтобы удостовериться в народной воле относительно изменения конституции, закона или правительства, в зависимости от ситуации.

То, что Фихте не выказывает склонности к обожествлению государства, достаточно ясно. Однако его политическая теория, в том виде, как она изображалась нами до сих пор, может наводить на мысль, что он минимизирует функции государства, защищая чисто *laissez-faire\** политику. Но подобный вывод не отображает его замысла. Он действительно говорит, что цель государства состоит в утверждении общественной безопасности и системы прав. А из этого

98

следует, что вмешательство в свободу личности должно быть ограничено тем, что требуется для реализации этой цели. Но установление и утверждение правовой системы и ее приспособление к общему благу могут требовать весьма значительного объема государственной деятельности. Бесполезно, к примеру, настаивать, что каждый имеет право жить своим трудом, если условия таковы, что многие люди не могут делать этого. Кроме того, хотя государство не является источником морального закона, оно должно способствовать созданию таких условий, которые облегчают нравственное развитие, без чего не бывает подлинной свободы. В частности, оно должно заниматься развитием образования граждан.

11

Стало быть, по сути, не так уж удивительно, если в "Замкнутом торговом государстве" мы видим, что Фихте рассматривает вопрос о плановой экономике. Он допускает, что все люди имеют не просто право на жизнь, но на достойную человеческую жизнь. И тогда возникает вопрос, как можно самым эффективным образом реализовать это право. Во-первых, как давным-давно понял Платон, должно иметь место разделение труда, из которого возникают основные экономические классы [1]. Во-вторых, должно быть установлено состояние гармонии или баланса. Если один экономический класс становится непропорционально большим, может разладиться вся экономика. В "Системе учения о нравственности" Фихте подчеркивал обязанность индивида выбирать профессию в соответствии со своими способностями и состоянием. В "Замкнутом торговом государстве" его интересует скорее общее благо, и он подчеркивает необходимость того, чтобы государство следило за разделением труда и регулировало его для блага общества. Конечно, меняющиеся обстоятельства потребуют изменений в государственных предписаниях. Но надзор и планирование в любом случае необходимы.

1 Фихте намечает три главных экономических класса: во-первых, производители сырья, требующегося для человеческой жизни; во-вторых, те, кто превращает это сырье в товары, вроде одежды, обуви, муки и т. д., в-третьих, купцы.

По мнению Фихте, сбалансированная экономика, однажды установленная, не может сохраняться, если у государства нет власти предотвращать ее разлад, вызываемый каким-

либо индивидом или группой людей. И он делает вывод, что все торговые отношения с другими странами должны находиться в руках государства или под-

99

вергаться строгому государственному контролю. "В разумном государстве непосредственная торговля с внешним субъектом не может быть разрешена для отдельных граждан" [1]. Идеал Фихте - замкнутая экономика в смысле самодостаточного экономического сообщества [2]. Но если должна вестись торговля с другими странами, ее нельзя предоставлять частной инициативе и решению отдельных людей.

1 F, 3, S. 421; M, 3, S. 451 [94: 2, 327].

2 Защита Фихте "замкнутого" торгового государства основана не только на экономических причинах. Подобно Платону до него, он верит, что неограниченные контакты с другими государствами помешают воспитанию граждан в соответствии с принципами истинной философии.

Таким образом, то, что обдумывает Фихте, являет собой некую разновидность национального социализма. Он считает плановую экономику пригодной для обеспечения материальных условий, требующихся для более высокого интеллектуального и нравственного развития людей. Реально же под "разумным государством" (Vernunftstaat) он понимает государство, управление которым происходит в соответствии с принципами его собственной философии. Мы можем не испытывать особого оптимизма относительно результатов государственного патронажа со стороны какой-либо отдельной философской системы. Но Фихте считает, что правители, по-настоящему хорошо знакомые с принципами трансцендентального идеализма, никогда не стали бы злоупотреблять своей властью, ограничивая личную свободу больше, чем необходимо для достижения цели, которая сама является выражением свободы.

12

С экономической точки зрения о Фихте можно говорить как об одном из первых социалистических авторов Германии. Говоря же политически, он смещался с ранней космополитической позиции в направлении немецкого национализма. В "Основе естественного права" он истолковывал идею всеобщей воли как того, что ведет к идее единства всех человеческих волей в мировом сообществе и прогнозировал создание конфедерации народов. Он полагал, что система прав может стать действительно устойчивой только вследствие учреждения мирового сообщества. И до какой-то степени он всегда сохранял этот широкий взгляд. Ведь его идеалом всегда было продвижение человечества к духовной свободе. Но он пришел к выводу, что идеалы Французской революции, вызвавшие его юношес-

100

кий энтузиазм, были преданы Наполеоном и что немцы больше, нежели французы, годились для того, чтобы вести человечество к его цели. В конце концов, разве не немцы, как никто, подходили для усвоения принципов наукоучения, а стало быть, для просвещения человечества и обучения его на примере того, что может сделать спасительная истина? Иными словами, он полагал, что у Германии есть своя культурная миссия. И он был убежден, что эта миссия не может быть эффективно реализована без политического единства немецкого народа. Культурное и языковое единство идут вместе,

и никакая культура не может быть единой и устойчивой без хребта политического единства. Поэтому Фихте предвкусывает создание единого германского рейха, положившего бы конец существующему разделению немцев на множество государств\*. И он надеялся, что появится лидер, который сможет достичь этого политического объединения немцев в одно "разумное государство".

Если мы смотрим на мечты и надежды Фихте в свете немецкой истории первой половины XX столетия, они, конечно, будут казаться нам угрожающими и зловещими. Но, как уже отмечалось, мы должны помнить исторические обстоятельства его времени. В любом случае дальнейшие размышления на сей счет следует предоставить самим читателям.

#### Глава 4 ФИХТЕ (3)

Ранние взгляды Фихте на религию. - Бог в первой версии наукоучения. - Обвинение в атеизме и ответ Фихте. - Бесконечная воля в "Назначении человека". - Разработка философии бытия, 1801 - 1805. - "Учение о религии". - Поздние сочинения. - Разъясняющие и критические замечания о фихтевской философии бытия.

1

В 1790 г. Фихте написал несколько замечаний или "Афоризмов о религии и деизме" ("Aphorismen uber Religion und Deismus"), достаточно ясно выражающих напряжение, существующее между простым христианским благочестием и спекулятивной философией, или, используя несколько затасканную фразу, между Богом религии и Богом философов. "Христианская религия предназначена, кажется, больше для сердца, чем для рассудка" [1].  
Сердце ищет Бога,

1 F, 5, S. 5 (в М нет).

101

который может ответить молитве, который может испытывать сострадание и любовь; и христианство удовлетворяет эту потребность. Рассудок же, представленный тем, что Фихте называет деизмом, дает нам понятие неизменного необходимого Существа, являющегося предельной причиной всего, что происходит в мире. Христианство предлагает нам картину антропоморфного Божества, и эта картина хорошо подходит для религиозного чувства и всего, что с ним связано. Спекулятивная философия дает нам идею неизменной первопричины и системы конечных существ, находящихся под управлением детерминизма. И эта идея рассудка не отвечает запросам сердца. Конечно, обе они совместимы - в том смысле, что спекулятивная философия оставляет нетронутой субъективную значимость религии. Для благочестивого христианина, мало или ничего не знающего о философии, здесь нет проблемы. Но как быть с тем, чье сердце жаждет Бога, постигаемого в человеческих формах, но кто при этом устроен так, что частью его природы является склонность к философской рефлексии? Хорошо, конечно, сказать, что он должен

установить границы философской рефлексии. "Но может ли он сделать это, даже если хочет?" [1]

Рефлексия самого Фихте вела его, однако, скорее в направлении кантианской концепции Бога и религии, чем в направлении деизма, принадлежащего докантовской эпохе. И в "Опыте критики всякого откровения" ("Versuch einer Kritik aller Offenbarung", 1792) он пытался развивать кантовскую позицию. В частности, он проводил различие между "теологией" и религией. Идея возможности морального закона требует веры в Бога не только в образе силы, господствующей над природой и способной соединить добродетель и счастье, но также и в образе совершенного воплощения морального идеала, наисвятейшего Существа и высшего Блага. Но допущение высказываний о Боге (таких, как "Бог свят и справедлив") не тождественно религии, которая "согласно смыслу этого слова [religio] должна быть чем-то, что связывает нас, и на деле связывает нас сильнее, чем в каком-либо ином случае" [2]. И эта связь проистекает из принятия разумного морального закона в качестве божественного закона, проявления божественной воли.

1 F, 5, S. 8.

2 F, 5, S. 43; M, 1, S. 12.

102

Ясно, что Фихте не имеет здесь в виду, что содержание морального закона произвольно определяется божественной волей, так что оно не может быть известно без откровения. Не предлагает он и заменить понятием гетерономии, авторитарной этики, кантовское понятие автономии практического разума. Поэтому для обоснования своей позиции он обращается к идее радикально злого в человеке, т.е. к идее укоренившейся возможности зла вследствие силы природных импульсов и страстей и к идее затемнения вследствие этого знания человеком морального закона. Представление о Боге как о моральном законодателе и о повиновении святейшей божественной воле помогает человеку в реализации морального закона и служит основанием дополнительного связующего элемента, специфичного для религии. Далее, поскольку знание о Боге и его законе может быть затемнено, желательна самооткровение Бога в качестве морального законодателя, если только оно возможно.

Может показаться, что здесь Фихте далеко отходит от Канта. Но различие гораздо меньше, чем можно подумать вначале. Фихте не решает, где должно быть найдено откровение. Но он дает общий критерий для того, чтобы определить, является ли предполагаемое откровение на самом деле тем, на что оно претендует. К примеру, никакое предполагаемое откровение не может быть тем, на что оно претендует, если оно противоречит моральному закону. И всякое предполагаемое откровение, выходящее за пределы идеи морального закона как выражения божественной воли, не является откровением. Таким образом, в действительности Фихте не переходит границ кантовской концепции религии. И на этой стадии его мысли он не симпатизирует христианским догматам, что он делал впоследствии.

Очевидно, что позиция Фихте может встретить возражение - для того, чтобы решить, является ли откровение действительно откровением или же нет, мы сперва должны знать моральный закон. Значит, откровение не добавляет ничего, за исключением идеи реализации морального закона в качестве выражения святейшей божественной воли. Конечно, этот дополнительный элемент образует именно то, что является характерным для религии. Но как представляется, из фихтевских посылок следует, что религия - это, так сказать, уступка человеческой слабости. Ибо именно человеческая слабость нуждается

в усилении понятием повиновения божественному законодателю. Поэтому, если Фихте не готов отвергнуть кантовскую идею автономии практического разума и если он в то же самое время хочет сохранить и поддержать идею религии, он должен пересмотреть свое понятие Бога. Как мы сейчас увидим, его система трансцендентального идеализма, по крайней мере в ее начальной форме, не оставляла ему другого выбора.

103

В первом фихтевском изложении и объяснениях наукоучения очень мало упоминаний о Боге. Да и поводов для такого упоминания здесь не слишком много. Ведь Фихте озабочен дедукцией или реконструкцией сознания из первопринципа, имманентного сознанию. Как мы видели, чистое Я является не бытием, лежащим за пределами сознания, а деятельностью, имманентной сознанию и обосновывающей его. И интеллектуальное созерцание, при помощи которого постигается чистое Я, есть не мистическое постижение Бога, а интуитивное схватывание чистого Я-принципа, раскрывающего себя в качестве активности или деятельности (Thun). Поэтому если мы акцентируем феноменологический аспект фихтевского наукоучения, или теории познания, то оснований изображать его чистое Я как Бога не больше, чем делать это, характеризуя кантовское трансцендентальное Я.

Но феноменологический аспект не единственный. В результате устранения вещи в себе и трансформации критической философии в идеализм Фихте должен был приписать чистому Я онтологический статус и функцию, не приписывающиеся Кантом чистому Я как логическому условию единства сознания. Если вещь в себе должна быть устранена, чувственное бытие должно происходить - во всей реальности, которой оно обладает, - из предельного субъективного принципа, т.е. из абсолютного Я. Однако слово "абсолютное" следует понимать прежде всего как указывающее на то, что является фундаментальным в трансцендентальной дедукции сознания из принципа, имманентного сознанию, а не на бытие за пределами всякого сознания. Постулировать такое бытие в системе трансцендентального идеализма означало бы отказаться от попытки свести бытие к мысли.

Верно, конечно, то, что чем больше раскрываются метафизические следствия теории абсолютного Я, тем больше оно, так сказать, принимает характер божественного. Ведь в этом случае оно предстает в виде бесконечной деятельности, производящей внутри себя мир природы и конечных Я. Однако, поскольку Фихте занят главным образом превращением системы Канта в идеализм и дедуцированием опыта из трансцендентального Я, ему едва ли пришло бы в голову характеризовать это Я как Бога. Ведь, как показывает само употребление слова "Я", понятие чистого, трансцендентального, или абсолютного, Я настолько, так сказать, вплетено в человеческое сознание, что такая характеристика с необходимостью представляется крайне неадекватной.

104

Далее, термин "Бог" обозначает для Фихте личностное Существо, обладающее самосознанием. Но абсолютное Я не есть существо, обладающее самосознанием. Деятельность, лежащая в основе сознания и являющаяся стремлением к самосознанию, сама не может быть сознательной. Поэтому абсолютное Я не может отождествляться с Богом. Более того, мы не в состоянии даже помыслить идею Бога. Понятие сознания включает различие субъекта и объекта, Я и не-Я. А самосознание подразумевает полагание не-Я и само содержит различие Я-субъекта и Я-объекта. Идея же Бога есть

идея такого бытия, в котором нет подобного различия и которое совершенно самодостаточно, будучи абсолютно независимым от существования мира. И мы не способны представить такую идею. Конечно, мы можем говорить о ней, но нельзя сказать, что мы постигаем ее. Ведь как только мы пытаемся помыслить то, что сказано, мы с необходимостью вводим различия, которые на словах отрицаются. Идея субъекта, которому ничего не противоположно, есть, таким образом, "немыслимая идея Божественности" [1].

1 F, 1, S. 254; M, 1, S. 448 [94: 1, 253].

Следует отметить, что Фихте не утверждает, что Бог невозможен. Когда Жан Поль Сартр говорит, что самосознание с необходимостью заключает в себе различие и что идея бесконечного самосознания, в котором полностью совпадают субъект и объект без какого-либо различия между ними, содержит в себе противоречие, он рассматривает это в качестве доказательства атеизма, в случае если теизм понимается так, что он включает идею, которая, как предполагается, содержит противоречие. Фихте же осторожно уходит от утверждения о невозможности существования Бога. Создается впечатление, что он оставляет открытой возможность бытия, выходящего за пределы человеческой мысли и понимания. В любом случае Фихте не отстаивает атеизм.

Вместе с тем то, что Фихте обвиняли в атеизме, легко понять. Обратимся ненадолго к знаменитому спору об атеизме, в результате которого Фихте был вынужден оставить свою йенскую кафедру.

105

В статье "Об основании нашей веры в божественное откровение" (1798) Фихте дал развернутое объяснение своей идеи Бога. Допустим вначале, что мы смотрим на мир с точки зрения обыденного сознания, которая является и точкой зрения эмпирической науки. С этой точки зрения, т.е. для обыденного сознания, мы находим, что существуем в мире, Универсуме, и никакое метафизическое доказательство бытия сверхприродного Существа не может вывести нас за пределы этого мира. "Мир есть просто потому, что он есть; и он есть то, что он есть, просто потому, что он таков, каков он есть. С этой точки зрения мы начинаем с абсолютного бытия, и это абсолютное бытие есть мир: два этих понятия тождественны" [1]. С научной точки зрения объяснение мира в качестве творения божественного разума является "полным нонсенсом" (totaler Unsinn). Мир есть самоорганизующееся целое, содержащее в себе основание всех обнаруживающихся в нем феноменов.

Теперь посмотрим на мир с точки зрения трансцендентального идеализма. В этом случае мы видим его существующим только для сознания и полагающимся чистым Я. Но тогда не возникает вопроса об отыскании причины мира вне Я. Стало быть, ни с научной, ни с трансцендентальной точки зрения мы не можем доказать существование трансцендентного божественного Творца.

Но есть и третья точка зрения, моральная. И если мы смотрим на мир с этой точки зрения, он представляется "чувственным материалом для (исполнения) нашего долга" [2]. И мы видим, что Я принадлежит к сверхчувственному моральному порядку. Этот-то моральный порядок и является Богом. "Бог есть сам живой и действующий моральный порядок. Нам не нужен другой Бог, и мы не можем постичь никакого другого" [3]. "Это истинная вера; этот моральный порядок - божественное. ...Она создается правильным действием" [4].

Поэтому нонсенсом будет говорить о Боге как о субстанции или личности или о том, кто предусмотрительно осуществляет благое провидение. Вера в божественное провидение есть вера в то, что моральный поступок всегда приносит хорошие результаты и что злые поступки никогда не могут иметь благих последствий.

1 F, 5, S. 179; M, 3, S. 123.

2 F, 5, S. 185; M, 3, S. 129.

3 F, 5, S. 186; M, 3, S. 130.

4 F, 5, S. 185; M, 3, S. 129. Важно обратить внимание на оригинальный немецкий текст: "Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Gottliche, das wir annehmen. Er wird construiert durch das Rechtthun". Грамматически "Ed" должно относиться к "der wahre Glaube" (истинной вере) и не может относиться к "diese moralische Ordnung" (этот моральный порядок). Поэтому, если мы не готовы сказать, что Фихте просто проигнорировал грамматическое правило, мы должны признать, что он не говорит о том, что Бог, отождествляемый с моральным порядком, есть не более чем создание или конструкция человека.

106

Совсем неудивительно, что подобные утверждения привели к обвинению в атеизме. Ведь большинству читателей Фихте показалось, что Бог был сведен к моральному идеалу. А это не соответствует тому, что обычно имеется в виду под теизмом. В конце концов, бывают ведь и атеисты с моральными идеалами. Фихте, однако, был возмущен таким обвинением и весьма подробно ответил на него. Ответы Фихте не достигли желаемого результата - они не смогли обелить его имя в глазах его оппонентов, но для нас это безразлично. Нас интересует только то, что он сказал.

Во-первых, Фихте объяснил, что он не мог характеризовать Бога как личность или субстанцию, потому что личностность является для него чем-то сущностно конечным, а субстанция означает нечто протяженное в пространстве и времени, материальную вещь. В самом деле, ни один из атрибутов вещей или существ не может быть предписан Богу. "Говоря чисто философски, о Боге надо было бы сказать, что он... не бытие, а чистая деятельность, жизнь и принцип сверхчувственного миропорядка" [1].

Во-вторых, по утверждению Фихте, его критики не поняли, что он имел в виду под моральным миропорядком. Они истолковали его так, будто он говорил, что Бог есть моральный миропорядок в смысле, аналогичном порядку, который наводит домохозяйка, расставляя мебель и другие вещи в комнате. В действительности же он имел в виду, что Бог есть деятельное упорядочение, *ordo ordinans\**, живой и деятельный моральный порядок, а не *ordo ordinatus\*\**, что-то просто сконструированное человеческим усилием. Бог есть скорее *tatiges Ordnen*, деятельное упорядочение, нежели *Ordnung*, порядок, сконструированный человеком [2]. И конечное Я, действующее в соответствии с долгом, является "элементом этого сверхчувственного миропорядка" [3].

1 F, 5, S. 261 (фихтевское "Gerichtliche Verantwortungsschriften" не напечатано в М).

2 F, 5, S. 382; M, 3, S. 246.

3 F, 5, S. 261.

В фихтевской идее Бога как морального миропорядка мы, возможно, видим слияние двух линий мысли. Во-первых, здесь присутствует понятие динамического единства всех

разумных существ. В "Основе общего наукоучения" у Фихте было мало поводов останавливаться на множественности Я. Ведь его прежде всего интересовала абстрактная дедукция "опыта" в объясненном ранее смысле. Однако в "Основе естественного права" он, как мы видели, настаивал на необходимости множественности разумных существ.

107

"Человек становится человеком только среди людей; и так как он не может быть ничем, кроме человека, и вообще не существовал бы, если бы он не был человеком, то, если человек вообще должен существовать, должно быть множество людей" [1]. Поэтому Фихте естественно был вынужден размышлять об узах человеческого единства. В "Системе учения о нравственности" он занимался по преимуществу моральным законом как таковым и личной моральностью, но он высказал убеждение, что все разумные существа имеют общую моральную цель, и он говорил, что моральный закон использует индивида в качестве орудия или инструмента для его самореализации в чувственном мире. А от этого понятия легко перейти к идее морального миропорядка, реализующего себя в разумных существах и через них и объединяющего их в себе.

Вторая линия мысли - подчеркнуто моралистическое представление Фихте о религии. В период написания эссе, вызвавшего спор об атеизме, он намеревался, подобно Канту до него, отождествить религию с моралью. Истинная религия - это не молитва, а исполнение долга. Конечно, Фихте признавал, что моральная жизнь имеет отчетливый религиозный аспект, а именно веру в то, что, что бы там ни казалось, исполнение долга всегда приносит хороший результат, поскольку оно составляет, так сказать, часть самореализующегося морального порядка. Но при учете фихтевской моральной интерпретации религии вера в этот моральный миропорядок естественно означала бы для него веру в Бога, в особенности потому, что, согласно его предпосылкам, он не мог считать Бога личностным трансцендентным Существом.

Эта моралистическая концепция религии находит ясное выражение в эссе, получившем название "Из личной записи" (1800). Фихте утверждает, что положение или место религии - в подчинении моральному закону. И религиозная вера есть вера в моральный порядок. В действии, которое рассматривается с чисто естественной и не моральной точки зрения, человек полагается на естественный порядок, т.е. на устойчивость и единообразие природы. В моральном поступке он полагается на сверхчувственный моральный порядок, в котором его поступку предстоит сыграть определенную роль и который гарантирует его моральную плодотворность. "Всякая вера в божественное бытие, содержащая больше, чем это понятие морального порядка, в соответствующей степени является фантазией и предрассудком" [2].

1 F, 3, S. 39; M, 2, S. 43.

2 F, 5, S. 394 - 395; M, 3, S. 258.

108

Очевидно, что те, кто считали Фихте атеистом, в каком-то смысле были правы. Ведь он отказывался признавать теизм в общепринятом смысле. Но понятно и то, почему он с негодованием отверг обвинение в атеизме. Ибо он не утверждал, что, кроме конечных Я и чувственного мира, ничего не существует. Существует, по крайней мере в качестве



объекта практической веры, сверхчувственный моральный миропорядок, реализующийся в человеке и через него.

Однако, если моральный миропорядок действительно является *ordo ordinans*, подлинно деятельным упорядочением, он, очевидно, должен иметь онтологический статус. И в "Назначении человека" (1800) он представлен в виде вечной и бесконечной воли. "Эта воля объединяет меня с ней самой: она также объединяет меня со всеми конечными существами, подобными мне, являясь общим посредником между всеми нами" [1]. Это - бесконечный разум. Но динамичный, творческий разум есть воля. Фихте также характеризует его в качестве творческой Жизни.

Если мы поймем некоторые выражения Фихте буквально, мы, возможно, должны будем склоняться к истолкованию его доктрины бесконечной воли в теистическом смысле. Он даже обращается к "величественной и живой воле, не поименованной никаким именем и не охватываемой никаким понятием" [2]. Однако он по-прежнему утверждает, что личность есть нечто ограниченное и конечное и что она не имеет отношения к Богу. Бесконечное отличается от конечного по природе, а не просто степенью. Кроме того, философ повторяет, что подлинная религия состоит в реализации морального назначения человека. В то же время эта идея исполнения человеком долга и тем самым реализации его морального назначения, несомненно, наполнена духом благочестивого отречения в пользу божественной воли и веры в нее.

1 F, 2, S. 299; M, 3, S. 395 [94: 2, 203].

2 F, 2, S. 303; M, 3, S. 399 [94: 2, 208].

Для того чтобы оценить роль "Назначения человека" в эволюции поздней философии Фихте, важно понять, что учение о бесконечной воле характеризуется в качестве предмета веры. Эта несколько странноватая и напыщенная работа, предваряемая замечаниями, что она задумана не для профессиональных философов и что "Я" диалоговых фрагментов не следует безоговорочно рассматривать представля-

109

ющим самого автора, разделена на три части, названные соответственно "Сомнение", "Знание" и "Вера". Во второй части смысл идеализма истолковывается таким образом, что не только внешние объекты, но и наше собственное Я, поскольку мы можем что-либо знать о нем, существует только для сознания. Отсюда делается вывод, что все сводится к образам или изображениям (*Bilder*) без существования изображаемой реальности. "Вся реальность превращается в удивительную грезу, где нет жизни, о которой грезят, равно как и грезящего ума, грезу, грезящую о себе. Созерцание есть греза, мысль - источник всякого бытия и всей реальности, которую я воображаю у себя, моего бытия, моей силы, моей цели - есть греза о той грезе" [1]. Иными словами, субъективный идеализм сводит все к представлениям без существования того, что дает представления, или того, для кого они созданы. Ведь когда я пытаюсь ухватить Я, для сознания которого существуют представления, это Я с необходимостью становится одним из представлений. Поэтому знание, т.е. идеалистическая философия, не в состоянии найти ничего устойчивого, никакого бытия. Но ум не может оставаться в таком положении. И практическая или моральная вера, базирующаяся на сознании самого себя как моральной воли, подчиненной моральному императиву, утверждает бесконечную волю, лежащую в основании конечного Я и создающую мир единственным способом, каким она может сделать это, "в конечном разуме" [2].

Итак, Фихте сохраняет идеализм, но при этом идет дальше Я-философии, постулируя бесконечную основополагающую и всеохватывающую волю. И с этим постулатом драматически изменяется, так сказать, атмосфера его первоначальной философии. Я не хочу сказать, что здесь вообще нет никакой связи. Ведь эта теория воли может рассматриваться заложенной в практической дедукции сознания первоначального наукоучения. Но в то же время Я уходит с первого плана и его место занимает бесконечная реальность, которая больше не изображается в качестве абсолютного Я. "Существует только разум; бесконечное в себе, конечное - в нем и через него. Только в наших умах он создает мир или по крайней мере то, из чего и посредством чего мы раскрываем его: голос долга и гармоничные чувства, созерцание и законы мышления" [3].

1 F, 2, S. 245; M, 3, S. 341 [94: 2, 148].

2 F, 2, S. 303; M, 3, S. 399 [94: 2, 207].

3 Ibidem.

110

Как уже отмечалось, этот динамический панентеистический идеализм является для Фихте предметом практической веры, а не знания. Для надлежащей реализации наших моральных назначений нам нужна вера в живой и деятельный моральный порядок, который может быть истолкован только в качестве бесконечного динамического разума, т.е. как бесконечная воля. Это - единственное подлинное бытие за пределами сферы представления, создающее и поддерживающее ее через конечные Я, которые сами существуют только в виде проявлений бесконечной воли. Эволюция поздней философии Фихте во многом обусловлена необходимостью помыслить это понятие абсолютного бытия, придать ему философскую форму. В "Назначении человека" оно остается внутри сферы моральной веры.

В "Изложении наукоучения", составленном в 1801 г., Фихте ясно говорит, что "всякое знание предполагает... его собственное бытие" [1]. Ведь знание есть "бытие для себя и в себе" [2]: оно есть "самопроникновение" бытия [3] и, стало быть, выражение свободы. Поэтому абсолютное знание предполагает абсолютное бытие - первое есть самопроникновение второго.

1 F, 2, S. 68; M, 4, S. 68 [96: 80].

2 F, 2, S. 19; M, 4, S. 19 [96: 24].

3 Ibidem.

Здесь перед нами очевидное переворачивание позиции, которую Фихте занимал в ранней версии своего наукоучения. Во-первых, он утверждал, что всякое бытие есть бытие для сознания. Поэтому для него было невозможно признать идею абсолютного божественного бытия за пределами сознания или над ним. Ведь сам факт постижения такого бытия делал его обусловленным и зависимым. Иными словами, идея абсолютного Бытия была для него противоречивой. Теперь же он утверждает первичность бытия. Абсолютное бытие начинает существовать "для себя" в абсолютном знании. Стало быть, второе должно предполагать первое. И это абсолютное бытие - божественное.

Из этого, конечно, не следует, что абсолютное бытие является для Фихте личным Богом. Бытие "проникает себя", приходит к знанию или сознанию самого себя в человеческом

познании реальности и через него. Иными словами, абсолютное бытие выражается во всех конечных разумных существах и несет их в себе, знание же их о бытии есть знание бытия о самом себе. В то же время Фихте настаивает, что абсолютное бытие никогда не может быть до конца понято или постигнуто конечным умом. В этом смысле Бог трансцендентен человеческому разуму.

111

Ясно, что здесь есть некая трудность. С одной стороны, говорится, что абсолютное бытие проникает себя в абсолютном знании. С другой стороны, кажется, что абсолютное знание исключается. Поэтому если мы вынесем за скобки христианский теизм, согласно которому Бог обладает совершенным самопознанием независимо от человеческого духа, то представляется, что Фихте должен логически принимать гегелевскую концепцию философского знания, проникающего во внутреннюю сущность Абсолюта и являющегося абсолютным знанием Абсолюта о себе. Фактически, однако, Фихте не делает этого. В конечном итоге он утверждает, что абсолютное бытие как таковое выходит за пределы досягаемости для человеческого ума. Мы знаем скорее образы, картины, чем реальность саму по себе.

В лекциях по наукоучению, прочитанных в 1804 г., Фихте подчеркивает идею абсолютного бытия как света [1], идею, восходящую к Платону и платонической традиции в метафизике. Он говорит, что этот живой свет, излучаясь, разделяется на бытие и мышление (Denken). Однако понятийное мышление, настаивает Фихте, никогда не в состоянии схватить абсолютное бытие в себе - оно непостижимо. И эта непостижимость есть "отрицание понятия" [2]. Можно было бы ожидать, что отсюда Фихте сделает вывод, что человеческий ум может приближаться к Абсолюту только через отрицание. Однако фактически он делает немало позитивных утверждений, говоря нам, к примеру, о тождестве бытия, Жизни и *esse*\* и о том, что Абсолют в себе никогда не может быть предметом разделения [3]. Разделение возникает только в его явлении, в излучении света.

В "Сущности ученого" (1806), печатной версии лекций, прочитанных в Эрлангене в 1805 г., мы опять слышим, что единое божественное бытие есть Жизнь и что сама эта Жизнь вечна и неизменна. Но она овнешняет себя в жизни человеческого рода во времени, "бесконечно саморазвивающейся жизни, всегда продвигающейся к более высокой самореализации в непрестанном потоке времени" [4]. Иными словами, эта внешняя жизнь Бога продвигается к реализации идеала, который можно охарактеризовать антропомор-

1 Эта идея упоминалась уже в "Наукоучении" 1801 г.

2 F, 10, S. 117; M, 4, S. 195.

3 F, 10, S. 206; M, 4, S. 284.

4 F, 6, S. 362; M, 5, S. 17.

112

фическим языком в качестве "идеи и фундаментального понятия Бога в создании мира, божественной цели и мирового плана" [1]. В этом смысле божественная идея есть "предельное и абсолютное основание всех явлений" [2].

Более детальное развитие эти размышления получили в работе "Наставление к блаженной жизни, или Учение о религии" (1806), охватывающей курс лекций, прочитанных в Берлине. Бог есть абсолютное бытие. Сказать это - значит сказать, что Бог есть бесконечная Жизнь. Ведь "бытие и Жизнь суть одно и то же" [3]. Сама по себе эта Жизнь

едина, неделима и неизменна. Однако она выражает или проявляет себя вовне. И единственный путь, каким она может сделать это, лежит через сознание, являющееся экзистенцией (Dasein) Бога. "Бытие экзистенцирует (ist da), и экзистенция бытия с необходимостью оказывается сознанием или рефлексией" [4]. В этом внешнем проявлении возникает различие или разделение. Ведь сознание включает в себя субъект-объектное отношение.

Субъект, о котором идет речь, очевидно является ограниченным или конечным субъектом, т.е. человеческим духом. Но что есть объект? Конечно, бытие. Ибо сознание, божественное Dasein, есть сознание бытия. Но бытие в себе, непосредственная бесконечная Жизнь, превосходит понимание человеческого ума. Следовательно, объект сознания должен быть образом или картиной или схемой Абсолюта. И это - мир. "Что содержит это сознание? Я думаю, любой из вас ответит: мир и ничто, кроме мира. ...В сознании божественная Жизнь неизбежно трансформируется в пребывающий мир" [5]. Иными словами, бытие объективируется для сознания в форме мира.

1 F, 6, S. 367; M, 5, S. 22.

2 F, 6, S. 361; M, 5, S. 15.

3 F, 5, S. 403; M, 5, S. 115.

4 F, 5, S. 539; M, 5, S. 251.

5 F, 5, S. 457; M, 5, S. 169.

Хотя Фихте и настаивает на том, что Абсолют превосходит понимание человеческого ума, он довольно много говорит о нем. И даже если конечный дух не может знать бесконечной Жизни, как она есть сама по себе, он по меньшей мере может знать, что мир сознания есть образ или схема Абсолюта. Поэтому для человека возможны два образа жизни. Он может погрузиться в мнимую жизнь

113

(das Scheinleben), жизнь в конечном и изменчивом, жизнь, направленную на удовлетворение естественных побуждений. Но из-за единства с бесконечной божественной Жизнью человеческий дух никогда не может быть удовлетворен любовью к конечному и чувственному. В самом деле, непрестанный поиск сменяющих друг друга конечных источников удовольствия показывает, что даже мнимая жизнь наполняется или ведется поиском бесконечного и вечного, являющегося "сокровенным корнем всякого конечного существования" [1]. Поэтому человек способен подняться к подлинной жизни (das wahrhaftige Leben), которая характеризуется любовью к Богу. Ведь любовь, считает Фихте, - это сердце жизни.

Если спросить, в чем конкретно состоит эта подлинная жизнь, то Фихте опять отвечает главным образом в моральных терминах. Иными словами, подлинная жизнь состоит прежде всего в реализации человеком своего морального назначения, благодаря которой он освобождается от служения чувственному миру и в которой он стремится к достижению идеальных целей. В то же время подчеркнуто моралистическая атмосфера ранних рассуждений Фихте о религии имеет тенденцию к исчезновению или, по крайней мере, к ослаблению. Религиозная точка зрения не безоговорочно тождественна моральной. Ибо она включает фундаментальное убеждение, что есть только Бог, что Бог есть единственная подлинная реальность. Конечно, Бог, как он есть сам по себе, скрыт от конечного ума. Но религиозный человек знает, что бесконечная божественная Жизнь имманентна ему, и его моральное назначение является для него божественным

назначением. В творческом осуществлении идеалов или ценностей в поступках [2] он видит образ или схему божественной Жизни.

1 F, 5, S. 407; M, 5, S. 119.

2 В том, что Фихте называет высшей моралью, человек - творческий, он активно ищет реализации идеальных ценностей. Он не ограничивается, как в низшей морали, простым осуществлением сменяющих друг друга обязанностей его жизненного положения. Религия добавляет веру в Бога как единую реальность и чувство божественного назначения. Жизнь высшей морали рассматривается в качестве выражения единой бесконечной божественной Жизни.

114

Но хотя "Учение о религии" и пропитано религиозной атмосферой, здесь также имеет место заметная тенденция к подчинению религиозной точки зрения философской. Так, Фихте полагает, что, хотя религиозная точка зрения включает в себя веру в Абсолют как основание всякой множественности и конечного существования, философия обращает эту веру в знание. И именно в соответствии с этой установкой Фихте пытается показать тождество христианских догматов и своей собственной системы. Конечно, эту попытку можно рассматривать как свидетельство роста его симпатии к христианской теологии, но ее можно трактовать и как опыт "демифологизации". К примеру, в шестой лекции он ссылается на пролог к Евангелию от св. Иоанна\* и доказывает, что учение о божественном Слове, при его переводе на язык философии, совпадает с его собственной теорией божественной эк-зистенции, или *Dasein*. И утверждение св. Иоанна, что все вещи были созданы в Слове и Словом, со спекулятивной точки зрения означает, что мир и все, что находится в нем, существует только в сфере сознания как эк-зистенции Абсолюта.

Однако с развитием философии бытия происходит и эволюция фихтевского понимания религии. С религиозной точки зрения моральная деятельность есть любовь к Богу и претворение его воли, и она поддерживается верой и упованием на Бога. Мы существуем только в Боге и через Бога, бесконечную Жизнь, и ощущение этого единства принципиально важно для религиозной, или блаженной, жизни (*das selige Leben*).

"Наставление к блаженной жизни" - это курс популярных лекций, в том смысле, что это не работа для профессиональных философов. И Фихте, очевидно, стремится наставить своих слушателей и создать у них приподнятое настроение, а также убедить их, что его философия не расходится с христианской религией. Но фундаментальные теории не редкость в поздних сочинениях Фихте: они не выносятся на первый план, конечно, только в дидактических целях. Так, в "Фактах сознания" (1810) говорится, что "знание есть, разумеется, не просто знание самого себя... это знание бытия, а именно единственного подлинно существующего бытия, т.е. Бога" [1]. Однако этот объект познания не схватывается сам по себе; он, так сказать, расщеплен на познавательные формы. И "демонстрация необходимости этих форм есть, собственно, философия, или *Wissenschaftslehre*" [2]. Сходным образом в "Наукоучении в его общих чертах" (1810) мы читаем, что "только одно бытие существует исключительно через самого себя, Бог. ...И ни в нем, ни вне его не

1 F, 2, S. 685 (не включено в M) [94: 2, 764].

2 Ibidem.

115

может возникать нового бытия" [1]. Единственное, что может быть внешним Богу, - это схема, или изображение бытия самого по себе, являющаяся "божественным бытием вне его Бытия" [2], божественным самоовнешнением в сознании. Таким образом, вся продуктивная деятельность, которая реконструируется или дедуцируется в наукоучении, есть схематизирование или изображение Бога, спонтанное самоовнешнение божественной Жизни.

В "Системе учения о нравственности" 1812 г. Фихте утверждает, что, хотя с научной точки зрения мир первичен, а понятие есть вторичная рефлексия или образ, с этической точки зрения понятие первично. На деле "понятие есть основание мира или бытия" [3]. И это утверждение, если оно вырвано из контекста, кажется противоречащим рассматривавшемуся нами учению, а именно учению о первичности бытия. Но Фихте объясняет, что "данный тезис, а именно тезис, что понятие есть основа бытия, можно выразить таким образом: разум или понятие практичны" [4]. Дальше он объясняет, что, хотя понятие или разум действительно сами являются изображением более высокого бытия, изображением Бога, "этика не может и не должна ничего знать об этом. ...Этика не должна ничего знать о Боге, но брать в качестве Абсолюта само понятие" [5]. Иными словами, учение об абсолютном бытии, как оно представлено в наукоучении, находится за пределами этики, имеющей дело с причинностью понятия, самореализующейся идеи или идеала.

1 F, 2, S. 696; M, 5, S. 615 [94: 2, 774].

2 Ibidem.

3 F, 11, S. 5; M, 6, S. 5.

4 F, 11, S. 7; M, 6, S. 7.

5 F, 11, S. 4; M, 6, S. 4.

Позднюю философию Фихте иногда представляли как в сущности совершенно новую систему, в которой происходит разрыв с ранней философией Я. Сам Фихте, однако, решительно отрицал это. По его мнению, философия бытия составляла скорее развитие его ранних мыслей, нежели разрыв с ними. Если бы изначально он полагал, как думало о нем большинство критиков, что мир есть творение конечного Я как такового, его поздняя теория абсолютного бытия действительно подразумевала бы радикальное изменение во взглядах. Но он никогда так не считал. Конечный субъект и его объект, два полюса сознания, всегда являлись для него выражением безграничного, или бесконечного, принципа. И его позднее учение о сфере сознания как эк-зистенции бесконечной Жизни или бытия было развитием его ранних мыслей, а не противоречило им. Иными словами, философия бытия скорее дополняла наукоучение, чем занимала его место.

116

В самом деле, можно показать, что если Фихте не был готов защищать субъективный идеализм, который было бы трудно отделить от солипсистских следствий, то в конечном счете он должен был перейти границы, которые он вначале установил для самого себя, выйти за пределы сознания и найти его основание в абсолютном бытии. Далее, он со всей определенностью признавал, что абсолютное Я в качестве превосходящего субъект-объектное отношение, в фундаменте которого оно лежит, должно быть тождеством субъективности и объективности. Стало быть, вполне естественно, что пропорционально развитию метафизического аспекта своей философии он должен был склоняться к отказу от слова "Я" в качестве адекватного дескриптивного термина для предельного принципа.

Ведь это слово слишком тесно связано с идеей субъекта, отличного от объекта. В этом смысле поздняя философия Фихте была развитием его ранней мысли.

В то же время можно также показать, что философия бытия накладывается на наукоучение таким образом, что на деле они не совпадают. Согласно наукоучению мир существует только для сознания. И этот тезис фактически зависит от предпосылки, что бытие должно быть сведено к мысли или сознанию. Фихтевская же философия абсолютного бытия ясно подразумевает логический приоритет бытия над мыслью. Конечно, в своей поздней философии Фихте не отрицает прежнего тезиса, что мир обладает реальностью только внутри сферы сознания. Наоборот, он подтверждает его. Что он делает - так это изображает всю сферу сознания в качестве овнешнения абсолютного бытия в себе. Но очень трудно уяснить эту идею овнешнения. Если мы всерьез принимаем утверждение, что абсолютное бытие есть и вечно остается одним и тем же и не изменяется, мы едва ли сможем истолковать Фихте так, будто он полагает, что бытие становится сознательным. А если сфера сознания есть вечная рефлексия Бога, если она является божественным самосознанием, вечно исходящим из Бога, как платиновский нус вечно эманурует из Единого, то отсюда, как представляется, следует, что человеческий дух должен был существовать вечно.

117

Фихте мог, конечно, представить абсолютное бытие в виде бесконечной деятельности, движущейся в направлении самосознания в человеческом духе и через него. Но тогда естественно было бы представлять бесконечную Жизнь находящей непосредственное выражение в объективной природе как необходимым условии для жизни человеческого духа. Иными словами, было бы естественно пойти в направлении гегелевского абсолютного идеализма. Это, однако, подразумевало бы большее изменение в наукоучении, чем Фихте был готов допустить. Он действительно говорит, что единая Жизнь, а не индивид как таковой "созерцает" материальный мир. Но в итоге он утверждает, что мир как образ или схема Бога обладает реальностью только внутри сферы сознания. А так как абсолютное бытие само по себе не обладает сознанием, это сознание может означать только человеческое сознание. До тех пор, пока не отброшен этот элемент субъективного идеализма, переход к абсолютному идеализму Гегеля невозможен.

На деле здесь имеется и другая возможность, а именно возможность представления абсолютного бытия в качестве такого, которое обладает вечным самосознанием. Но Фихте едва ли может избрать путь традиционного теизма. Ведь его представление о сущностных условиях самосознания удерживает его от приписывания самосознания Единому. Поэтому сознание должно иметь производный характер. И это человеческое сознание. Но ничего не может существовать отдельно от Бога. Поэтому человеческое сознание должно быть в некотором смысле самосознанием Абсолюта. Но в каком смысле? Я думаю, едва ли можно будет найти какой-либо ясный ответ. И причина в том, что поздняя фихтевская философия бытия не могла быть просто наложена на наукоучение. Требовалась гораздо более глубокая ревизия.

Можно возразить, сказав, что истолковывать философию Фихте как философию, требующую пересмотра в направлении либо гегелевского абсолютного идеализма, либо теизма, - значит поступать с ней несправедливо относительно ее самобытного характера. И в определенном смысле это так. Ведь у Фихте имеется собственное этическое видение реальности, на которое обращалось внимание в этих главах. Мы видели бесконечную волю, выражающую себя в конечных Я, для которых природа образует сцену и материал для реализации их различных моральных назначений. И мы видели, как эти назначения

сходятся в направлении реализации всеобщего морального порядка, цели, так сказать самой бесконечной воли. И величие этого образа реальности, главных моментов динамического этического идеализма Фихте не вызывает сомнений. Однако Фихте не заявляет свою философию просто в качестве импрессионистского взгляда или

118

поэзии - но в качестве истины о реальности. Стало быть, критика его теорий вполне уместна. В конце концов, нелюбезной критике подвергали вовсе не его взгляд на реализацию всеобщего идеала, морального миропорядка. Это воззрение, вполне возможно, обладает непреходящей ценностью. И оно может корректировать истолкование реальности исключительно в терминах эмпирической науки. Фихте, несомненно, может стимулировать и вдохновлять. Но чтобы извлечь пользу из его учений, надо отказаться от многого из того, что составляет теоретические рамки его воззрения.

Выше говорилось, что Фихте едва ли мог встать на путь традиционного теизма. Но некоторые авторы утверждали, что его поздняя философия в действительности является разновидностью теизма. В подтверждение этого тезиса они могут сослаться на некоторые заявления, которые выражают твердые убеждения философа и являются не просто *obiter dicta*\* или замечаниями, рассчитанными на то, чтобы успокоить его более ортодоксальных читателей или слушателей. К примеру, Фихте постоянно говорит, что абсолютное бытие неизменно и что оно не может терпеть никакой самораздвоенности. Оно - вечное неизменное Единое; не статичное безжизненное Единое, а полнота бесконечной Жизни. Да, творение свободно лишь в той степени, в какой оно спонтанно; но творение не производит какого-либо изменения в Боге. Конечно, Фихте отказывается приписывать Богу личностность, даже если он часто пользуется христианским языком и говорит о Боге "Он". Но поскольку он рассматривает личностность необходимо конечной, он, очевидно, не может приписывать ее бесконечному Бытию. Однако это не означает, что он считает Бога внеличностным. Бог - сверхличностен не менее, чем личностей. Говоря схоластическим языком, у Фихте нет аналогического понятия личностности, и это удерживает его от использования теистических терминов. В то же время понятие абсолютного бытия, превосходящего сферу различений, с необходимостью существующих между конечными существами, является очевидным движением в направлении теизма. "Я" больше не находится в центре фихтевской картины реальности: его место занимает бесконечная Жизнь, сама по себе не допускающая никакого изменения или самораздвоенности.

119

Пока все очень хорошо. И конечно, отказ Фихте приписывать личностность Богу является следствием того факта, что личностность, как он считает, подразумевает конечность. Бог скорее трансцендентен личностной сфере, чем испытывает недостаток в ней. Но именно отсутствие какой-либо ясной идеи аналогии вовлекает мысль Фихте в радикальную двусмысленность. Бог есть бесконечное бытие. Поэтому не может возникнуть бытия, которое было бы отдельным от Бога. Если бы такое бытие существовало, Бог не был бы бесконечным. Абсолют есть единственное бытие. Эта линия мысли ясно указывает в направлении пантеизма. В то же время Фихте полон решимости утверждать, что сфера сознания с ее различением конечного Я и мира в некотором смысле находится вне Бога. Но в каком же смысле? Фихте хорошо говорить, что различение божественного бытия и божественной экзистенции возникает только для сознания. Но неизбежно встает вопрос: существуют ли конечные Я? Если они не существуют, мы получаем монизм. Но тогда невозможно объяснить, как появляется сознание с вводимыми им различениями. Если же



конечные Я существуют, как мы должны согласовывать это с утверждением, что Бог есть единственное Бытие, если мы не ссылаемся на теорию аналогии? Фихте хочет, чтобы было и так и этак. Иными словами, он хочет одновременно сказать, что сфера сознания с ее различением конечного Я и его объекта является внешней Богу и что Бог есть единственное бытие. Поэтому его позиция в споре теизма и пантеизма неизбежно остается двусмысленной. Нельзя, конечно, отрицать, что развитие фихтевской философии бытия придало его мысли гораздо большее сходство с теизмом, чем подразумевалось его ранними сочинениями. Но мне кажется, что если автор, почитающий Фихте за применение трансцендентального метода рефлексии или за его этический идеализм, истолковывает его позднюю философию в качестве ясного утверждения теизма, то он выходит за пределы исторической достоверности.

Наконец, если спросить, отвергает ли Фихте идеализм своей философией бытия, ответ должен быть ясен из того, что уже было сказано. Фихте не отрицает наукоучения, и в этом смысле он сохраняет идеализм. Когда он говорит, что единая Жизнь, а не индивидуальный субъект "созерцает" (и тем самым производит) материальный мир, он, очевидно, объясняет тот факт, что материальный мир представляется конечному субъекту чем-то данным, уже готовым объектом. Ведь с самого начала он провозгласил, что это ключевой факт, который идеализм должен объяснять, а не отрицать. В то же время утверждение первичности бытия и производного характера сознания и знания есть движение в сторону от идеализма. Поэтому мы можем сказать, что, поскольку это утверждение необходимо вытекало из собственной мысли Фихте, его идеализм имел тенденцию к самопреодолению. Но это не означает, что философ когда-

120

либо ясно и определенно порывал с идеализмом. В любом случае мы можем почувствовать, что, хотя в последнее время обнаружилась тенденция обращать особое внимание на позднюю мысль Фихте, впечатляет в его воззрении на реальность скорее система этического идеализма, чем темные изречения об абсолютном бытии и божественном Dasein.

## Глава 5

### ШЕЛЛИНГ (1)

Жизнь и сочинения. - Последовательные периоды развития мысли Шеллинга. - Ранние сочинения и влияние Фихте.

1

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, сын ученого лютеранского пастора, родился в 1775 г. в Леонберге в Вюртемберге. Развитой мальчик, он был в возрасте пятнадцати лет

принят в Протестантский теологический институт при Тюбингенском университете, где подружился с Гегелем и Гёльдерлином - оба были старше его на пять лет. В семнадцать лет он написал диссертацию по третьей главе книги Бытия, а в 1793 г. опубликовал эссе "О мифах" ("Ueber Mythen"). За ним в 1794 г. последовало сочинение "О возможности формы философии вообще" ("Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt").

В это время Шеллинг, в большей или меньшей степени, был учеником Фихте - факт, очевидный из названия работы, опубликованной в 1795 г., "Я как принцип философии" ("Vom Ich als Prinzip der Philosophie"). В том же году появились его "Философские письма о догматизме и критицизме" ("Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus"), где догматизм представлен Спинозой, критицизм - Фихте.

Однако, хотя идеи Фихте были отправной точкой для размышлений Шеллинга, очень скоро он продемонстрировал независимость своих взглядов. В особенности его не устраивало воззрение Фихте на природу как на простой инструмент морального действия. И его собственное видение природы как непосредственного проявления Абсолюта, как самоорганизующейся динамической и телеологической системы, которая, так сказать, возвышается до появления сознания и самопознания природы в человеке и через него, нашло

121

отражение в серии натурфилософских работ. Так, в 1797 г. он опубликовал "Идеи к философии природы" ("Ideen zur einer Philosophie der Natur"), в 1798 г. "О мировой душе" ("Von der Weltseele") и в 1799 г. "Первый набросок системы натурфилософии" ("Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie") и "Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии спекулятивной физики" ("Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, oder über den Begriff der spekulativen Physik")\*.

Отметим отсылку названия последней работы к спекулятивной физике. Похожий термин встречается в полном названии работы "О мировой душе", где говорится, что мировая душа есть гипотеза "высшей физики". Едва ли можно представить себе Фихте, уделяющего много внимания спекулятивной физике. И все же серия публикаций по натурфилософии не являлась свидетельством полного разрыва с фихтевской мыслью. Ведь в 1800 г. Шеллинг опубликовал "Систему трансцендентального идеализма" ("System des transzendentalen Idealismus"), в которой очевидно влияние наукоучения Фихте. В то время как в своих натурфилософских сочинениях Шеллинг двигался от объективного к субъективному, от низших уровней природы к органической сфере как подготовке сознания, в "Системе трансцендентального идеализма" он начал с Я и продолжил исследованием процесса его самообъективации. Он полагал, что две эти точки зрения дополняют друг друга, о чем свидетельствует тот факт, что в 1800 г. он опубликовал также "Всеобщую дедукцию динамического процесса" ("Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozess"), за которой в 1801 г. последовала небольшая работа "Об истинном понятии натурфилософии" ("Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie"). В том же году он опубликовал и "Изложение моей философской системы" ("Darstellung meines Systems der Philosophie").

В 1798 г. Шеллинг стал профессором Йенского университета. Ему было только двадцать три, но его работы заслужили рекомендацию не только Гёте, но и Фихте. С 1802 по 1803 г. он сотрудничал с Гегелем в редактировании "Критического философского журнала". И в период своего профессорства в Йене он находился в дружеских отношениях с людьми романтического круга, к примеру с братьями Шлегелями и Новалисом. В 1802 г. Шеллинг

опубликовал работу "Бруно, или О божественном и природном начале вещей" ("Bruno, oder Ueber das gottliche und naturliche Prinzip der Dinge"), а также курс "Лекций о методе университетского образования" ("Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums").

122

Мы отметили, что в "Системе трансцендентального идеализма" Шеллинг начал с Я и использовал идеи, взятые из фихтевского наукоучения, в своей реконструкции самообъективизации Я, к примеру в морали. Но кульминацией этой работы явилась философия искусства, которой Шеллинг придавал большое значение. Зимой 1802/03 г. он читал в Йене лекции по философии искусства. В то время он видел в искусстве ключ к природе действительности. Одного этого факта достаточно, чтобы показать заметное различие во взглядах Шеллинга и Фихте.

В 1803 г. Шеллинг женился на Каролине Шлегель после ее официального развода с А. В. Шлегелем, и супруги отправились в Вюрцбург\*, где Шеллинг некоторое время читал лекции в университете. Примерно в это время он начал уделять внимание проблемам религии и теософским излияниям сапожника-мистика из Гёрлица, Якоба Бёме [1]. И в 1804 г. он опубликовал работу "Философия и религия" ("Philosophie und Religion").

1 О Якобе Бёме (1575-1624) см. vol. III, p. 270 - 273.

В 1806 г. Шеллинг отправился из Вюрцбурга в Мюнхен. Его размышления о свободе и об отношении человеческой свободы и Абсолюта нашли выражение в "Философских исследованиях о сущности человеческой свободы" ("Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit"), работе, опубликованной в 1809 г. Но к тому времени его звезда уже начала тускнеть. Уже отмечалось, что он некоторое время сотрудничал с Гегелем в редактировании философского журнала. Однако в 1807 г. Гегель, до этого малоизвестный, опубликовал свою первую великую работу - "Феноменологию духа". И эта работа не только оказалась первой стадией восхождения ее автора к славе ведущего немецкого философа, но и являла собой его интеллектуальный разрыв с Шеллингом. В частности, Гегель довольно едко высказался о шеллинговском учении об Абсолюте. Шеллинг был весьма чувствительным человеком и принял эту, как ему казалось, измену очень близко к сердцу. В последующие годы, наблюдая за растущей популярностью своего соперника, он не мог отделаться от мысли, что его бывший друг подsunул доверчивой публике худшую философскую систему. Не исключено даже, что горькая досада Шеллинга от восхождения Гегеля на передовые позиции в философском мире Германии помогает объяснить, почему после удивительной вспышки литературной активности он публиковался сравнительно мало.

123

Лекционную деятельность Шеллинг, однако, продолжал. Так, в собрании его "Сочинений" опубликован курс лекций, прочитанных им в Штутгарте в 1810 г. В 1811 г. он написал "Мировые эпохи" ("Die Zeitalter"), но работа осталась незаконченной\* и не была издана при его жизни.

В период 1821-1826 гг. Шеллинг читал лекции в Эрлангене. В 1827 г. он вернулся в Мюнхен, чтобы занять кафедру философии, и энергично взялся за конгениальную задачу подрыва гегелевского влияния. У него возникло убеждение в необходимости различать

отрицательную философию, являющуюся чисто абстрактной концептуальной конструкцией, и положительную философию, имеющую дело с конкретным существованием. Не нужно говорить, что гегелевская система объявлялась примером философии первого рода.

Смерть великого соперника [1] Шеллинга в 1831 г. должна была облегчить эту задачу. И десять лет спустя, в 1841 г., он был назначен профессором философии в Берлине, видя свою миссию в борьбе с влиянием гегельянства посредством изложения собственной религиозной системы. В прусской столице Шеллинг начал чтение лекций как пророк, как человек, возвещающий о наступлении новой эры. Среди его слушателей были профессора, государственные деятели, немало было и людей, ставших впоследствии знаменитыми, таких, как Серен Кьеркегор, Якоб Буркхардт\*\*, Фридрих Энгельс и Бакунин. Однако лекции оказались не столь успешными, как надеялся Шеллинг, и аудитория стала уменьшаться. В 1846 г. Шеллинг прекратил лекционную деятельность, если не считать редких докладов в Берлинской академии. Позже он вернулся в Мюнхен и занялся подготовкой рукописей для публикации. Он умер в 1854 г. в Рагаце в Швейцарии. "Философия откровения" ("Philosophie der Offenbarung") и "Философия мифологии" ("Philosophie der Mythologie") были опубликованы после его смерти.

1 самого Гегеля, кажется, не очень интересовало личное соперничество как таковое; он был поглощен идеями и изложением того, что считал истиной. Но Шеллинг воспринял гегелевскую критику его идей как личный выпад.

124

Не существует такой цельной системы, которую мы можем назвать философской системой Шеллинга, ибо его мысль прошла известную последовательность фаз - от раннего периода, когда он находился под сильным влиянием Фихте, до последнего периода, представленного посмертно опубликованными лекциями по философии откровения и мифологии. Среди историков нет общего согласия относительно точного количества требующих различения фаз. Только единицы удовлетворились собственным шеллинговским различием отрицательной и положительной философии; однако это различие не принимает в расчет множества стадий развития его мысли в тот период, когда он еще не приступил к изложению своей итоговой философии религии. Поэтому обычно проводили дальнейшие деления. Но хотя в развитии мысли Шеллинга действительно имеются различные фазы, было бы ошибочным рассматривать их в качестве столь же многочисленных независимых систем, поскольку между ними имеется очевидная преемственность. Иными словами, размышление над уже занятой позицией вело Шеллинга к постановке дальнейших проблем, решение которых требовало новых подвижек с его стороны. Конечно, в последние годы жизни он акцентировал различие отрицательной и положительной философии. Но хотя он рассматривал большую часть своей прежней мысли в качестве отрицательной философии, он подчеркивал данное различие в ходе своей полемики с Гегелем и стремился не столько к полному отказу от так называемой отрицательной философии, сколько к ее включению в положительную философию и подчинению ей. Кроме того, он заявлял, что по крайней мере намеки на положительную философию можно обнаружить в его ранних "Философских письмах о догматизме и критицизме" и что его склонность к конкретному и историческому проявилась даже в его первых философских опытах.

В 1796 г., когда Шеллингу был двадцать один год, он составил для себя набросок программы философской системы\*. Проектируемая система должна была бы

отталкиваться от идеи Эго, или Я, как абсолютно свободного бытия путем полагания не-Я в сфере спекулятивной физики. Затем она проследовала бы в область человеческого духа. Следовало также сформулировать принципы исторического развития и разработать идеи морального мира, Бога и свободы всех духовных существ. Далее, необходимо было показать ключевое значение идеи красоты и эстетический характер высшего акта разума. Наконец, здесь должна была бы присутствовать новая мифология, объединяющая философию и религию.

125

Эта программа очень показательна. С одной стороны, она иллюстрирует момент нарушения преемственности в мысли Шеллинга. Ведь тот факт, что он собирается начинать с Я, выдает влияние Фихте, влияние, прогрессивно уменьшавшееся с течением времени. С другой стороны, программа иллюстрирует момент преемственности в философствовании Шеллинга. В ней идет речь о развитии философии природы, философии истории, философии искусства, философии свободы и философии религии и мифологии, темах, которым предстояло поочередно занимать внимание Шеллинга. Иными словами, хотя поначалу Шеллинг производил впечатление ученика Фихте, его интересы и интеллектуальные пристрастия были очевидны уже в истоках его карьеры.

Итог таков: время, потраченное на установление точного количества фаз или "систем" в философствовании Шеллинга, - это потерянное время. Конечно, тут имеются различные фазы, но генетическое рассмотрение мысли Шеллинга может отдавать должное этим различиям, не подразумевая при этом, что он перепрыгивал от одной замкнутой на себя системы к другой. В общем философия Шеллинга - это скорее философствование, чем законченная система или последовательность законченных систем. Начало и конец его странствий в некотором смысле совпадают. Мы видели, что в 1793 г. он опубликовал эссе "О мифах". В старости он вернулся к данному предмету и читал подробные лекции на эту тему. А в промежутке мы находим неустанный рефлексивный процесс, идущий от Я-философии Фихте через философию природы и искусства к философии религиозного сознания и некой разновидности спекулятивного теизма, и все это связано вместе темой отношения между конечным и бесконечным.

В работе "О возможности формы философии вообще" (1794) Шеллинг следует Фихте в утверждении, что философия, будучи наукой, должна быть логически унифицированной системой положений, развитых из одного основоположения, которое выражает безусловное. Это безусловное есть самополагание Я. Поэтому "основоположение может быть только таким: Я есть Я" [1]. В работе "Я как принцип философии" (1795) это положение сформулировано в более привычной форме: "Я есмь Я или Я есмь" [2]. А от этого тезиса

1 W, 1, S. 57 [108: 13]. Ссылки на сочинения Шеллинга даются в соответствии с томами и страницами издания его "Сочинений" Манфредом Шрётером (Мюнхен, 1927-1928).

Шеллинг предпочитает говорить "Я есть Я" ("Ich ist Ich"), а не "я есмь я" ("das Ich ist das Ich") на том основании, что мое я (das Ich) дано только в качестве Я (Ich).

2 W, 1, S. 103 [108: 53].

126

Шеллинг переходит к полаганию не-Я и доказывает, что Я и не-Я взаимно обуславливают друг друга. Нет субъекта без объекта и нет объекта без субъекта. Поэтому здесь должен быть посредствующий фактор, общий продукт, связывающий их вместе; и это -

представление (Vorstellung). У нас, таким образом, имеется форма основополагающей триады всякой науки или знания, а именно субъект, объект и представление.

Влияние Фихте достаточно очевидно. Однако стоит заметить, что с самого начала Шеллинг подчеркивает различие абсолютного и эмпирического Я. "Совершенная система науки начинается с абсолютного Я" [1]. Оно не вещь, а абсолютная свобода. Оно действительно едино, но приписываемое ему единство превосходит единство, приписываемое отдельному элементу множества. Абсолютное Я не является и не может являться элементом какого-либо множества. Оно выше понятия множества. Более того, оно трансцендентно сфере понятийного мышления и может быть постигнуто только в интеллектуальном созерцании.

Ничто из этого не противоречит Фихте, но суть в том, что метафизические интересы Шеллинга обнаруживаются в самом начале его пути. В то время как Фихте, отталкиваясь от кантовской философии, поначалу так мало уделял внимания метафизическим следствиям своего идеализма, что многие думали, будто он избирает для себя в качестве отправной точки индивидуальное Я, Шеллинг сразу же акцентирует идею Абсолюта, пусть даже под влиянием Фихте он и изображает его в виде абсолютного Я.

Отметим, что в эссе "О возможности формы философии вообще" Шеллинг следует Фихте в дедукции представления. Однако его подлинный интерес - онтологический. В раннем наукоучении Фихте заявлял, что задачей философии является объяснение опыта в качестве системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости. И он решал эту задачу, показывая, каким образом Я порождает эти представления посредством деятельности продуктивного воображения, осуществляющего свою работу бессознательно, так что эмпирическому сознанию мир неизбежно кажется независимым от него. Шеллинг же в "Философских письмах о догматизме и критицизме" (1795) прямо заявляет, что "главным делом всякой философии является решение проблемы существования мира" [2].

1 W, 1, S. 100 [108: 50].

2 W, 1, S. 237 [103: 1, 63]. В дальнейшем эта работа будет обозначаться просто как "Философские письма".

127

Конечно, в каком-то смысле два эти утверждения говорят об одном и том же. Но есть и существенная разница в расстановке акцентов, а именно в утверждении, что задача философии состоит в объяснении системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости, и утверждении, что задача философии состоит в объяснении существования мира. В любом случае небольшая ретроспекция позволит нам различить под всеми фихтевскими украшениями ранней мысли Шеллинга ту же самую метафизическую склонность ума, которая на более поздних стадиях привела его к утверждению, что задачей философии является ответ на вопрос, почему есть что-то, а не ничто. Конечно, со временем Фихте тоже развил метафизические следствия своей философии. Но когда он сделал это, Шеллинг обвинил его в плагиате.

"Философские письма" Шеллинга - очень показательная работа. В определенном смысле это выступление в защиту Фихте. Ведь Шеллинг противопоставляет критицизм, представителем которого является Фихте, и догматизм, представленный в основном Спинозой. И он здесь на стороне Фихте. В то же время эта работа демонстрирует

глубокую симпатию автора к Спинозе и, по меньшей мере, скрытое недовольство по отношению к Фихте.

Догматизм, говорит Шеллинг, в конечном счете подразумевает абсолютизацию не-Я. Человек сводится к простой модификации бесконечного объекта, Спинозовской субстанции, свобода же исключается. Конечно, Спинозизм, нацеленный на достижение умиротворения и спокойствия души в "покорной самоотдаче абсолютному объекту" [1], обладает определенной эстетической привлекательностью и может оказаться сильной приманкой для некоторых умов. Но в итоге он означает устранение человека как свободного морального субъекта. В догматизме не остается места для свободы.

Однако из этого не следует, что догматизм может быть теоретически опровергнут. У кантовской философии "имеется лишь слабое оружие против догматизма" [2], и она может давать только негативное опровержение. К примеру, Кант показывает, что нельзя доказать невозможность свободы в ноуменальной сфере, признаваясь, однако, что он не может дать и позитивного теоретического доказательства свободы. Но и "совершенная система критицизма не может теоретически опровергнуть догматизм" [3], даже если она в состоянии нанести по нему несколько сильных ударов. И это совсем неудивительно. Ведь до тех пор, пока мы остаемся на теоретическом уровне, догматизм и критицизм ведут, утверждает Шеллинг, к очень похожему заключению.

1 W, 1, S. 208 [103: 1,40].

2 W, I, S. 214 [103: 1,44].

3 W, 1, S. 220 [103: 1, 49]. Речь идет, конечно, о фихтевском идеализме.

128

Во-первых, обе системы пытаются осуществить переход от бесконечного к конечному. Но "философия не может перейти от бесконечного к конечному" [1]. И хотя мы можем придумать основания, почему бесконечное должно проявлять себя в конечном, ими будет лишь прикрываться наша неспособность построить мост над пропастью. Представляется поэтому, что мы должны пойти другим, обходным путем. Но как это может быть сделано после дискредитации традиционных апостериорных доказательств? Очевидно, надо снять саму проблему. Иными словами, если конечное можно усмотреть в бесконечном, а бесконечное - в конечном, то больше не возникает проблемы наведения моста над пропастью между ними посредством теоретического аргумента или доказательства.

1 W, 1, S. 238 [103: 1, 65].

Эта потребность реализуется интеллектуальным созерцанием как созерцанием тождества созерцающего и созерцаемого Я. Однако догматизм и критицизм понимают его по-разному. Догматизм трактует его в качестве созерцания Я, тождественного с Абсолютом, представляющимся в виде абсолютного объекта. Критицизм трактует его как то, что раскрывает тождество Я с Абсолютом как абсолютным субъектом, представляющимся в виде чистой свободной деятельности.

Но несмотря на то что догматизм и критицизм по-разному трактуют интеллектуальное созерцание, обе эти интерпретации приводят к очень похожему теоретическому результату. В догматизме субъект в конечном счете сводится к объекту, и при таком сведении отменяется одно из необходимых условий сознания. В критицизме объект в

конечном счете сводится к субъекту, и в этом случае отменяется другое необходимое условие сознания. Иными словами, как догматизм, так и критицизм нацелены на теоретическое устранение конечного Я, или субъекта. Спиноза сводит конечное Я к абсолютному объекту. Фихте сводит его к абсолютному субъекту, или, точнее (так как абсолютное Я, собственно, не является субъектом), к бесконечной деятельности или стремлению. В обоих случаях Я, так сказать, поглощается Абсолютом.

129

Но хотя с чисто теоретической точки зрения обе эти системы идут различными путями к очень сходному выводу, их практические или моральные требования различны. Они выражают различные идеи морального назначения человека. Догматизм требует от конечного Я отдаться абсолютной причинности божественной субстанции и отречься от своей свободы, дабы божественное было всем во всём. Так, в философии Спинозы Я призвано осознать уже существующую онтологическую ситуацию, а именно свое положение в качестве модификации бесконечной субстанции, и подчиниться. Критицизм же требует, чтобы человек реализовал Абсолют в себе посредством непрестанной свободной деятельности. Иными словами, для Фихте тождество конечного Я с Абсолютом есть не просто наличная онтологическая ситуация, которую надо лишь осознать. Это - цель, которая должна достигаться моральным усилием. Более того, это всегда отодвигающаяся цель. Поэтому, даже если философия Фихте и указывает на отождествление Я с Абсолютом как на теоретический идеал, в практическом плане она требует непрерывной свободной нравственной деятельности, всегдашней верности своему личному моральному назначению.

Таким образом, в определенном смысле выбор между догматизмом и критицизмом тождествен для конечного Я выбору между небытием и бытием. Иными словами, это выбор между идеалом самоотдачи, погружения в безличный Абсолют, отказа от личной свободы как иллюзии и идеалом непрестанной свободной деятельности в соответствии с назначением человека, постепенного формирования человека, действующего по моральным принципам, свободно и триумфально возвышающегося над простым объектом. "Будь! - таково высшее требование критицизма" [1]. У Спинозы абсолютный объект берет верх над всем; у Фихте природа сводится к простому инструменту свободного морального деятеля.

Очевидно, что если человек признает требование критицизма, то вследствие этого он будет вынужден отвергнуть догматизм. Но столь же ясно, что догматизм не может быть опровергнут даже в моральном или практическом плане в глазах человека, "который может допустить мысль о подготовке собственного уничтожения, об устранении в себе всякой свободной причинности и существовании в качестве модификации объекта, в бесконечности которого он рано или поздно найдет свое моральное разрушение" [2].

1 W, 1, S. 259 [103: I, 83].

2 W, I, S. 263 [103: 1, 86].

130

Этот рассказ о споре догматизма и критицизма - явный отголосок той фихтевской теории, что тип философии, которую выбирает человек, зависит от того, какого типа он человек. Кроме того, при желании мы можем связать утверждение Шеллинга, что ни догматизм, ни критицизм не могут быть теоретически опровергнуты и что выбор между ними должен



делаться в практической плоскости, с теорией, которая иногда выдвигалась в гораздо более близкие нам времена, что мы не в состоянии сделать выбор между метафизическими системами в чисто теоретической плоскости, но, чтобы рассудить их, если они служат фоном различных типов поведения и поддерживают их, мы можем пользоваться моральными критериями. Однако для нас сейчас более важно отметить, что, хотя "Философские письма" были созданы в поддержку Фихте и хотя Шеллинг формально на его стороне, эта работа содержит негласную, но от этого не менее очевидную критику, суть которой в том, что как философия Спинозы, так и трансцендентальный идеализм Фихте являются односторонними преувеличениями. Действительно, Спиноза преподносится так, будто он абсолютизирует объект, Фихте - субъект. Подтекст же в том, что Абсолют должен превосходить различие субъективности и объективности и быть тождеством субъекта и объекта [1].

1 Фихте тоже пришел к утверждению, что абсолютное Я есть тождество субъекта и объекта. Но он сделал это отчасти под влиянием критики Шеллинга. И в любом случае, по мнению Шеллинга, для идеализма Фихте всегда был характерен явный перегиб в сторону субъекта и субъективности.

Иными словами, имеется в виду, что должен быть произведен определенный вид синтеза, который сможет примирить конфликтующие взгляды Спинозы и Фихте. И действительно, в "Философских письмах" мы можем найти свидетельства определенной симпатии Шеллинга к Спинозе, чуждой настроением Фихте. Нет ничего удивительного, если мы видим, что вскоре Шеллинг приступает к публикации натурфилософских работ. Ведь спинозистским элементом задуманного синтеза будет приписывание онтологического статуса природе как органическому целому, статуса, отрицаемого Фихте. Природа будет изображаться в виде непосредственного объективного проявления Абсолюта. В то же время синтез, если он вообще хочет быть синтезом, должен представлять природу в качестве выражения и проявления духа. Синтез обязан быть идеалистическим, если он не должен быть возвратом к докантовской мысли. Но он не должен оказаться и субъективным идеализмом, в котором природа изображается в виде одной лишь помехи, полагаемой Я для того, чтобы ему было что преодолеть.

131

Вполне может показаться, что эти соображения выходят за пределы идей, рассматриваемых в ранних сочинениях Шеллинга. Но мы уже видели, что в программе, составленной Шеллингом для себя в 1796 г., вскоре после создания "Философских писем", он подробно рассматривал вопрос о разработке спекулятивной физики или натурфилософии. И вполне очевидно, что неудовлетворенность односторонним воззрением Фихте на природу уже ощущалась Шеллингом во время его так называемого фихтеанского периода.

## Глава 6 ШЕЛЛИНГ (2)

Возможность и метафизические основания натурфилософии. - Общие контуры натурфилософии Шеллинга. -

Система трансцендентального идеализма. - Философия искусства. - Абсолют как тождество.

1

Шеллинг утверждает, что разрыв между субъективным и объективным, идеальным и реальным вызван развитием рефлексии. При абстрагировании от рефлексии мы должны представлять человека в единстве с природой. Иными словами, мы должны представлять его переживающим такое единство на уровне непосредственности чувства. А рефлексией человек провел различие между внешним объектом и его субъективным представлением и стал объектом для себя самого. В общем рефлексия основала и закрепила различие объективного внешнего мира природы и субъективной внутренней жизни представления и самосознания, различие природы и духа. Так природа становится чем-то внешним, противоположностью духу, а человек как обладающее самосознанием рефлексивное существо отчуждается от природы.

Если рефлексия превращается в самоцель, она становится "болезнью духа" [1]. Ведь человек рожден для действия, и чем больше он обращается к себе в саморефлексии, тем менее он активен. Вместе с тем именно способность рефлексии отличает человека от животного. И трещина, возникшая между объективным и субъективным, реальным и идеальным, природой и духом, не может быть

1 W, 1, S. 663 [106: 74].

132

преодолена возвращением к непосредственности чувства, возвращением, так сказать, в детство человеческого рода. Если разделенные моменты должны быть вновь соединены и изначальное единство восстановлено, это должно быть достигнуто на более высоком уровне, нежели чувство. Иными словами, оно должно достигаться самой рефлексией в образе философии. В конце концов, ведь именно рефлексия создает проблему. На уровне обыденного здравого смысла не существует проблемы отношения между реальным и идеальным порядком, между вещью и ее умственным представлением. Проблему поднимает рефлексия, ей ее и решать.

Первое побуждение - разрешить эту проблему в терминах причинной деятельности. Вещи существуют независимо от ума и производят представления о себе: субъективное причинно зависимо от объективного. Но, говоря так, мы просто ставим новую проблему. Ведь если я утверждаю, что внешние вещи существуют сами по себе и порождают во мне представления о них, я с необходимостью помещаю себя над вещью и представлением. И стало быть, косвенно признаю себя духом. Но сразу возникает вопрос: каким образом внешние вещи могут произвести на дух определяющее причинное действие?

Конечно, можно попробовать взяться за проблему с другой стороны. Вместо того чтобы говорить, что вещи порождают представления о них, мы вместе с Кантом можем сказать, что субъект налагает собственные познавательные формы на некое данное содержание опыта и так создает феноменальную реальность. Но тогда мы остаемся с вещью в себе. А

она непостижима. В самом деле, чем может быть вещь отдельно от форм, которые, как утверждается, накладывает на нее субъект?

Были, правда, две примечательные попытки решить проблему соответствия между объективным и субъективным, реальным и идеальным, не прибегая к идее причинной деятельности. Спиноза объяснял данное соответствие при помощи теории параллельных модификаций различных атрибутов одной бесконечной субстанции, а Лейбниц прибегал к теории предустановленной гармонии. Но ни одна из этих теорий не была настоящим объяснением. Спиноза оставил необъясненными модификации субстанции, Лейбниц же, как считает Шеллинг, просто постулировал предустановленную гармонию.

133

При этом как Спиноза, так и Лейбниц предчувствовали истинность положения о том, что идеальное и реальное в конечном счете тождественны. И именно эту истину призван демонстрировать философ. Он должен показать, что природа есть "видимый дух", а дух - "невидимая природа" [1]. Иными словами, философ должен показать, каким образом объективная природа является всецело идеальной, в том смысле, что она есть единая динамическая и телеологическая система, развивающаяся, так сказать, до точки, в которой она возвращается к себе в человеческом духе и через него. Ведь если принять эту картину природы, мы сможем увидеть, что жизнь представления не есть лишь что-то противопоставленное объективному миру и чуждое ему, так что здесь возникает проблема соответствия между объективным и субъективным, реальным и идеальным. Жизнь представления - это знание природы о самой себе, актуализация потенций природы, посредством которой спящий дух пробуждается к сознанию.

1 W, 1, S. 706 [106: 128].

Но можем ли мы показать, что природа действительно является телеологической системой, демонстрирующей целесообразность? Конечно, мы не можем счесть адекватным чисто механистическое истолкование мира. Ведь когда мы говорим об организме, мы вынуждены вводить идею целесообразности. Ум не может удовлетвориться и дихотомией двух четко разделенных сфер, а именно сфер механизма и телеологии. Он побуждается к тому, чтобы рассматривать природу в качестве самоорганизующейся целостности, в которой мы можем различить множество уровней. Но возникает вопрос: не привносим ли мы телеологию в природу, вначале в организм, а затем и в природу вообще? В конце концов, и Кант признавал, что мы не можем не смотреть на природу так, как если бы она была телеологической системой. Ведь у нас имеется регулятивная идея природной целесообразности, идея, порождающая определенные эвристические правила суждения. Но Кант не согласился бы, что эта субъективная идея говорит что-то о природе самой по себе.

Шеллинг убежден, что всякое научное исследование предполагает умпостигаемость природы. Он настаивает, что любой эксперимент содержит постановку вопроса природе, на который она вынуждена отвечать. И эта процедура предполагает веру в то, что природа соответствует запросам разума, что она умпостигаема и в этом смысле идеальна. Эта вера оправдана, если мы приняли то общее воззрение на мир, которое было очерчено выше. Ведь идея природы как умпостигаемой телеологической системы представляется в таком случае в виде саморефлексии природы, самопознания природы в человеке и через него.

Но мы, конечно, можем потребовать обоснования этого общего воззрения на природу. И предельным обоснованием для Шеллинга является метафизическая теория Абсолюта\*. "Первым шагом к философии и даже необходимым условием вхождения в нее является понимание того, что абсолютно-идеальное есть также абсолютно-реальное" [1]. Абсолют есть "чистое тождество" [2] субъективности и объективности. И это тождество отражается во взаимопроникновении природы и знания природы о себе в человеке и через него.

Сам по себе Абсолют есть единый вечный акт знания, в котором не существует временной последовательности. Однако мы можем различить три момента или фазы этого единого акта, при условии, что мы не рассматриваем их сменяющимися друг друга во времени. В первом моменте Абсолют объективирует себя в идеальной природе, так сказать, в универсальном образце природы, для которого Шеллинг использует спинозистский термин *Natura naturans*\*\* . Во втором моменте Абсолют как объективность превращается в Абсолют как субъективность. Третий же момент состоит в синтезе, "в котором две эти абсолютности (абсолютная объективность и абсолютная субъективность) вновь являются одной абсолютностью" [3]. Таким образом, Абсолют есть вечный акт самопознания.

Первый момент внутренней жизни Абсолюта находит свое выражение или проявление в *Natura naturata*\*\*\*, природе как системе единичных вещей. Она есть символ или явление *Natura naturans*, и Шеллинг говорит, что, как таковая, она находится "вне Абсолюта" [4]. Второй момент внутренней жизни Абсолюта, превращение объективности в субъективность, внешне выражается в мире представления, идеальном мире человеческого знания, посредством которого *Natura naturata* представляется в человеческом уме и через него и единичное, так сказать, поднимается до всеобщего, т.е. на концептуальный уровень. Таким образом, у нас имеется два единства, как Шеллинг называет их, - объективная природа и идеальный мир представления. Третье единство, соответствующее третьему моменту внутренней жизни Абсолюта, есть постигаемое взаимопроникновение реального и идеального.

1 W, 1, S. 708 [106: 130].

2 W, I, S. 712 [106: 134].

3 W, 1, S. 714 [106: 137]. Я перевел "абсолютностью" *Absoluthheit*.

4 W, 1, S. 717 [106: 141].

Мне кажется, едва ли можно говорить, что Шеллинг полностью проясняет отношение между бесконечным и конечным, Абсолютом самим по себе и его самопроявлением. В самом деле, мы видели, что *Natura naturata*, рассматриваемая в качестве символа или явления *Natura naturans*, как сказано, находится вне Абсолюта. Но Шеллинг говорит об Абсолюте и то, что он простирается на единичное. Ясно, что он хочет провести различие между неизменным Абсолютом в себе и миром конечных единичных вещей. В то же время он хочет сказать, что Абсолют есть всеохватывающая реальность. Нам еще предстоит вернуться к этому вопросу. Сейчас же мы можем довольствоваться общей картиной Абсолюта как вечной сущности или идеи, объективирующей себя в природе, возвращающейся к себе в виде субъективности в мире представления, а затем познающей себя в философской рефлексии и через нее в качестве тождества реального и идеального, природы и духа [1].

1 Шеллинговский образ метафизического базиса философии природы оказал сильное влияние на гегелевскую мысль. Но здесь не место обсуждать это.

Итак, шеллинговское обоснование возможности натурфилософии, или так называемой высшей физики, имеет, судя по всему, метафизический характер. Природа (т.е. *Natura naturata*) должна быть всецело идеальной. Ведь она есть символ или явление *Natura naturans*, идеальной природы: она - "внешняя" объективация Абсолюта. А поскольку Абсолют всегда один, тождество объективности и субъективности, *Natura naturata* должна быть также и субъективностью. Эта истина проявляет себя в процессе, посредством которого природа, так сказать, переходит в мир представления. И кульминацией этого процесса является постижение того, что человеческое знание о природе есть знание природы о себе самой. На деле нет никакой трещины между объективным и субъективным. С трансцендентальной точки зрения они едины. Спящий дух становится духом бодрствующим. Отдельные моменты надвременной жизни Абсолюта как чистой сущности проявляются во временной последовательности, относящейся к Абсолюту как консеквент к антецеденту.

Разработать натурфилософию - значит создать систематическую идеальную конструкцию природы. Платон в "Тимее" дал набросок теоретического конструирования тел из основных качеств. Шеллинг занят чем-то похожим. Чисто экспериментальная физика не заслуживала бы того, чтобы называться наукой. Она была бы "только собранием фактов, отчетов о наблюдениях, о том, что произошло в

136

естественных или искусственно созданных условиях" [1]. Впрочем, Шеллинг считает, что физика, в том виде, как мы ее знаем, не является в этом смысле чисто экспериментальной или эмпирической. "В том, что сейчас называется физикой, смешаны эмпирия [*Empirie*] и наука" [2]. Однако, по мнению Шеллинга, имеется возможность и чисто теоретического конструирования, или дедукции материи и основных видов тел, неорганических и органических. Более того, эта спекулятивная физика не будет принимать естественные силы, такие, как гравитация, просто в качестве данных. Она будет конструировать их из первых принципов.

1 W, 2, S. 283 [103: 1, 192].

2 Ibidem.

По крайней мере в соответствии с намерениями Шеллинга, это конструирование не подразумевает выполнение фантастичной и произвольной дедукции основных уровней природы. Скорее оно означает дозволение природе конструировать себя перед внимательным взором ума. Конечно, спекулятивная или высшая физика не может объяснить исходную продуктивную деятельность, дающую начало природе. Это скорее вопрос метафизики, чем собственно натурфилософии. Но если развитие природной системы является необходимым последовательным самовыражением идеальной природы, *Natura naturans*, то должно быть возможно систематически отследить стадии того процесса, посредством которого идеальная природа выражает себя в *Natura naturata*. И реализация этого - задача спекулятивной физики. Конечно, Шеллинг прекрасно понимает, что мы узнаем о существовании природных сил, а также неорганических и органических объектов из опыта. И не дело философа впервые, если можно так выразиться, извещать нас об эмпирических фактах или априори разрабатывать естественную историю, которая

может быть создана только на основе эмпирического исследования. Он занят изображением фундаментального и необходимого телеологического образца в природе, в природе, известной, так сказать, в первую очередь через опыт и эмпирическое исследование. Можно сказать, что он занят объяснением "почему" и "отчего" фактов.

Чтобы изобразить природу как телеологическую систему, как необходимое саморазвертывание вечной идеи, надо показать, что в высшем всегда можно отыскать объяснение низшего. К примеру, даже если с временной точки зрения неорганическое предшествует органическому, с философской точки зрения последнее логически

137

предшествует первому. Иными словами, низший уровень существует как фундамент высшего. И так повсюду в природе. Материалист пытается свести высшее к низшему. К примеру, он пытается объяснить органическую жизнь в терминах механической причинности, не вводя понятия целесообразности. Но у него ошибочный взгляд на вещи. При введении понятия целесообразности речь идет вовсе не об отрицании законов механики, как он воображает, и не о том, чтобы приостановить их действие в органической сфере. Скорее вопрос в том, чтобы увидеть механическую сферу в качестве необходимой среды для реализации целей природы в создании организма. Тут налицо преобладание. Ведь низшее есть необходимое основание высшего, а последнее содержит его в себе. Но здесь имеется и появление чего-то нового, и этот новый уровень объясняет тот уровень, который он предполагает.

Когда мы понимаем это, то видим, что "противоположность механизма и органической сферы исчезает" [1]. Ибо мы осознаем, что создание организма есть то, к чему бессознательно стремится природа через развитие неорганической сферы с механическими законами. И таким образом правильнее сказать, что неорганическое есть органический *minus*, нежели что органическое есть неорганический *plus*. Впрочем, даже такая фигура речи может вводить в заблуждение. Ведь противоположность механизма и органической сферы преодолевается не столько теорией существования первого для второго, сколько теорией, утверждающей, что природа как целое является органическим единством.

Деятельность же, лежащая в основании природы и "распространяющаяся" в феноменальном мире, бесконечна или безгранична. Ведь природа, как мы видели, есть самообъективация бесконечного Абсолюта, который, как вечный акт, является деятельностью или волеием. Но если вообще должна существовать какая-нибудь объективная система природы, эта безграничная деятельность должна встретить препятствия. Иными словами, тут должна быть ограничивающая или определяющая сила. Именно взаимодействие беспредельной деятельности и ограничивающей силы порождает низший уровень природы, общую структуру мира и ряды тел [2] - это называется Шеллингом первой потенцией (*Potenz*) природы. Таким образом, если мы рассматриваем силу притяжения как соответствующую ограничительной силе, а силу отталкивания - как соответствующую безграничной деятельности, их синтезом оказывается материя в той мере, в какой она есть просто масса.

1 W, 1, S. 416.

2 "Der allgemeine Weltbau und die Körperreihe". W, 1, S. 718 [106: 142].

138

Однако импульс безграничной деятельности вновь заявляет о себе, но лишь для того, чтобы получить новое ограничение. И вторым единством или потенцией в конструировании природы является всеобщий механизм, под рубрикой которого Шеллинг дедуцирует свет и динамический процесс или динамические законы тел. "Динамический процесс есть не что иное, как вторая конструкция материи" [1]. Иными словами, изначальная конструкция материи, так сказать, повторяется на более высоком уровне. На низшем уровне имеется элементарное действие сил притяжения и отталкивания и их синтез в материи как массе. На более высоком уровне мы находим те же самые силы, проявляющиеся в феноменах магнетизма, электричества и химизма, или химических свойствах тел.

Третье единство или потенция природы - организм. И на этом уровне мы обнаруживаем те же самые силы в дальнейшей актуализации их потенций в феноменах чувствительности, раздражительности и репродуктивности. Это единство (или уровень природы) представляется в виде синтеза двух других. Поэтому нельзя сказать, что на каком-либо из уровней природа совершенно безжизненна. Она есть живое органическое единство, актуализирующее свои потенции на восходящих уровнях до тех пор, пока оно не находит выражение в организме. Мы должны, впрочем, добавить, что внутри самой органической сферы имеются ясно различимые уровни. На низших уровнях особенно заметна репродуктивность, тогда как чувствительность относительно неразвита. Индивидуальные организмы, так сказать, теряются в видах. На высших уровнях более развита чувственная жизнь, и индивидуальный организм, если можно так выразиться, здесь в большей степени индивид, чем просто отдельный элемент неопределенного класса. Высшая точка достигается в человеческом организме, с наибольшей ясностью выражающем идеальность природы и образующем точку перехода к миру представления или субъективности, саморефлексии природы.

В процессе проводимого им конструирования природы Шеллинг использует идею полярности сил. Но "две эти конфликтующие силы... ведут к идее организующего принципа, делающего мир системой" [2]. И этот принцип мы вполне можем назвать освященным временем именем мировой души. Правда, ее нельзя отыскать по-

1 W, 2, S. 320 [103: 1, 222].

2 W, 1, S. 449 [103: 1, 93].

139

средством эмпирического исследования. Нельзя и описать ее в терминах феноменальных качеств. Она - постулат, "гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма" [1]. Эта так называемая мировая душа не является сама по себе сознательной разумной сущностью. Она есть организующий принцип, проявляющий себя в природе и достигающий сознания в человеческом Я и через него. И если мы не постулируем ее, мы не сможем смотреть на природу как на единый, саморазвивающийся сверхорганизм.

Читатель может любопытствовать, как шеллинговская теория природы соотносится с эволюционной теорией в смысле трансформации видов или возникновения высших видов из низших. И можно четко показать, что теория эмерджентной эволюции\* не только полностью гармонирует с шеллинговской интерпретацией, но и требуется при его понимании мира как саморазвивающегося органического единства. И действительно, Шеллинг определенно говорит о возможности эволюции. Он замечает, к примеру, что,

даже если человеческий опыт не открывает ни одного случая превращения одного вида в другой, нехватка эмпирического свидетельства не может служить доказательством невозможности такого превращения. Ведь вполне может быть так, что подобные изменения могут происходить только в течение гораздо большего времени, чем то, которое охватывается человеческим опытом. При этом Шеллинг добавляет такое замечание: "Впрочем, давайте не будем обсуждать эти возможности" [2]. Иными словами, хотя он и допускает возможность эмерджентной эволюции, его интересует главным образом не генетическая история природы, а идеальное или теоретическое ее конструирование.

1 W, 1. S. 413.

2 W, 1. S. 417.

Это конструирование природы действительно богато идеями. Оно содержит отголоски множества прежних размышлений о мире. К примеру, глобальная идея полярности сил напоминает греческие спекуляции о природе, а теория природы как спящего духа заставляет вспомнить о некоторых аспектах лейбницевской философии. Но шеллинговское истолкование природы предвосхищает и последующие размышления. К примеру, имеется некое семейное сходство между шеллинговской натурфилософией и изображением Бергсоном\*\* неорганических вещей, так сказать, потухшими искрами, отброшенными *elan vital*\*\*\* в его стремлении вверх.

В то же время шеллинговская конструкция природы неизбежно представляется научному мышлению столь фантастичной и произвольной, что, по всей видимости, нам не отыскать оправдания для того, чтобы продолжать ее подробное рассмотрение [1]. И дело вовсе не в том, что философу не удастся ввести в свою натурфилософию теории и гипотезы известной ему науки. Наоборот, он берет и задействует идеи современной ему физики, электродинамики, химии и биологии. Однако эти идеи встраиваются в диалектическую схему и нередко связываются применением аналогий, которые, сколь бы остроумными и подчас эвристичными они ни были, кажутся все же фантастичными и надуманными. Поэтому обсуждение соответствующих деталей - это в большей степени дело специального изучения Шеллинга, а также его отношения к ученым, таким, как Ньютон, и писателям его времени, таким, как Гёте, чем к общей истории философии.

1 Детали шеллинговской конструкции природы несколько варьируются в различных сочинениях Шеллинга, посвященных этому предмету.

Но говорить так не означает отрицать важность натурфилософии Шеллинга в ее общих чертах. Ведь она ясно показывает, что немецкий идеализм не содержит субъективизма в его обычном смысле. Природа есть непосредственное и объективное проявление Абсолюта. Она действительно всецело идеальна. Но это не значит, что природа в каком-либо смысле является созданием человеческого Я. Она - идеал, поскольку выражает вечную идею и направлена к саморефлексии в человеческом уме и через него. Конечно, взгляд Шеллинга на Абсолют как тождество объективности и субъективности требует, чтобы самообъективация Абсолюта, а именно природа, раскрывала это тождество. Но данное тождество раскрывается через телеологический образец природы, а не через ее сведение к человеческим идеям. Представление природы в человеческом уме и через него предполагает объективность мира, хотя одновременно оно предполагает и умопостигаемость мира и его внутреннюю направленность к саморефлексии.



Кроме того, если мы абстрагируемся от несколько фантастичных размышлений Шеллинга о магнетизме, электричестве и т. д., т.е. от деталей его теоретической конструкции природы, то его общее воззрение на природу как на объективное проявление Абсолюта и телеологическую систему обладает непреходящей ценностью. Очевидно, что это метафизическая интерпретация и как таковая она едва ли может устроить тех, кто отрицает всякую метафизику. Но эта общая картина природы небезосновательна. И если только мы принимаем вместе с Шеллингом, а потом и с Гегелем идею духовного Абсолюта, мы должны ожидать, что обнаружим в природе телеологический образец, хотя из этого с необходимостью и не следует, что мы сможем дедуцировать силы и феномены природы именно тем способом, который, как считал Шеллинг, может реализовать спекулятивная физика.

141

В свете того факта, что натурфилософия Шеллинга свидетельствует о его расхождении с Фихте и представляет собой оригинальный вклад Шеллинга в развитие немецкого идеализма, на первый взгляд вызывает удивление, когда мы видим, что в 1800 г. он публикует "Систему трансцендентального идеализма", в которой он начинает с Я и переходит к разработке "последовательной истории самосознания" [1]. Ведь кажется, будто он добавляет к натурфилософии несовместимую с ней систему, вызванную к жизни фихтевским влиянием. Однако, по мнению Шеллинга, трансцендентальный идеализм составляет необходимое дополнение к натурфилософии. В самом знании объединены субъект и объект: они тождественны. Но если мы хотим объяснить это тождество, то вначале мы должны отвлечься от него. И тогда перед нами две возможности. Либо мы можем начать с объективного и проследовать в направлении субъективного, спрашивая, как бессознательная природа доходит до представления о себе. Или мы можем начать с субъективного и проследовать в направлении объективного, спрашивая, как объект начинает существовать для субъекта. В первом случае мы создаем натурфилософию, показывая, как природа развивает условия для собственной саморефлексии на субъективном уровне. Во втором случае мы создаем систему трансцендентального идеализма, показывая, как первоначальный внутренний принцип сознания порождает объективный мир в качестве условия для достижения им самосознания. Обе эти линии рефлексии дополнительные друг к другу и должны быть таковыми. Ведь если Абсолют есть тождество субъективности и объективности, то должно быть возможно начинать с любого полюса и создавать философию, гармонирующую с той философией, которая создана, начиная с другого полюса. Иными словами, Шеллинг убежден, что взаимно дополнительные характеристики натурфилософии и системы трансцендентального идеализма выражают природу Абсолюта как тождества субъекта и объекта, идеального и реального.

1 W, 2, S. 331 [103: 1, 228].

142

Поскольку трансцендентальный идеализм характеризуется в качестве науки о знании, он абстрагируется от вопроса о существовании онтологической реальности за пределами целокупной сферы знания. Поэтому его первый принцип должен быть внутренне присущ этой сфере. И если мы должны идти от субъективного к объективному путем трансцендентальной дедукции, мы обязаны начинать с изначального тождества субъекта и объекта. В познавательной сфере таким тождеством является самосознание, в котором совпадают субъект и объект. Самосознание характеризуется Шеллингом как Я. Но термин "Я" не означает индивидуальной личности. Он обозначает "акт самосознания вообще" [1].

"Самосознание, являющееся нашим отправным пунктом, есть единый абсолютный акт" [2]. И этот абсолютный акт есть создание себя в качестве объекта. "Я есть не что иное, как продуктивность, становящаяся своим собственным объектом" [3]. Фактически это "интеллектуальное созерцание" [4]. Ведь Я существует посредством знания о самом себе, и это самопознание есть акт интеллектуального созерцания, являющегося "органом всякого трансцендентального мышления" [5] и свободно производящего в качестве своего объекта то, что в иных случаях не бывает объектом. Интеллектуальное созерцание и порождение объекта трансцендентального мышления суть одно и то же. Поэтому система трансцендентального идеализма должна принимать форму порождения или конструирования самосознания.

1 W, 2, S. 374 [103: 1,262].

2 W, 2, S. 388 [103: 1,273].

3 W, 2, S. 370 [103: 1, 258 - 259].

4 Ibidem [103: 1,259].

5 W, 2, S. 369 [103: 1,258].

Шеллинг шире, нежели Фихте, использует идею интеллектуального созерцания. Но очевидно, что общая матрица его трансцендентального идеализма базируется на идеях Фихте. Я само по себе есть беспредельный акт или деятельность. Но для того чтобы стать своим собственным объектом, оно должно ограничить эту деятельность полаганием чего-то противоположного себе, а именно не-Я. И оно должно делать это бессознательно. Ведь невозможно в рамках идеализма объяснить данность не-Я, если мы не допускаем, что создание не-Я бессознательно и необходимо. Не-Я есть необходимое условие самосознания. И в этом смысле ограничение бесконечной или беспредельной деятельности, составляющей Я, должно всегда оставаться. Однако в другом смысле ограничение должно быть превзойдено. Иначе говоря, Я должно быть способно абстрагироваться от не-Я и как бы отскакивать к себе. Самосознание тогда будет принимать форму человеческого самосознания, предполагающего природу, не-Я.

143

В первой части системы трансцендентального идеализма, соответствующей фихтевской теоретической дедукции сознания в наукоучении, Шеллинг прослеживает историю сознания, проходящую три главные стадии или эпохи. Воспроизводятся многие фихтевские темы, хотя Шеллинг, естественно, пытается связать свою историю сознания с натурфилософией. Первая эпоха простирается от первоначального ощущения к продуктивному созерцанию. И она соответствует конструированию материи в натурфилософии. Иными словами, мы видим порождение материального мира в качестве бессознательной деятельности духа. Вторая эпоха простирается от продуктивного созерцания до рефлексии. Я здесь обладает сознанием на уровне чувства. Чувственный объект же представляется отличным от акта продуктивного созерцания. И Шеллинг дедуцирует категории пространства, времени и причинности. Мир начинает существовать для Я. Шеллинг также занимается дедукцией организма как необходимого условия для возвращения Я к себе. Это происходит в третью эпоху, кульминацией которой является акт абсолютного абстрагирования, посредством которого Я рефлексивно отличает себя от объекта или не-Я как такового и узнает себя в качестве интеллигенции или сознания. Оно стало объектом для самого себя.

Акт абсолютного абстрагирования объясним только как действие самоопределяющейся воли. Таким образом мы переходим к идее Я, или интеллигенции, как деятельной

свободной силы и, стало быть, ко второй или практической части системы трансцендентального идеализма. Рассмотрев роль, которую играет сознание других Я, других свободных волей, в развитии самосознания, Шеллинг приступает к обсуждению различия естественного побуждения и воли, трактуемой в качестве идеализирующей деятельности (eine idealisierende Tätigkeit), т.е. ищущей модификации или изменения объективного в соответствии с идеалом. Идеал субъективен: по сути он есть само Я. Поэтому в поисках актуализации идеала в объективном мире Я также реализует себя.

144

Эта идея открывает возможность для обсуждения морали. Как, спрашивает Шеллинг, может воля, т.е. Я в качестве самоопределяющейся или самореализующейся деятельности, объективироваться для Я как интеллигенции? Иными словами, каким образом Я может прийти к сознанию самого себя в качестве воли? Ответ таков: через требование того, чтобы Я желало исключительно самоопределения. "Это требование - не что иное, как категорический императив или моральный закон, который Кант выражает следующим образом: ты должен желать только то, что могут желать другие разумные существа. Желать же все разумные существа могут только чистого самоопределения, чистой сообразности закону. Значит, при посредстве морального закона чистое самоопределение... становится объектом для Я" [1].

Однако самоопределение или самореализация могут быть достигнуты только через конкретные действия в мире. И Шеллинг приступает к дедукции системы прав и государства как условий морального действия. Государство - это, конечно, здание, построенное человеческими руками, духовной деятельностью. Но оно является необходимым условием для гармонической реализации свободы множеством личностей. И хотя оно возведено человеком, оно должно стать второй природой. Во всех наших действиях мы рассчитываем на единообразие природы, на господство естественных законов. И в нашей моральной деятельности мы должны иметь возможность рассчитывать на господство разумного общественного закона. Это значит, что у нас должна быть возможность полагаться на разумное государство, особенностью которого является власть закона.

Но даже самое благоустроенное государство находится в зависимости от капризной и эгоистичной воли других государств. И возникает вопрос: как можно избавить политическое сообщество - в той мере, в какой это возможно, - от этого фактора нестабильности и небезопасности? Ответ может быть найден только в "организации, выходящей за пределы индивидуального государства, а именно в федеративном объединении всех государств" [2], которое положит конец международным конфликтам. Только так политическое сообщество может стать второй природой, чем-то, на что можно будет полагаться.

1 W, 2, S. 573 - 574 [103: 1, 439].

2 W, 2, S. 586 [103: 1, 450].

Однако для достижения этой цели требуются два условия. Во-первых, должны получить всеобщее признание базисные принципы подлинно разумного государственного устройства, дабы все отдельные государства имели общий интерес в гарантии и защите законов и прав друг друга. Во-вторых, отдельные государства должны подчиняться общему основному закону точно так же, как отдельные граждане подчиняются закону своего собственного государства. На деле это означает, что федерация должна быть неким

"государством государств" [1] и, по крайней мере в идеале, всемирной суверенной организацией. Если бы этот идеал мог быть осуществлен, политическое сообщество стало бы надежной опорой для полной актуализации всеобщего морального порядка.

145

Если этот идеал вообще может быть реализован, он, очевидно, должен реализоваться в истории. И возникает вопрос: в состоянии ли мы обнаружить в человеческой истории какую-либо необходимую тенденцию к достижению этой цели? Шеллинг считает, что "в понятии истории заложено понятие бесконечного прогресса" [2]. Ясно, что, если бы смысл этого утверждения состоял в том, что слово "история" в его обычном употреблении необходимо включает как часть его значения понятие бесконечного прогресса к заранее определенной цели, его истинность была бы сомнительна. Но Шеллинг смотрит на историю в свете своей теории Абсолюта. "История в целом есть последовательное откровение Абсолюта, откровение, постепенно раскрывающее себя" [3]. Поскольку Абсолют есть чистое тождество идеального и реального, история должна быть движением к созданию второй природы, совершенного морального миропорядка в рамках разумно организованного политического сообщества. И поскольку Абсолют бесконечен, это поступательное движение не должно иметь завершения. Если бы Абсолют полностью раскрылся в своей подлинной сущности, точка зрения человеческого сознания, предполагающая различие субъекта и объекта, больше не существовала бы. Поэтому откровение Абсолюта в человеческой истории должно быть в принципе бесконечным.

1 W, 2, S. 587 [103: 1,451].

2 W, 2, S. 592 [103: 1, 455].

3 W, 2, S. 603 [103: 1, 465].

Но не стоим ли мы в таком случае перед дилеммой? Если, с одной стороны, мы утверждаем, что человеческая воля свободна, то не должны ли мы допускать, что человек может игнорировать цели истории и что нет необходимого прогресса к идеальной цели? Если же, с другой стороны, мы утверждаем, что история необходимо идет в определенном направлении, то разве мы не должны отрицать свободу человека и искать оправдание психологическому чувству свободы?

146

Решая эту проблему, Шеллинг обращается к идее абсолютного синтеза, как он представляет его, свободных действий. Индивиды действуют свободно. И любой индивид вполне может поступать, преследуя только личные и эгоистические цели. Но в то же время имеется скрытая необходимость достижения синтеза на первый взгляд несвязанных и часто конфликтующих действий людей. Даже если человек поступает из чисто эгоистических мотивов, тем не менее он бессознательно будет вносить вклад, даже и против своей воли, в осуществление общей цели человеческой истории [1].

1 Если угодно, можно называть это концепцией божественного провидения. Однако, по крайней мере на этом этапе шеллинговской мысли, мы не должны представлять Абсолют личным Богом. Осуществление абсолютного синтеза является необходимым выражением природы Абсолюта как чистого тождества идеального и реального.

До сих пор мы кратко разбирали те части системы трансцендентального идеализма, которые охватывают примерно то же содержание, которое охватывалось и Фихте в его теоретической и практической дедукциях сознания, а также в его работах по теории права и этике, хотя Шеллинг, конечно, вносит некоторые изменения, вводит и развивает собственные идеи. Но он добавляет и третью часть, являющуюся его оригинальным вкладом в трансцендентальный идеализм и служащую для того, чтобы подчеркнуть различие общих подходов между ним и Фихте. Натурфилософия имеет дело со спящим или бессознательным духом. В системе трансцендентального идеализма, как мы ее до сих пор изображали, мы видим сознательный дух, объективирующий себя в моральном действии и в создании морального миропорядка, второй природы. Но нам еще предстоит отыскать созерцание, в котором самому Я конкретным образом представляется тождество бессознательного и сознательного, реального и идеального. И в третьей части системы трансцендентального идеализма Шеллинг локализует искомое созерцание в эстетической интуиции. Таким образом, кульминацией трансцендентального идеализма оказывается философия искусства, которой Шеллинг придает громадное значение. И если только помнить, что утверждение, которое сейчас будет сделано, не означает, что философ собирается преуменьшить значение моральной деятельности, то мы можем сказать, что у Шеллинга, в противоположность Фихте, происходит смещение акцента с этики на эстетику, с моральной жизни на художественное творчество, с действия ради действия на эстетическое созерцание.

147

С одной стороны, лучше было бы вначале рассмотреть шеллинговскую философию искусства в том виде, как она представлена в третьей части "Системы трансцендентального идеализма", а затем поговорить об эстетических идеях лекций о "Философии искусства". Дело в том, что в промежутке между ними он разработал свою теорию Абсолюта, и этот факт нашел отражение в лекциях. И все же удобнее очертить его идеи об искусстве в одном параграфе, хотя я и буду обращать внимание на их историческое развитие.

В "Системе трансцендентального идеализма" мы читаем, что "объективный мир есть лишь первоначальная, еще бессознательная поэзия духа, всеобщим же органом философии - и замковым камнем всей этой арки - является философия искусства" [1]. Но позиция, согласно которой философия искусства есть "подлинный органон философии", нуждается в некотором разъяснении.

1 W, 2, S. 349 [103: 1, 242].

Во-первых, искусство базируется на способности продуктивного созерцания, являющегося неотъемлемым органом или инструментом трансцендентального идеализма. Как мы видели, трансцендентальный идеализм включает в себе историю сознания. Но этапы этой истории изначально не даны созерцанию Я, подобно другим уже созданным объектам, на которые ему достаточно лишь взглянуть. Я, или интеллигенция, должно произвести их, в том смысле, что оно должно воспроизвести, или, говоря платоновским языком, систематически припомнить их\*. И эта задача воспроизведения, или припоминания, осуществляется посредством способности продуктивного созерцания. Эстетическое созерцание есть действие той же силы, хотя здесь она направлена, так сказать, скорее вовне, чем вовнутрь.

Во-вторых, эстетическое созерцание демонстрирует фундаментальную истину единства бессознательного и сознательного, реального и идеального. Если мы рассматриваем эстетическое созерцание с позиции творческого художника, гения, мы видим, что в известном смысле он знает, что делает: он действует осознанно и намеренно. Когда Микеланджело создавал статую Моисея, он знал, чем занимался. Но мы в равной степени можем сказать, что гений действует и бессознательно. Гений несводим к техническому профессионализму, который можно привить обучением. Творческий художник является, так сказать, сосудом действующей через него силы. И Шеллинг считает, что это та же самая сила, которая действует и в природе. Другими словами, та же самая сила, которая бессознательно действует при создании природы, бессознательная поэзия духа, действует сознательно при создании произведения искусства. Иначе говоря, она действует через сознание художника. И это иллюстрирует предельное единство сознательного и бессознательного, реального и идеального.

148

Эту проблему можно рассмотреть и с другой точки зрения. Мы можем спросить, почему созерцание произведения искусства сопровождается "чувством бесконечной удовлетворенности" [1], почему "всякое побуждение к творчеству утоляется завершением созданной вещи, примиряются все противоречия и разрешаются все загадки"? [2] Иными словами, почему при созерцании произведения искусства ум - все равно, самого художника или кого-либо еще - наслаждается чувством завершенности, чувством, что ничего нельзя ни добавить, ни отнять, чувством решенности проблемы, даже если саму эту проблему нельзя сформулировать? По мнению Шеллинга, ответ состоит в том, что законченное произведение искусства есть высшая самообъективация интеллигенции, т.е. такая самообъективация, которая осуществлена в виде тождества бессознательного и сознательного, реального и идеального, объективного и субъективного. Но так как интеллигенция, или Я, не обладает рефлексивным знанием об этом, она просто чувствует безграничную удовлетворенность, словно внезапно произошло какое-то чудо, и приписывает создание произведения искусства некой силе, действующей через нее.

1 W, 2, S. 615 [103: 1, 476].

2 Ibidem.

Итак, философия искусства - высший пункт "Системы трансцендентального идеализма". Следует напомнить, что трансцендентальный идеализм начинается с идеи так называемого Я, или интеллигенции, рассматривающейся в качестве абсолютного акта самосознания, в котором тождественны субъект и объект. Но этот абсолютный акт есть некая продуктивность: он должен произвести свой объект. А высшей объективацией является произведение искусства. Конечно, организм, в том виде, как он рассматривается в натурфилософии, есть частичное проявление тождества реального и идеального. Но он соотносится с бессознательной продуктивной силой, действующей несвободно, тогда как произведение искусства является выражением свободы: оно есть проявление свободного Я как такового в самом себе.

149

Как было отмечено в предыдущем абзаце, трансцендентальный идеализм начинается с первого внутренне присущего сфере знания принципа, а именно с абсолютного акта, становящегося объектом для самого себя, и абстрагируется от вопроса о реальности, существующей, так сказать, за этим абсолютным актом или Я [1]. Но ко времени (1802 -

1803) обнаружения Шеллингом лекций, которые в конце концов были опубликованы под названием "Философия искусства", он разработал собственную теорию Абсолюта, и мы видим, что он подчеркивает метафизическую значимость произведения искусства как конечного проявления бесконечного Абсолюта. Абсолют есть "неразличенность" (т.е. предельное тождество) идеального и реального, и "эта неразличенность идеального и реального, как неразличенность, находит выражение в идеальном мире при помощи искусства" [2]. Шеллинг не противоречит тому, что он говорил об искусстве раньше. Но в этих лекциях он выходит за установленные им самим фихтевские границы "Системы трансцендентального идеализма" и занимает откровенно метафизическую позицию, действительно характерную для его мысли.

В "Бруно" (1802) Шеллинг ввел понятие божественных идей и высказал утверждение, что вещи прекрасны вследствие их причастности данным идеям. И эта теория воспроизводится в лекциях по искусству. Так, мы слышим, что "красота существует там, где индивидуальное (реальное) так сочетается с идеей, что сама эта идея, как бесконечное, входит в конечное и созерцается *in concreto*" [3]. Таким образом, эстетическое созерцание есть созерцание бесконечного в конечном продукте интеллигенции. Кроме того, соответствие вещи ее вечной идее есть ее истинность. Поэтому красота и истина [4] в конечном счете совпадают.

Если творческий гений выражает в произведении искусства вечную идею, он должен быть родствен философу. Но из этого не следует, что он философ. Ведь он схватывает вечные идеи не в абстрактной форме, а лишь при помощи символов. Художественное творение требует наличия символического мира, мира "поэтического существования" [5], выступающего посредником между всеобщим и единичным. Символ представляет не всеобщее как таковое, не единичное как таковое, а единство их обоих. Поэтому мы должны проводить различие между символом и образом. Ведь образ всегда конкретен и единичен.

1 Сходным образом натурфилософия начинает с постулированной бесконечной деятельности, проявляющей себя в природе.

2 W, 3, S. 400 [105: 80].

3 W, 3, S. 402 [105: 81-82].

4 Речь идет, конечно, о том, что схоластики называли онтологической истиной, отличной от логической истины.

5 W, 3, S. 419 [105: 99].

150

Этот символический мир поэтического существования поставляется мифологией, "необходимым условием и первичным материалом [Staff] всякого искусства" [1]. Шеллинг подробно останавливается на греческой мифологии, хотя и не ограничивает символический мир, который, по его мнению, составляет материал для художественного творчества, мифологией греков. К примеру, он включает сюда то, что он называет иудейской и христианской мифологией. Христианский дух создал свой собственный символический мир, оказавшийся плодотворным источником художественного материала.

Акцент на мифологии в рассуждениях Шеллинга о символическом мире поэтического существования вполне может показаться излишним сужением темы. Но он иллюстрирует стойкий интерес Шеллинга к мифам, которые являются конструкциями воображения и вместе с тем знаками или выражениями божественного. В поздний период своей философии он проводит различие между мифом и откровением. Но интерес к значимости

мифологии был постоянным элементом его мысли. И нам еще предстоит вернуться к этому вопросу в связи с поздней философией религии Шеллинга.

В данном очерке эстетической философии Шеллинга термины "искусство" и "художник" использовались в более широком смысле, чем принято в обыденном словоупотреблении. Но я не думаю, что так уж полезно было бы останавливаться здесь на обсуждении Шеллингом отдельных изящных искусств, которые он разделяет на реальные, такие, как живопись и скульптура, и идеальные, такие, как поэзия [2]. Преследуя общие цели, достаточно понять, каким образом Шеллинг делает эстетическую теорию интегральной частью своей философии. Конечно, в третьей "Критике" Кант рассматривал эстетические суждения, и уже про него можно сказать, что он сделал эстетику интегральной частью критической философии. Но сама природа системы Канта делала невозможным для него такое развитие метафизики искусства, какое осуществил Шеллинг. Безусловно, Кант допускал, что субъективно мы можем усматривать намек на ноуменальную реальность, на так называемый сверхчувственный субстрат. Но у Шеллинга творение эстетического гения становится очевидным откровением природы Абсолюта. И в превознесении Шеллингом гения, в его частичном соединении художественного гения с философом, равно как и в его настойчивой мысли о метафизической значимости эстетического созерцания, мы можем разглядеть явное свидетельство его связей с романтизмом.

1 W, 3, S. 425 [105: 105].

2 Читатель, интересующийся этим вопросом, может обратиться к третьей части шеллинговской "Философии искусства" или, например, к "Истории эстетики" Бернарда Бозанкета.

151

В предыдущих параграфах не раз упоминалась шеллинговская теория Абсолюта как чистого тождества субъективности и объективности, идеального и реального. В известном смысле эти упоминания были преждевременны. Дело в том, что в предисловии к "Изложению моей философской системы" (1801) Шеллинг говорит о презентации "системы абсолютного тождества" [1]. И такой способ выражения показывает, что он не считает это простым повторением того, что уже было им сказано. В то же время так называемую систему тождества можно рассматривать в качестве продумывания и демонстрации метафизических следствий убежденности во взаимной дополнительности натурфилософии и системы трансцендентального идеализма.

"Точка зрения философии, - говорит Шеллинг, - есть точка зрения разума" [2]. Это значит, что философское познание вещей есть знание их таковыми, каковы они в разуме. "Я называю разумом [Vernunft] абсолютный разум или разум, поскольку он рассматривается в качестве тотальной неразличности субъективного и объективного" [3]. Иными словами, философия есть познание отношения между вещами и Абсолютом, или, поскольку Абсолют есть бесконечное, между конечным и бесконечным. И Абсолют должен постигаться как чистое тождество или безразличие (отсутствие всякого различия) субъективности и объективности.

Пытаясь охарактеризовать отношение между конечным и бесконечным, Шеллинг находится в очень трудном положении. С одной стороны, не может существовать ничего вне Абсолюта. Ведь он является бесконечной реальностью и должен содержать всю реальность в себе. Поэтому он не может быть внешней причиной мира. "Абсолютное тождество - не причина мира, но сам мир. Ведь все, что существует, само есть абсолютное



тождество. А мир есть все, что существует" [4]. С другой стороны, если Абсолют есть чистое тождество, все различия должны быть вне его. "Количественное различие возможно только вне абсолютной целостности" [5]. Значит, конечные вещи должны быть вне Абсолюта.

- 1 W, 3, S. 9.
- 2 W, 3, S. 11.
- 3 W, 3, S. 10.
- 4 W, 3, S.25.
- 5 W, 3, S. 21.

152

Шеллинг не может сказать, что Абсолют каким-то образом выходит за пределы самого себя. Ведь он утверждает, что "фундаментальным заблуждением любой философии является положение, что абсолютное тождество реально вышло из себя..." [2] Поэтому он вынужден говорить, что различие между субъектом и объектом и существование конечных вещей имеется только с точки зрения эмпирического сознания. Но реально это не помогает. Ведь остается необъясненным появление точки зрения эмпирического сознания и его онтологический статус. Шеллинг может говорить, что количественное различие полагается "только в явлении" [3] и что Абсолют "никоим образом не затрагивается оппозицией субъективности и объективности" [4]. Если явление есть вообще хоть что-то, то, согласно шеллинговским предпосылкам, оно должно существовать в Абсолюте. А если оно не в Абсолюте, Абсолют должен быть трансцендентным и нетождественным с миром.

В "Бруно" (1802) Шеллинг обыгрывает теорию божественных идей, заимствованную у платонической и неоплатонической традиции. По крайней мере в каком-то смысле Абсолют есть идея идей, а конечные вещи имеют вечное существование в божественных идеях. Но даже если мы готовы допустить, что эта теория божественных идей совместима с представлением об Абсолюте как чистом тождестве, представлением, которое подтверждается и в "Бруно", надо еще объяснить временной статус конечных вещей и их количественную дифференциацию. В диалоге Бруно говорит Лу-циану, что индивидуальные конечные вещи раздельны "только для тебя" [5] и что для камня ничего не выходит из темноты абсолютного тождества. Но мы вполне можем спросить, каким образом эмпирическое сознание, с различениями, которые оно содержит, может возникнуть либо в Абсолюте, если он чистое тождество, либо вне его, если он тотальность.

- 2 W, 3, S. 16.
- 3 W, 3, S. 23.
- 4 Ibidem.
- 5 W, 3, S. 155 [103: 1, 526].

153

Общая позиция Шеллинга состоит в том, что абсолютный разум как тождество субъективности и объективности является самосознанием, абсолютным актом, в котором тождественны субъект и объект. Но сам разум актуально не имеет самосознания, он есть просто "безразличие", или отсутствие различия субъекта и объекта, идеального и реального. Он достигает актуального самосознания только в человеческом сознании,

непосредственным объектом которого является мир, и через него. Иными словами, Абсолют является или проявляется в двух рядах "потенций" - реальном ряду, который рассматривается в натурфилософии, и идеальном ряду, рассматриваемом в трансцендентальном идеализме. И с точки зрения эмпирического сознания эти два ряда различны. С одной стороны, мы имеем объективность, с другой - субъективность. А оба вместе составляют "Универсум", который, как все, что существует, есть Абсолют. Но если мы пытаемся превзойти точку зрения эмпирического сознания, для которого существуют различия, и схватить Абсолют как он есть сам по себе, а не в его явлении, мы можем постичь его только в качестве безразличности или исчезающей точки всякого различия и различий. Конечно, это понятие оказывается тогда лишенным позитивного содержания. Но это показывает лишь, что понятийным мышлением мы можем постичь только явление Абсолюта, абсолютное тождество, как оно выглядит в своем "внешнем" бытии, а не каково оно само по себе.

Шеллинг считает, что эта теория тождества позволяет ему подняться над всеми спорами между реализмом и идеализмом. Ведь такая полемика предполагает, что различие, которое эмпирическое сознание проводит между реальным и идеальным, может быть преодолено только посредством подчинения или даже сведения одного к другому. Но как только мы поняли, что реальное и идеальное тождественны в Абсолюте, предмет спора исчезает. И поэтому система тождества может быть названа реалидеализмом (Realidealismus)\*.

Но хотя сам Шеллинг был доволен системой тождества, находились и другие люди, не столь благосклонные в оценках. И философ взялся за объяснение своей позиции таким образом, чтобы устранить, как он считал, непонимание со стороны его критиков. В дальнейшем его размышления над собственной позицией побудили его к проработке новых путей мысли. Утверждая, как он и делал, тезис о том, что отношение между конечным и бесконечным или проблема существования мира вещей - это фундаментальная проблема метафизики, он едва ли мог быть полностью удовлетворен системой тождества. Ведь из нее, как представлялось, следовало, что мир есть актуализация Абсолюта, при том что одновременно утверждалось, что различие потенциальности и акта имеет место вне самого Абсолюта. Очевидно, что требовалось какое-то более удовлетворительное объяснение отношения между конечным и бесконечным. Но очерк дальнейшего философского пути Шеллинга лучше приберечь для следующей главы.

154

## Глава 7 ШЕЛЛИНГ (3)

Идея космического отпадения. - Личность и свобода в человеке и Боге; добро и зло. - Различение отрицательной и положительной философии. - Мифология и откровение. - Общие замечания о Шеллинге. - Замечания о влиянии Шеллинга и некоторых близких ему мыслителях.

1

В работе "Философия и религия" (1804) Шеллинг объясняет, что характеристика Абсолюта в качестве чистого тождества не означает ни того, что он есть бесформенная материя, составленная из всех феноменов, сплавленных между собой, ни того, что он - пустое ничто. Абсолют есть чистое тождество в том смысле, что он абсолютно простая бесконечность. В понятийном мышлении мы можем подойти к нему, лишь отмысливая и отрицая в нем атрибуты конечных вещей, но из этого не следует, что он сам лишен всякой реальности. Следует же то, что его можно постичь только в созерцании. "Природа самого Абсолюта, который как идеальный есть также непосредственно реальный, не может быть познана через объяснения, а лишь посредством созерцания. Ведь только сложное можно познать описанием. Простое должно созерцаться" [1]. Этому созерцанию нельзя научить. Но отрицательный подход к Абсолюту облегчает этот акт созерцания, на который душа способна вследствие ее фундаментального единства с божественной реальностью.

Абсолют как идеал проявляется или находит непосредственное выражение в вечных идеях. В действительности, строго говоря, существует только одна Идея, непосредственное вечное отражение Абсолюта, идущее из него, подобно свету от солнца. "Все идеи суть одна Идея" [2]. Но мы можем говорить о множественности идей в той мере, в какой природа со всеми ее уровнями вечно присутствует в

1 W, 4, S. 15-16.

2 W, 4, S. 23-24.

155

единой Идее. Эта вечная Идея может быть охарактеризована как божественное самопознание. "Однако это самопознание следует представлять не как простую акциденцию или свойство абсолютно-идеального, а в виде самого существующего Абсолюта. Ведь Абсолют не может быть идеальным основанием чего-то, что не является, подобно ему, абсолютным" [1].

Развивая эту теорию божественной Идеи, впервые, как мы видели, представленную в "Бруно", Шеллинг обращает внимание на ее истоки в греческой философии. Несомненно, он учитывает и христианское учение о божественном Слове, но характеристика вечной Идеи как второго Абсолюта ближе платоновской теории нуса, чем христианскому учению о второй ипостаси Троицы. Кроме того, идеи отрицательного подхода к Абсолюту и интуитивного постижения высшей Божественности тоже восходят к неоплатонизму, хотя по крайней мере первая из них воспроизводится в схоластике, так же, конечно, как и теория божественных идей.

Однако, несмотря на освященную веками историю, шеллинговская теория вечной Идеи не может сама по себе объяснить существование конечных вещей. Ведь природа, как она представлена в вечной Идее, есть скорее *Natura naturans*, нежели *Natura naturata*. А из идей, справедливо отмечает Шеллинг, можно дедуцировать только другие идеи. Поэтому он обращается к спекуляциям Якоба Бёме и вводит понятие космического отпадения. Происхождение мира следует искать в отпадении или разрыве (*Abbrechen*) с Богом, что можно назвать также скачком (*Sprang*). "Не существует постепенного перехода от Абсолюта к реальности; происхождение чувственного мира мыслимо только в качестве совершенного отрыва от Абсолютности посредством скачка" [2].

1 W, 4, S. 21.

2 W, 4, S. 28.

Шеллинг не хочет сказать, что от Абсолюта откалывается или отделяется какая-то часть. Отпадение состоит в появлении смутного образа образа, напоминающего тень, сопровождающую тело. Все вещи имеют вечное идеальное существование в Идее, или божественных идеях. Следовательно, центр и подлинная реальность любой конечной вещи находится в божественной Идее, и, таким образом, о сущности конечной вещи можно сказать, что она скорее бесконечна, чем конечна. Однако при ее рассмотрении именно как конечной вещи она есть образ образа (т.е. образ идеальной сущности, самой являющейся отражением Абсолюта). И ее существова-

156

ние как единичной конечной вещи есть отчуждение от ее подлинного центра, отрицание бесконечности. Разумеется, конечные вещи не есть просто ничто. Они, как говорил Платон, есть смесь бытия и небытия. Однако единичность и конечность представляют отрицательный элемент. Стало быть, появление *Natura naturata*, системы единичных конечных вещей, есть отпадение от Абсолюта.

Не следует, однако, думать, что космическое отпадение, появление образа образа, есть какое-то событие во времени. Оно "столь же вечно (вне всякого времени), как и сам Абсолют с миром идей" [1]. Идея есть вечный образ Бога. А чувственный мир есть беспредельная последовательность теней, образов образов без какого-либо фиксируемого начала. Это значит, что ни одна конечная вещь не может быть соотнесена с Богом как ее непосредственной причиной. Происхождение любой данной конечной вещи, к примеру человека, можно раскрыть в терминах конечных причин. Иными словами, вещь есть звено бесконечной цепи причин и действий, составляющей чувственный мир. И именно поэтому для человека психологически возможно смотреть на мир как на единую реальность. Ведь он наделен относительной независимостью и самостоятельным существованием. Однако такой взгляд как раз и является точкой зрения падшей твари. С метафизической же и религиозной точки зрения в относительной независимости мира мы должны видеть явный знак его падшей природы, его отчуждения от Абсолюта.

Итак, если творение не есть событие во времени, естественно будет заключить, что оно является необходимым внешним самопроявлением вечной Идеи. И в этом случае оно должно быть в принципе дедуцируемо, даже если конечный ум и не способен реально осуществить эту дедукцию. Однако мы видели, что Шеллинг не хочет признать, что мир даже в принципе выводим из Абсолюта. "Отпадение не может, как они говорят, быть объяснено" [2]. Поэтому происхождение мира должно быть приписано свободе. "Основание возможности отпадения заложено в свободе" [3]. Но в каком смысле? С одной стороны, эта свобода не может быть реализована самим миром. Шеллинг иногда может говорить так, будто мир откололся от Абсолюта. Но поскольку под вопросом именно существование и происхождение мира, мы едва ли сможем представить, как он, так сказать, свободно отпрыгивает от Абсолюта. Ибо *ex hypothesi\** его еще не существует. С другой стороны, если мы приписываем вневременное происхождение мира свободному творящему действию Бога, в теистическом смысле, то не очень понятно, на каких основаниях можно говорить о космическом отпадении.

1 W, 4, S. 31.

2 W, 4, S. 32.

Решая эту проблему, Шеллинг, как кажется, связывает это отпадение как бы с двойной жизнью, которую ведет вечная Идея, рассматриваемая в качестве "второго Абсолюта" [1]. Если смотреть на нее именно как на вечное отражение Абсолюта, как на вечную Идею, то ее подлинная жизнь протекает в самом Абсолюте. Но рассматриваемая в качестве "реальной", в виде второго Абсолюта, души, она стремится к продуцированию и может создавать только феномены, образы образов, "ничтожность чувственных вещей" [2]. Тем не менее "объяснена", т.е. дедуцирована из второго Абсолюта, может быть лишь возможность конечных вещей. Их актуальное существование оказывается результатом свободы, спонтанного движения, являющегося в то же время скачком.

Таким образом, творение является отпадением в том смысле, что оно представляет собой центробежное движение. Абсолютное тождество дифференцируется или расщепляется на феноменальном уровне, хотя и не само по себе. Но существует и центростремительное движение, возвращение к Богу. Это не значит, что отдельные конечные материальные вещи как таковые возвращаются к божественной Идее. Мы видели, что ни одна из единичных чувственных вещей не имеет своей непосредственной причиной Бога. Подобным образом ни одна конкретная чувственная вещь, именно в качестве таковой, не возвращается непосредственно к Богу. Ее возвращение опосредствовано трансформацией реального в идеальное, объективности в субъективность в человеческом Я или разуме и через него, способного видеть бесконечное в конечном и относить все образы к божественному образцу. Что же касается самого конечного Я, то, с одной стороны, оно являет собой "точку наибольшего отчуждения от Бога" [3]. Ведь в сознательном самообладании и самоутверждении Я кажущаяся независимость феноменального образа Абсолюта достигает своего высшего пункта. Вместе с тем, в сущности, Я тождественно с бесконечным разумом, и оно может стать выше своей эгоистической точки зрения, возвращаясь к своему подлинному центру, от которого оно было отчуждено.

1 W, 4, S. 31.

2 W, 4, S. 30.

3 W, 4, S. 32.

Эта позиция определяет общее понимание Шеллингом истории, которое хорошо иллюстрируется следующим часто цитируемым высказыванием: "История есть эпическая поэма, составленная в уме Бога. Две главные ее части таковы: в первой изображается уход человечества от своего центра к самым дальним пределам, а вторая изображает возвращение. Первая часть - "Илиада", вторая - "Одиссея" истории. В первой было центробежное движение, во второй - центростремительное" [1].

Ясно, что, решая проблему одного и многого, или отношения между бесконечным и конечным, Шеллинг касается допущения возможности зла. Идея отпадения и отчуждения допускает такую возможность. Ведь человеческое Я есть падшее Я, запутавшееся, так сказать, в единичности, и эта запутанность, это отчуждение от подлинного центра Я делает возможной эгоистичность, чувственность и т. д. Но каким образом человек может быть по-настоящему свободен, если Абсолют - тотальность? И если существует реальная

возможность зла, не должна ли она иметь основание в самом Абсолюте? Если так, то какое же заключение мы должны будем сделать относительно природы Абсолюта, или Бога? В следующем параграфе мы увидим, что думал на этот счет Шеллинг.

В предисловии к "Философским исследованиям о сущности человеческой свободы" (1809) Шеллинг честно признает, что "Философии и религии" недоставало ясности. Поэтому он намеревается иначе изложить свою мысль - в свете идеи человеческой свободы [2]. Он говорит, что это особенно желательно ввиду обвинения его системы в пантеистичности и соответственно в том, что в ней не остается места понятию человеческой свободы.

1 W, 4, S. 47.

2 Эта пересмотренная система представлена также в Штутгартских лекциях (1810), которые опубликованы вместе с "Философскими исследованиями" в четвертом томе его "Сочинений".

Что касается обвинения в пантеизме, то это, отмечает Шеллинг, несколько двусмысленный термин. С одной стороны, он может быть использован для характеристики теории, согласно которой видимый мир, *Natura naturata*, тождествен с Богом. С другой стороны, он указывает на теорию, в соответствии с которой конечные вещи вообще не существуют, существует же лишь простое индифферентное единство божественного принципа. Но ни в одном из смыслов филосо-

159

фия Шеллинга не является пантеистической. Ведь он не отождествляет видимый мир с Богом, равно как и не учит акосмизму, теории несуществования мира. Природа есть следствие первопринципа, но не сам этот первопринцип. Однако она - реальное следствие. Бог есть Бог живых, а не мертвых: божественное бытие проявляет себя, и это проявление реально. Если же пантеизм истолковывается так, будто он имеет в виду, что все вещи находятся в Боге, то Шеллинг вполне согласен называться пантеистом. И он указывает, что сам св. Павел говорил, что в Боге мы живем, движемся и существуем\*.

Для прояснения своей позиции Шеллинг перетолковывает принцип тождества. "В глубокомысленной логике древних субъект и предикат характеризовали как антецедент и консеквент, выражая тем самым реальный смысл принципа тождества" [1]. Бог и мир тождественны, но сказать так - значит сказать, что Бог есть основание, или антецедент, а мир - консеквент. Единство, о котором идет речь, является творческим единством. Бог есть самораскрывающаяся или самопроявляющаяся жизнь. И хотя проявление внутренне присуще Богу, оно все же отличимо от него. Консеквент зависим от антецедента, но не тождествен ему в смысле отсутствия между ними каких бы то ни было различий.

Шеллинг настаивает, что эта теория никоим образом не подразумевает отрицания человеческой свободы. Ведь сама по себе она ничего не говорит о природе консеквента. Если Бог свободен, то человеческий дух, являющийся его образом, свободен. Если Бог не свободен, человеческий дух не свободен.

Но Шеллинг считает, что человеческий дух точно свободен. Ибо "живое и реальное понятие [свободы] состоит в том, что она есть способность добра и зла" [2]. И очевидно, что человек наделен этой способностью. Но если в человеке, консеквенте, присутствует эта способность, не должна ли она иметься и в Боге, антецеденте? И тогда возникает вопрос: не должны ли мы заключить, что Бог может делать зло?

Для ответа на этот вопрос прежде всего более внимательно посмотрим на человека. Мы говорим о людях как о личностях, но личностность, утверждает Шеллинг, не есть что-то, данное изначально, она должна быть приобретена. "Всякое рождение есть рождение из темноты в свет" [3], и это общее положение справедливо и от-

1 W,4, S. 234 [103: 2, 93-94].

2 W, 4, S. 244 [103: 2, 102].

3 W, 4, S. 252 [103: 2, 109].

160

носителем рождения человеческой личности. В человеке есть, так сказать, темная основа, бессознательное, и жизнь, или побуждение и естественные импульсы. И именно на этом фундаменте строится личность. Человек может следовать чувственным желаниям и темным побуждениям, а не разуму: наперекор моральному закону он может утверждать себя как индивидуальное конечное существо. Но он также может подчинить чувственные желания и побуждения разумной воле и развивать свою подлинную человеческую личностность. Однако он может делать это только в борьбе, конфликте и посредством сублимации. Ибо темная основа личности всегда остается, хотя она может постепенно возвышаться и интегрироваться в движение от темноты к свету.

В той мере, в какой речь идет о человеке, суждение, высказываемое Шеллингом по этому вопросу, очевидно, содержит немалую долю истины. Но стимулируемый работами Бёме и понуждаемый требованиями собственной теории отношения между человеческим духом и Богом, он применяет это понятие личности к самому Богу. В Боге имеется основа его личностного существования [1], сама безличная. Она может быть названа волей, но это "воля, в которой нет понимания" [2]. Ее можно представить бессознательным желанием или тоской по личностному существованию. А личностное божественное существование следует представлять в качестве разумной воли. Иррациональная или бессознательная воля может быть названа "божественным эгоизмом" [3]. И если бы в Боге была только эта воля, творения не было бы. Но разумная воля является любящей волей, и в качестве таковой она является "экспансивной" [4], коммуницирующей сама с собой.

Таким образом, внутренняя жизнь Бога представляется Шеллингом в виде динамического процесса самотворения. В предельной темной бездне божественного Существа, первооснове, или Urgrund, нет никакого различия, а одно лишь чистое тождество. Но это абсолютно безразличное тождество не существует как таковое. "Если мы хотим перейти от сущности к существованию, должно полагаться разделение, различие" [5]. Вначале Бог полагает себя как объект, как бессознательную волю. Но он не может делать это, не полагая одновременно себя как субъект, в качестве разумной любящей воли.

1 Следует отметить, что теперь божественное бытие является для Шеллинга личным Богом, а не безличным Абсолютом, как раньше.

2 W, 4, S. 251 [103: 2, 108].

3 W, 4, S. 330.

4 W, 4, S. 331.

5 W, 4, S. 316.

161

Итак, имеется сходство в обретении личности божеством и человеком. И мы можем даже сказать, что "Бог делает себя" [1]. Но есть и громадное различие. И уяснение этого различия показывает, что ответ на вопрос, может ли Бог делать зло, отрицателен.

В Боге обретение личности не является процессом во времени. Мы можем различить разные "потенции" в Боге, различные моменты божественной жизни, но здесь нет временной последовательности. Так, если мы говорим, что Бог вначале полагает себя в качестве бессознательной воли, а затем - в качестве разумной, то не стоит вопроса о действиях, последовательных во времени. "Оба действия суть одно действие, и оба абсолютно одновременны" [2]. Для Шеллинга бессознательная воля Бога не более предшествует во времени разумной воле, чем Отец предшествует во времени Сыну в христианской теологии Троицы. Поэтому, хотя мы и можем выявлять различные моменты в "становлении" божественной личности, когда один момент логически предшествует другому, во временном смысле здесь вовсе нет становления. Бог всегда есть любовь, а "в любви никогда не может быть воли ко злу" [3]. Поэтому для Бога метафизически невозможно делать зло.

Однако во внешнем проявлении Бога эти два принципа, высшая и низшая воли, делимы и должны быть делимы. "Если бы тождество двух этих принципов в человеческом духе было бы так же неразложимо, как в Боге, здесь не было бы различия (между Богом и человеческим духом); т.е. Бог не проявлял бы себя. Поэтому единство, неразложимое в Боге, должно быть разложимо в человеке. И это есть возможность добра и зла" [4]. Такая возможность имеет свое основание в Боге, но как реализованная возможность она существует только в человеке. Можно, пожалуй, выразить эту ситуацию, сказав, что, в то время как Бог с необходимостью является целостной личностью, человек не обязательно таков. Ведь первоэлементы делимы в человеке.

1 W, 4, S. 324.

2 W, 4, S. 326.

3 W, 4, S. 267 [103: 2, 122].

4 W, 4, S. 256 [103: 2,112].

162

Было бы, однако, ошибкой заключить, что Шеллинг приписывает человеку полную свободу безразличия. Ему слишком близка идея antecedenta и consequenta, чтобы допускать понятие свободы "как совершенно неопределенной способности желания одной или другой из двух противоположных вещей при отсутствии определяющих оснований, а просто потому, что так хочется" [1]. Шеллинг отрицает такое понятие и находит определяющее основание последовательных выборов человека в его умопостигаемой сущности или характере, относящемся к его индивидуальным действиям как antecedent к consequent. В то же время он не хочет сказать, что Бог предопределяет поступки человека, представляя его в вечной Идее. Поэтому он вынужден изображать умопостигаемый характер человека зависящим от изначального самополагания Я, результатом первоначального выбора самого Я. Таким образом, он может утверждать как то, что человеческие поступки в принципе предсказуемы, так и то, что они свободны. Они необходимы, но эта необходимость есть внутренняя необходимость, налагаемая первоначальным выбором Я, а не Богом извне. "Свобода есть сама эта внутренняя необходимость, и сущностью человека по сути является его собственное действие; необходимость и свобода взаимно имманентны друг другу как единая реальность, представляющаяся двойкой только при ее рассмотрении с разных сторон..." [2] Так,



предательство Иудой Христа было неизбежным и необходимым в тех исторических обстоятельствах, но в то же время он предал Христа "добровольно и совершенно свободно" [3]. Сходным образом неизбежным было как отречение Петра от Христа, так и его раскаяние в этом; но все-таки как отречение, так и раскаяние, будучи действиями самого Петра, были свободными.

1 W, 4, S. 274 [103: 2, 128].

2 W, 4, S. 277 [103: 2, 130 - 131].

3 W, 4, S. 278 [103: 2, 132].

Если давать чисто психологическое толкование теории умопостигаемого характера, то во всяком случае ее можно сделать весьма правдоподобной. С одной стороны, мы иногда говорим о каком-нибудь человеке, что он не смог бы поступить тем или иным образом, имея в виду, что такой образ действий противоречил бы его характеру. А если в итоге он все-таки делает это, мы склоняемся к тому, чтобы сказать, что его характер оказался иным, нежели мы предполагали. С другой стороны, мы узнаем не только характеры других людей, но и наш собственный характер из поступков этих людей и из наших поступков. И у нас может появиться желание сделать вывод, что у каждого человека имеется, так сказать, скрытый характер, последовательно проявляющийся в поступках этого человека, так что его поступки находятся к его характеру в отно-

163

шении, аналогичном отношению консеквента к основанию, или антецеденту. Конечно, можно возразить, сказав, что это предполагает, что характер есть нечто фиксированное и установленное изначально (наследственностью, средой, первыми впечатлениями и т. д.) и что данное предположение ложно. Но до тех пор, пока эта теория представляется в качестве психологической теории, все это является вопросом эмпирического разбирательства. И ясно, что некоторые эмпирические данные свидетельствуют в ее пользу, пусть даже другие и говорят против. Это вопрос взвешивания, интерпретации и согласования доступных оснований.

Однако Шеллинг преподносит свою теорию не только в качестве эмпирической гипотезы. Она - метафизическая теория или, по крайней мере, частично зависит от метафизических теорий. К примеру, на нее оказывает влияние теория тождества. Абсолют есть тождество необходимости и свободы, и это тождество отражается в человеке. Его поступки необходимы и вместе с тем свободны. И Шеллинг заключает, что умопостигаемая сущность человека, определяющая его отдельные поступки, сама должна иметь, так сказать, некий аспект свободы в том, что она является результатом самополагания Я. Однако этот изначальный самовыбор Я не является сознательным актом, равно как и действием во времени. Согласно Шеллингу, он происходит вне времени и определяет всякое сознание, хотя при этом действия человека свободны, поскольку они вытекают из его собственной сущности, или Я. Но очень трудно понять, чем мог бы быть этот первоначальный акт воли. Теория Шеллинга в какой-то степени похожа на истолкование свободы Сартром в его экзистенциалистской философии, но ее контекст гораздо более метафизичен\*. Шеллинг развивает кантовское различие умопостигаемой и феноменальной сфер в свете своей теории тождества и поглощенности идеей антецедента и консеквента, и итоговая теория оказывается крайне неясной. Понятно, конечно, что Шеллинг хочет избежать, с одной стороны, кальвинистского учения о божественном предопределении, с другой - теории свободы безразличия, хотя в то же время он намеревается отдать должное истинам, выраженным в этих позициях. Но едва ли можно

говорить, что итог его размышлений кристально ясен. Конечно, Шеллинг и не утверждал, что все в философии можно сделать кристально ясным. Но проблема в том, что трудно оценить истинность сказанного, если не понимать, что именно сказано.

164

Что же касается природы зла, то Шеллинг испытывал значительные трудности в отыскании удовлетворительной дескриптивной формулы. Поскольку он не считал себя пантеистом в смысле отрицания всякого различия между миром и Богом, то он чувствовал, что мог бы утверждать позитивную реальность зла, не обрекая себя на заключение, что зло присутствует в самом божественном бытии. В то же время его объяснение отношения между миром и Богом в качестве отношения антецедента, или основания, к консеквенту подразумевает, что если зло есть позитивная реальность, то оно должно иметь основание в Боге. И можно было подумать, что из этого следует: "для того, чтобы зла не было, не должен был бы существовать и сам Бог" [1]. В Штутгартских лекциях Шеллинг пытается пойти средним путем между утверждением и отрицанием позитивной реальности зла, заявляя, что оно "ничто с одной точки зрения и предельно реальная вещь - с другой" [2]. Пожалуй, можно сказать, что он сочувствовал схоластической формуле, характеризующей зло как недостаток, но как реальный недостаток.

В любом случае зло определенно присутствует в мире, в чем бы ни состояла его точная природа. Поэтому возвращение к Богу в человеческой истории должно принимать вид прогрессирующего торжества добра над злом. "Добро должно выводиться из тьмы в актуальное существование для вечной жизни с Богом, а зло должно быть отделено от добра, чтобы его можно было отбросить в небытие. Ведь это - конечная цель творения" [3]. Иными словами, полный триумф разумной воли над низшей волей или побуждением, вечно осуществленный в Боге, есть идеальная цель человеческой истории. В Боге возвышение низшей воли вечно и необходимо. В человеке это временной процесс.

1 W, 4, S. 295 [103: 2, 146].

2 W, 4, S. 296.

3 W, 4, S. 296 [103: 2, 148].

У нас уже был повод отметить настойчивость Шеллинга в утверждении о том, что из идей можно выводить только идеи. Нет поэтому ничего удивительного, когда мы видим, что в свои последние годы он особо подчеркивает различие, уже упоминавшееся в параграфе, посвященном его жизни и сочинениям, а именно различие между отрицательной и положительной философией, первая из которых замкнута на мир понятий и сущностей, а вторая ставит акцент на существовании.

165

Шеллинг утверждает, что всякая философия, заслуживающая этого названия, имеет дело с первым или предельным принципом реальности. Но отрицательная философия открывает этот принцип только в качестве высшей сущности, абсолютной идеи. А из высшей сущности мы можем дедуцировать только другие сущности, из идеи - только другие идеи. Из "что" нельзя вывести "что [есть что-то]". Иными словами, отрицательная философия совершенно не способна объяснить существующий мир. Ее дедукция мира является дедукцией не существующих вещей, а лишь того, чем должны были бы быть вещи, если бы они существовали. О бытии вне Бога отрицательный философ может сказать лишь, что

"если оно есть, оно может быть только таким-то способом и только так-то и так-то" [1]. Его мысль движется в пределах гипотетической реальности. И это особенно очевидно в случае гегелевской системы, которая, согласно Шеллингу, пренебрегает экзистенциальным порядком.

Положительная же философия начинает не просто с Бога как Идеи, как "что" или сущности, а скорее с Бога "как чистого "есть что-то"" [2], как чистого акта или бытия как существования. И от этого высшего акта существования она переходит к понятию или природе Бога, показывая, что он является не безличной Идеей или сущностью, а творческим личностным существом, экзистирующим "Царем бытия" [3], где под "бытием" подразумевается мир. Таким образом Шеллинг связывает положительную философию с понятием Бога как личностного существа.

Шеллинг не хочет сказать, что он первым открывает положительную философию. Наоборот, вся история философии является собой "сражение между отрицательной и положительной философией" [4]. Впрочем, слово "сражение" не должно сбивать с толку. Речь идет скорее о расстановке акцентов и приоритете, чем о смертном бое двух абсолютно несовместимых линий мысли. Ведь нельзя просто отбросить отрицательную философию. Никакая система не может быть построена без понятий. И даже если положительный философ ставит акцент на существовании, он, очевидно, не пренебрегает всяким рассмотрением того, что существует, и не может пренебречь им.

1 W, 5, S. 558.

2 "als reines Dass"; W, 5, S. 746.

3 Ibidem.

4 Ibidem.

166

Поэтому мы должны "утверждать связь и даже единство обеих" [1], т.е. положительной и отрицательной философии [2].

Но как, спрашивает Шеллинг, мы можем перейти от отрицательной к положительной философии? Этого нельзя добиться одним лишь размышлением. Ведь понятийное мышление имеет дело с сущностями и логическими дедукциями. Значит, мы должны обратиться к воле, "воле, по внутренней необходимости требующей, чтобы Бог был не только идеей" [3]. Иными словами, изначальное утверждение божественного существования основывается на акте веры, требующемся волей. Я осознаю свое падшее состояние, свою отчужденность, и оно осознает, что это отчуждение может быть преодолено только божественным действием. А это требует, чтобы Бог был не просто трансцендентным миру идеалом, но актуально существующим личным Богом, который может дать спасение человеку. Фихтевский идеальный моральный порядок не может удовлетворить религиозные запросы человека. Вера, лежащая в основании положительной философии, есть вера в личного творческого и дающего спасение Бога, а не в фихтевский идеальный моральный порядок, равно как и не в гегелевскую абсолютную идею.

По крайней мере на первый взгляд может показаться, что Шеллинг воспроизводит кантовскую теорию практической или моральной веры. Но он поясняет, что считает критическую философию примером отрицательного философствования. Кант действительно признает Бога на основе веры, но лишь как постулат, т.е. в качестве возможности. Далее, Кант признает Бога в качестве, так сказать, инструмента для

объединения добродетели и счастья. В его религии в пределах одного только разума\* не остается места для подлинной религии. По-настоящему религиозный человек осознает свою глубокую потребность в Боге, и это сознание вместе с его устремлением к Богу приводят его к личному Божеству. "Ибо лич-

1 W, 5, S. 746.

2 Шеллинговское различие в некоторых отношениях сходно с различием, проводящимся некоторыми современными авторами, особенно профессором Жильсоном, а именно различием эссенциалистской и экзистенциальной философии, где последний термин означает не "экзистенциализм", а философию, уделяющую главное внимание бытию в смысле существования (esse), а не бытию в смысле сущности. Впрочем, это сходство весьма ограничено.

3 W, 5, S. 746.

167

ность ищет другую личность" [1]. Подлинно религиозный человек признает Бога не только в качестве инструмента для распределения счастья сообразно добродетели: он ищет Бога ради него самого. Я "требует самого Бога. Его, его хочет оно иметь, Бога действующего, провидящего, того, кто, сам обладая реальностью, может совладать с реальностью падения... Лишь в этом Боге Я видит реальное высшее благо" [2].

Таким образом, различие положительной и отрицательной философии оказывается различием подлинно религиозной философии и философии, оказывающейся не в состоянии учесть религиозное сознание и его запросы. Шеллинг совершенно отчетливо проговаривает это, прозрачно намекая на Канта. "Стремление к реальному Богу и спасению в нем есть, как вы видите, не что иное, как выражение религиозной потребности... Без действительного Бога... не может быть религии, ибо религия предполагает действительное, реальное отношение человека к Богу. Не может быть и никакой истории, в которой присутствует божественное провидение... В результате отрицательной философии я имею лишь возможную, но не действительную религию, религию "в пределах только разума"... Впервые в сферу религии мы вступаем с переходом к положительной философии" [3].

Итак, если положительная философия признает в качестве первопринципа бытие Бога и если переход к положительной философии осуществим не путем размышления, а лишь посредством волевого акта, переходящего в веру, то очевидно, что Шеллинг не может превращать отрицательную философию в положительную, дополняя первую естественной теологией в традиционном смысле слова\*. Вместе с тем не исключена возможность некоего подобия эмпирического доказательства разумности этого волевого акта. Ведь религиозный человек нуждается в Боге, открывающем себя и спасающем человека. И доказательство божественного существования, если можно так его трактовать, примет вид демонстрации исторического развития религиозного сознания, истории человеческой потребности в Боге и божественного ответа на этот запрос. "Положительная философия есть историческая философия" [4]. И именно по этой причине в своих поздних сочинениях Шеллинг посвящает себя исследованию мифологии и откровения. Он пытается показать последовательное самооткровение Бога человеку и последовательную реализацию божественного искупления.

1 W, 5, S. 748.

2 Ibidem.

3 W, 5, S. 750.

4 W, 5, S. 753.

168

Это не значит, что Шеллинг отказывается от всех своих ранних спекуляций в пользу эмпирического исследования истории мифологии и откровения. Как мы видели, его тезис состоит в том, что необходимо сочетать положительную и отрицательную философию. И он не отбрасывает свои ранние религиозные спекуляции. К примеру, в работе, озаглавленной "Другая дедукция принципов положительной философии" (1841), он избирает в качестве отправной точки "безусловно существующее" [1] и приступает к выведению моментов или фаз внутренней жизни Бога. Он и в самом деле подчеркивает примат бытия в смысле существования, но при этом сохраняется общая схема его ранней философии религии с идеями моментов божественной жизни, космического отпадения и возвращения к Богу. И хотя в лекциях по мифологии и религии он занят, так сказать, эмпирическим подтверждением своей религиозной философии, ему никогда не удается по-настоящему освободиться от идеалистической тенденции истолкования отношения между Богом и миром в качестве отношения основания, или antecedента, к консеквенту.

1 W, 5, S. 729.

У читателя может возникнуть желание согласиться с Кьеркегором, разочарованным тем, что после различения отрицательной и положительной философии вместо радикального переосмысления собственной философии в свете данного различия Шеллинг сосредоточился на изучении мифологии и откровения. Но можно понять и позицию Шеллинга. Философия религии заняла центральное место в его мысли. И самопроявляющийся безличный Абсолют стал самораскрывающимся личным Богом. Поэтому Шеллинг озабочен тем, чтобы показать историческую оправданность человеческой веры в Бога и тождество истории религиозного сознания с историей божественного самооткровения человеку.

169

Но если мы говорим о философии мифологии и откровения Шеллинга как об эмпирическом исследовании, то слово "эмпирическое" должно пониматься в относительном смысле. Шеллинг не отказался от дедуктивной метафизики ради чистого эмпиризма. Далеко не так. Предполагается, к примеру, дедукция трех "потенций" в едином Боге. Предполагается также, что если существует самопроявляющийся Бог, то эта необходимая природа абсолютного бытия будет последовательно раскрывать себя. Поэтому когда Шеллинг обращается к исследованию мифологии и откровения, у него уже имеется, так сказать, схема того, что он обнаружит. Его исследование является эмпирическим в том смысле, что материал для него поставляется реальной историей религии, известной из эмпирических изысканий. Но структура его истолкования берется из необходимых, по предположению, дедукций метафизики. Иными словами, Шеллинг собирается найти в истории религии самооткровение единого личного Бога, единство которого не исключает трех различных потенций или моментов. И у него, разумеется, не возникает трудностей в отыскании отображений этой концепции Божества в эволюции религиозных верований от древних восточных и западных мифологий до христианского догмата Троицы. Несложно ему отыскать и выражение идей отпадения и возвращения к Богу.

Если принять предпосылки Шеллинга, то эта процедура будет, конечно, оправдана. Ибо мы видели, что он никогда не собирался отказываться от метафизики, абстрактной рациональной философии, которая, если говорить, используя современный жаргон, показывает должное при наличии сущего. Поэтому с позиции Шеллинга метафизические предположения вполне уместны. Ведь философия в целом есть сочетание отрицательной и положительной философии. Несомненно, однако, что методика Шеллинга является одной из причин того, что его философия мифологии и откровения оказала сравнительно небольшое влияние на развитие исследований в области истории религии. Это не значит, что метафизические предпосылки незаконны. То, считают ли их законными или незаконными, очевидно зависит от представлений людей о познавательной ценности метафизики. Но нетрудно понять, что те, кто хотели бы освободить исследование истории религии от предположений идеалистической метафизики, с подозрением смотрели на философию мифологии и откровения Шеллинга.

Шеллинг проводит различие между мифологией, с одной стороны, и откровением - с другой. "Всему свое время. Вначале должна появиться мифологическая религия. Мифологическая религия являет собой слепую (ибо она порождается естественным процессом), несвободную и бездуховную религию [1]. Мифы - это не просто случайные и произвольные создания воображения. Но они и не от-

1 W, 5, S. 437.

170

кровение в смысле свободно сообщаемого знания о Боге. Конечно, они могут быть подвергнуты сознательной обработке, но по существу являются результатом бессознательного и необходимого процесса, последовательными формами, в которых постижение божественного накладывается на религиозное сознание. Иными словами, мифология соответствует темному или низшему принципу в Боге и коренится в сфере бессознательного. Но если мы переходим от мифологии к откровению, то попадаем в "совершенно другую сферу" [1]. В мифологии ум "должен иметь дело с необходимым процессом, здесь же - с тем, что существует только в качестве результата абсолютно свободной воли" [2]. Ведь понятие откровения предполагает акт, посредством которого Бог "свободно отдает или отдал себя человечеству" [3].

Поскольку как мифологическая религия, так и религия откровения суть религии, то возможно, настаивает Шеллинг, подвести их под некую общую идею. И действительно, вся история религиозного сознания есть вторая теогония, или порождение Бога, в том смысле, что вечное и вневременное становление или порождение Бога в нем самом [4] представлено во времени в истории религии. Мифология как укорененная в бессознательном отображает один из моментов божественной жизни. Она логически предшествует откровению и подготавливает его. Но сама она не есть откровение. Ведь откровение - это, по сути, свободное самопроявление божества в образе бесконечного, личного и свободного творца и царя бытия. И в качестве свободного действия со стороны Бога оно не является просто логическим следствием мифологии. В то же время откровение можно охарактеризовать как истину мифологии. Ибо мифология - это, так сказать, экзотерический элемент, прикрывающий истину откровения. И в язычестве Шеллингу удастся обнаружить мифологические репрезентации или некие предвосхищения этой истины.

1 W, 6, S. 396.

2 Ibidem.

3 W, 6, S. 395.

4 Речь идет о логически различных "потенциях" во внутренней жизни Бога.

171

Иными словами, Шеллинг хочет представить всю историю религиозного сознания в качестве божественного самооткровения, хотя при этом он желает оставить место и для специфически христианского понятия откровения. С одной стороны, откровение, в том смысле слова, который, пожалуй, можно назвать "слабым", проходит через всю историю религии. Ибо оно является внутренней истиной мифологии. С другой стороны, откровение в сильном смысле слова обнаруживает себя в христианстве. Ведь именно в христианской религии эта внутренняя истина впервые выходит на ясный дневной свет. Таким образом, христианство выдает истину мифологии, и его можно охарактеризовать как кульминацию исторической религии. Однако из этого не следует, что христианство является автоматическим следствием мифологии. Мы видели, что мифология как таковая - необходимый процесс. Но личный Бог свободно открывает себя в Христе и через него. Очевидно, что, если Шеллинг хочет представить всю историю религии в виде временного отображения божественной жизни, ему очень непросто избежать утверждения о необходимой связи между языческой мифологией и христианством. Первая представляла бы Бога в качестве бессознательной воли, вторая - свободной, любящей воли. Но настаивая, что понятие откровения есть понятие свободного божественного действия, Шеллинг в то же время пытается сохранить сущностное различие между мифологией и откровением. Откровение является истиной мифологии в том смысле, что мифология нацелена на него и что оно находится под экзотерическим одеянием мифа. Но со всей ясностью эта истина раскрывается только в Христе и через него, и она раскрывается свободно. Истина откровения не может быть познана путем одних лишь логических дедукций из языческих мифов.

Но хотя Шеллинг несомненно старается удержать различие между мифологией и откровением, надо сделать еще один важный шаг. Если мы понимаем под откровением христианство просто как факт, противостоящий факту язычества, то остается место и для более высокой точки зрения, а именно для точки зрения разума, познающего как мифологию, так и откровение. И эта высшая точка зрения - положительная философия. Однако Шеллинг тщательно разъясняет, что он не имеет в виду рационалистическое истолкование религии извне. Он говорит о деятельности религиозного сознания, посредством которой оно познает себя изнутри. Таким образом, философия религии является для Шеллинга не только философией, но также и религией. Она предполагает христианство и не может существовать без него. Она возникает изнутри христианства, а не вне его. "Поэтому философская религия исторически опосредствована религией откровения" [1]. Но ее нельзя просто отождеств-

1 W, 5, S. 437.

172

лять с фактами христианской веры и жизни. Ведь она берет эти факты в качестве темы для свободного рефлексивного познания. Стало быть, в противоположность простому принятию изначального христианского откровения на основании авторитета философская религия может быть названа "свободной" религией. "Свободная религия лишь

опосредствована христианством, но она непосредственно не полагается им" [1]. Впрочем, это не означает, что философская религия отрицает откровение. Вера ищет понимания, но внутреннее понимание не устраняет понятого.

1 W, 5, S. 440.

Этот процесс понимания, свободной рефлексии имеет свою историю, проходящую путь от схоластической теологии и метафизики до поздней религиозной философии самого Шеллинга. И в этой философии мы можем увидеть стремление Шеллинга к некой высшей мудрости. В его складе ума всегда было что-то от гностика. Как его не удовлетворяла обычная физика и он излагал спекулятивную или высшую физику, точно так же в свои последние годы он излагал эзотерическое или высшее знание о природе Бога и его самооткровении.

Не стоит поэтому удивляться, если мы видим, что шеллинговское толкование истории христианства в некоторых отношениях напоминает теории аббата XII в. Иоахима Флорского. Согласно Шеллингу, в истории христианства имеется три главных периода. Первый - петрианский, характеризующийся преобладанием идей закона и авторитета и соответствующий предельному основанию бытия в Боге, в свою очередь отождествляющемуся с Отцом тринитарной теологии. Второй период, павликанский, начинается с протестантской Реформации. Он характеризуется идеей свободы и соответствует идеальному принципу в Боге, отождествляющемуся с Сыном. И Шеллинг предвкусает третий период, иоаннийский, который будет высшим синтезом первых двух периодов и объединит закон и свободу в едином христианском сообществе. Третий период соответствует Святому Духу, божественной любви, которая истолковывается как синтез первых двух моментов внутренней жизни Бога.

173

Если мы окинем взглядом философские странствования Шеллинга в целом, то с очевидностью обнаружится громадное различие между их отправной точкой и конечным пунктом. Но есть и определенная преемственность. Ведь можно увидеть, как новые проблемы вырастают у него из уже занятых позиций и как его решения этих проблем требуют новых позиций, что подразумевает изменение старых или представление их в новом свете. Кроме того, имеется ряд общих фундаментальных проблем, придающих определенное единство его философствованию, несмотря на все изменения.

Нельзя предъявить никаких разумных претензий к этой эволюции как таковой, если только мы не готовы защищать в качестве разумного тезис о том, что философ должен излагать жесткую замкнутую систему и никогда не менять ее. Но на деле можно показать, что изменения, вносимые Шеллингом, не были достаточными. Ибо он склонялся к тому, чтобы сохранять ранее использованные идеи, даже когда принятие новой идеи или ряда идей могло бы наводить на мысль о целесообразности отказа от них. Эта черта не является особенностью именно Шеллинга: нечто подобное можно обнаружить у любого философа, мысль которого прошла множество различных фаз. Но все это приводит к определенным трудностям при оценке точной позиции Шеллинга в тот или иной момент времени. К примеру, в поздний период своей философии он подчеркивает личную природу Бога и свободу его творческого действия. И естественно было бы изобразить эволюцию теологического аспекта его мысли в виде движения от пантеизма к спекулятивному теизму. В то же время акцентирование им божественной свободы сопровождается сохранением идеи космического отпадения и постоянной тенденцией считать отношение



между миром и Богом аналогичным отношению между консеквентом и антецедентом. Поэтому, хотя кажется более правильным характеризовать его позднюю мысль в терминах скорее новых идей, нежели идей, оставшихся с прошлых времен, Шеллинг дает материал и для тех, кто утверждает, что даже на последней стадии его философствования он был скорее динамическим пантеистом, чем теистом. Конечно, отчасти это терминологический вопрос, отчасти - вопрос расстановки акцентов. Но дело в том, что сам Шеллинг во многом ответствен за трудности в отыскании точного соответствующего дескриптивного термина. Впрочем, можно ли ожидать чего-то иного от философа, в большой степени озабоченного синтезом по видимости конфликтующих точек зрения и демонстрацией того, что в действительности они дополняют друг друга.

174

Едва ли нужно говорить, что Шеллинг не был таким систематиком, который оставляет последующим поколениям жесткую и замкнутую систему типа "прими или оставь ее". Но из этого с необходимостью не следует, что он не был систематическим мыслителем. Известно, конечно, что его ум был распахнут для стимулов и влияний со стороны многих мыслителей, которых он считал в некоторых отношениях конгениальными себе. К примеру, Платон, неоплатоники, Джордано Бруно [1], Якоб Бёме, Спиноза и Лейбниц, не говоря уже о Канте и Фихте, - все они использовались им как источники вдохновения. Но эта открытость к восприятию идей из различных источников не сопровождалась достаточно отчетливой способностью объединять все их вместе в одно непротиворечивое целое. Кроме того, мы видели, что в свои последние годы Шеллинг явно склонялся к тому, чтобы начать полет в туманный мир теософии и гностицизма. И понятно, что человек, всерьез апеллировавший к спекуляциям Якоба Бёме, не может быть особо привлекательным среди философов. В то же время, как замечает Гегель, надо проводить различие между философией Шеллинга и ее имитациями, состоящими в мешанине слов об Абсолюте или подмене доказательного мышления смутными аналогиями, якобы основанными на интуитивных прозрениях. Ведь хотя Шеллинг и не был систематиком в том смысле, в каком им был Гегель, он все же мыслил систематически. Иными словами, он предпринимал реальные и основательные усилия для понимания материала и продумывания поставленных им проблем. Он всегда стремился к систематическому познанию и его распространению. Другой вопрос, достиг ли он этой цели.

1 Шеллинговская теория Абсолюта как чистого тождества может рассматриваться в качестве продолжения идеи Бруно о бесконечности как "coincidentia oppositorum"\*, идеи, в свою очередь почерпнутой у Николая Кузанского.

Историки уделяли сравнительно мало внимания поздней философии Шеллинга. И это понятно. С одной стороны, как отмечалось во вводной главе, важными стадиями мысли Шеллинга, если мы решаем рассматривать его главным образом в качестве связующего звена между Фихте и Гегелем в развитии немецкого идеализма, являются его натурфилософия, система трансцендентального идеализма и теория Абсолюта как чистого тождества. С другой стороны, его философия мифологии и откровения, в любом случае принадлежащая периоду, когда импульс метафизического идеализма уже угас, казалась многим представляющей не только выход за пределы того, что может рассматриваться в качестве рациональной философии, но также и то, что едва ли заслуживает рассмотрения в свете реального развития истории религии в последующие времена.

175

Хотя такое пренебрежение и понятно, оно, возможно, вызывает и сожаление. По крайней мере, оно вызывает сожаление, если мы полагаем, что возможна как философия религии, так и чисто историческое или социологическое исследование религий или психологическое изучение религиозного сознания. Шеллинг подходит скорее не для того, чтобы искать у него решения проблем, а чтобы находить стимулы и вдохновение в его мысли, отправные точки для самостоятельного размышления. И не исключено, что эта характеристика верна для философствования Шеллинга в целом. Его главная ценность, возможно, в том, что оно индуцирует и стимулирует мысль. Но, разумеется, оно может выполнять эту функцию только для тех, кто изначально в какой-то степени симпатизирует шеллинговскому складу ума и считает значимыми поднятые им проблемы. При отсутствии же такой симпатии и оценки возникает естественное желание списать Шеллинга со счета - как поэта, неудачными средствами выразившего свои взгляды на мир.

Во вводной главе упоминалось о связях Шеллинга с движением романтиков, представленным такими именами, как Ф. Шлегель, Новалис, Гёльдерлин и т. д. И я не собираюсь повторять или развивать уже сказанное. Но в этом последнем параграфе данной главы будет не лишним сказать несколько слов о влиянии Шеллинга на других мыслителей как в Германии, так и за ее пределами.

Натурфилософия Шеллинга оказала некоторое влияние на Лоренца Окена (1779 - 1851). Окен был профессором медицины сначала в Йене, затем в Мюнхене и далее в Цюрихе, но он всерьез интересовался философией и опубликовал несколько философских работ, таких, как "Об универсуме" ("Ueber das Universum", 1808). По его мнению, натурфилософия есть учение о вечном превращении Бога в мир. Бог есть тотальность, а мир есть вечное явление Бога. Иными словами, мир не мог иметь начала, ибо он являет собой выражение божественного мышления. По той же причине он не может иметь и конца. Но в мире может быть и действительно есть развитие.

176

Мнение Шеллинга о философии Окена было не особенно благоприятным, хотя он и использовал некоторые идеи Окена в своих лекциях. В свою очередь Окен отказался следовать за Шеллингом по путям его поздней религиозной философии.

Влияние натурфилософии Шеллинга испытал и Иоганн Йозеф фон Гёррес (1776-1848), ведущий мюнхенский католический философ [1]. Но Гёррес известен главным образом как религиозный мыслитель. Вначале до определенной степени склонявшийся к пантеизму шеллинговской системы тождества, впоследствии он развивал теистическую философию, как, например, в четырех томах его "Христианской мистики" ("Christliche Mystik", 1836-1842), хотя, как и сам Шеллинг, он испытывал сильное влечение к теософской спекуляции. Гёррес писал также об искусстве и по политическим вопросам. К тому же он принимал активное участие в общественной жизни и интересовался проблемой отношений между церковью и государством.

1 Влияние Шеллинга ощущалось больше в Южной, нежели в Северной Германии.

Отказа Гёрреса от позиции, представленной шеллинговской системой тождества, не разделял Карл Густав Карус (1789-1869), врач и философ, на протяжении всей своей карьеры защищавший пантеизм. Он заслуживает определенного внимания из-за его

работы о душе ("Psyche", 1846), в которой он утверждает, что ключ к сознательной жизни души следует искать в сфере бессознательного.

Обращаясь к Францу фон Баадеру (1765-1841), который, подобно Гёрресу, входил в круг влиятельных мюнхенских католических мыслителей и писателей, мы обнаруживаем очевидный случай взаимного влияния. Иными словами, хотя Баадер испытал влияние Шеллинга, он в свою очередь повлиял на него. Ведь именно Баадер познакомил Шеллинга с сочинениями Бёме, способствовав тем самым определению направления, принятого его мыслью.

Баадер был убежден, что со времен Фрэнсиса Бэкона и Декарта философия стремилась все дальше и дальше отойти от религии, тогда как истинная философия должна основываться на вере. И при разработке собственной философии Баадер обратился к спекуляциям таких мыслителей, как Экхарт и Бёме. В самом Боге мы можем различить высшие и низшие принципы, и, хотя чувственный мир должен рассматриваться в качестве самопроявления Бога, он тем не менее представляет собой отпадение. Подобно тому как в Боге высший принцип от века берет верх над низшим, свет - над тьмой, в человеке тоже должен идти процесс одухотворения, посредством которого мир возвратится к Богу. Очевидно, что Баадер и Шеллинг были родственными душами, утолявшими жажду из одного и того же духовного источника.

177

Определенный интерес представляют социальные и политические сочинения Баадера. В них он выступает против теории государства как результата общественного договора или соглашения между индивидами. С его точки зрения, государство - это естественный институт, в том смысле, что оно основано в природе человека и проистекает из нее, а не является продуктом соглашения. При этом Баадер не приемлет концепции, согласно которой государство представляет собой высшую суверенную силу. Только Бог является высшим сувереном, и единственной реальной гарантией от тирании является почтение к Богу и всеобщему моральному закону, наряду с уважением к человеческой личности как образу Бога. Если игнорировать эти предосторожности, результатом будет тирания и нетерпимость, неважно, считаем ли мы, что суверенитет принадлежит монарху или же народу. Атеистической, или светской, власти, основанной на силе, Баадер противопоставляет идеал христианского государства. Концентрация власти, характерная для светского, или атеистического, национального государства и ведущая к несправедливости внутри этого государства и войнам вне его, может быть преодолена лишь в том случае, если пропитать религией и моралью все человеческое сообщество.

Едва ли можно назвать учеником Шеллинга Карла Христиана Фридриха Краузе (1781-1832). Последний считал себя верным духовным последователем Канта, и его отношения с Шеллингом в Мюнхене были далеки от дружеских. Но при этом он любил повторять, что приступать к его собственной философии следует через Шеллинга, и некоторые его идеи близки шеллинговским. Тело, утверждал он, принадлежит царству природы, дух же или Я - духовной сфере, царству "разума". Конечно, эта идея является отголоском кантовского различения феноменальной и ноуменальной сферы. Но Краузе доказывал, что, поскольку дух и природа, хотя и различны и в каком-то смысле противоположны друг другу, взаимодействуют, мы должны искать основание обоих в совершенной сущности, Боге или Абсолюте. Краузе также говорил о "синтетическом" порядке, исходящем от Бога или Абсолюта к производным сущностям, духу и природе, а также к конечным вещам. Он уверял, что целью истории является единство всего человечества, и, отказавшись от надежд достижения этой цели через масонство, выпустил манифест, провозглашавший

Всемирный союз народов ("Menschheitsbund"). В Германии его философия оказалась в тени систем трех великих идеалистов, но, довольно неожиданно, имела широкое влияние в Испании, где "крауизм" стал модной системой мысли.

178

В России Шеллинг привлек внимание панславистской группы, тогда как западники в большей степени испытали влияние Гегеля. К примеру, в начале XIX в. шеллинговскую натурфилософию излагал в Москве М. Г. Павлов (1793-1840), а поздние религиозные идеи Шеллинга оказали некоторое влияние на знаменитого русского философа Владимира Соловьева (1853-1900). Конечно, было бы неточно называть Соловьева учеником Шеллинга. Не говоря уже о том, что на него повлияли и другие зарубежные мыслители, он в любом случае был оригинальным философом, а не чьим-либо "учеником". Но в своей склонности к теософской спекуляции [1] он выказывал явное духовное родство с Шеллингом, и некоторые аспекты его глубоко религиозной мысли весьма сходны с положениями, которые отстаивал немецкий философ.

1 Соловьев придавал большое значение идее Мудрости, или Софии, в том виде, как она обнаруживается в Библии или, к примеру, в сочинениях Бёме.

В Великобритании влияние Шеллинга было незначительным. Поэт Кольридж\* замечает в своей "Biographia Literaria", что в натурфилософии Шеллинга и его системе трансцендентального идеализма он обнаружил "гениальное совпадение" со многими своими разработками, и он восхваляет Шеллинга за счет Фихте, которого он изображает в карикатурном виде. Но едва ли можно говорить, что профессиональные философы в этой стране обнаружили хоть какой-то энтузиазм по поводу Шеллинга.

В недавние времена произошло некоторое возрождение интереса к шеллинговской философии религии. К примеру, она стимулировала развитие идей протестантского теолога Пауля Тиллиха\*\*. И, невзирая на позицию Кьеркегора, проявилась тенденция усматривать в различии Шеллингом отрицательной и положительной философии, в акцентировании им свободы и существования предвосхищение некоторых тем экзистенциализма. Но хотя такая интерпретация в каком-то смысле оправдана, желание отыскать у знаменитых умов прошлого предвосхищение позднейших идей не должно мешать нам видеть громадные различия в атмосфере идеалистического и экзистенциалистского движения. В любом случае заслуги Шеллинга, возможно, связаны прежде всего с трансформацией им безличного Абсолюта метафизического идеализма в личного Бога, открывающего себя религиозному сознанию.

179

Жизнь и сочинения. - Фундаментальный религиозный опыт и его истолкование. - Нравственная и религиозная жизнь человека. - Итоговые замечания.

1

Занимаясь Абсолютом, отношением между конечным и бесконечным и жизнью духа, три великих немецких идеалиста, естественно, уделяли внимание религии как выражению отношения конечного духа к божественной реальности. И поскольку все они были профессорами философии и создателями философских систем, естественным было и то, что они должны были истолковывать религию в свете основоположений этих систем. Так, в соответствии с духом своего этического идеализма Фихте склонялся к тому, чтобы свести религию к этике [1], тогда как Гегель хотел представить ее в качестве одной из форм знания. Даже Шеллинг, чья мысль, как мы видели, все в большей степени становилась философией религиозного сознания, который подчеркивал потребность человека в личном Боге, тяготел к трактовке эволюции религиозного сознания как развития высшего знания. У Шлейермахера же мы обнаруживаем подход к философии религии с позиции теолога и проповедника, человека, который, несмотря на явные философские интересы, сохранил след своего пиегистского воспитания и который хотел провести четкую границу между религиозным сознанием, с одной стороны, метафизикой и этикой - с другой.

1 Как было отмечено при изложении философии Фихте, в его поздней мысли эта тенденция значительно ослабла.

Фридрих Даниель Эрнст Шлейермахер родился в Бреслау 21 ноября 1768 г. Родители доверили его школьное образование Моравскому братству\*. Несмотря на утрату веры в некоторые фундаментальные доктрины христианства, он затем направился в Галле для исследования теологии, хотя в течение двух первых университетских лет интересовался больше Спинозой и Кантом, чем чисто теологическими вопросами. В 1790 г. он выдержал экзамены в Берлине, заняв после этого место семейного учителя. С 1794 до конца 1795 г. он работал пастором в Ландсберге под Франкфуртом-на-Одере, а с 1796 по 1802 г. занимал церковную должность в Берлине.

180

В берлинский период Шлейермахер контактировал с кругом романтиков, особенно с Фридрихом Шлегелем. Он разделял общий интерес романтиков к цельности и питал глубокую симпатию к Спинозе. В то же время с ранних лет его привлекал платоновский взгляд на мир как на зримый образ идеальной действительности подлинного бытия. И он понимал спинозовскую природу как реальность, раскрывающуюся в феноменальном мире. Но перед ним как почитателем Спинозы стояла задача согласовать свое философское мировоззрение с религией, которой он должен был учить. И речь шла вовсе не о том, чтобы успокоить его профессиональную совесть протестантского священника. Ведь он был искренне религиозным человеком, который, как уже отмечалось, прочно хранил благочестие его семьи и его первых учителей. Поэтому он должен был продумать интеллектуальную структуру религиозного сознания, как он его понимал. В 1799 г. он опубликовал "Речи о религии" ("Reden uber die Religion"), выдержавшие несколько изданий.

За этой работой в 1800 г. последовали "Монологи" ("Monologen"), трактующие проблемы, связанные с отношением между индивидом и обществом, а в 1801 г. вышел первый

сборник проповедей Шлейермахера. Впрочем, Шлейермахер не очень соответствовал образу классического протестантского теолога, и в 1802-1804 гг. он отходит от дел. В 1803 г. он опубликовал "Наброски критики прежнего учения о морали" ("Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre"). Он также занимается переводами на немецкий диалогов Платона, с вводными статьями и примечаниями. Первая часть появилась в 1804 г., вторая - в 1809-м и третья - в 1828 г.

В 1804 г. Шлейермахер занял кафедру в университете в Галле. А когда Наполеон закрыл университет, он остался в городе как проповедник. Однако в 1807 г. он возвратился в Берлин, где окупился в политическую жизнь и принял участие в основании нового университета. В 1810 г. он был назначен профессором теологии в этом университете и оставался им до самой смерти в 1834 г. В 1821-1822 гг. он опубликовал сочинение "Христианская вера согласно принципам евангелической церкви" ("Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche"), второе издание которого появилось в 1830 - 1831 гг. Он опубликовал и новые сборники проповедей. После смерти Шлейермахера были опубликованы его университетские курсы лекций, охватывающие не только теологические, но и философские темы, а также вопросы образования.

181

Шлейермахер утверждает, что мышление и бытие соотносительны друг с другом. При этом существуют два способа соотнесения мышления с бытием. Во-первых, мышление может соотноситься с бытием, как это происходит в научном или теоретическом знании. И бытие, соответствующее целокупности наших научных понятий и суждений, называется природой. Во-вторых, мышление может стремиться поставить бытие в соответствие с собой. Так обстоит дело в мышлении, лежащем в основании нашей моральной деятельности. Ибо в моральном действии мы стремимся к реализации наших этических идеалов и целей, пытаемся тем самым скорее приспособить бытие к нашим идеям, нежели наоборот. "Мышление, стремящееся к знанию, соотносит себя с бытием, которое оно предполагает; мышление, лежащее в основании наших действий, соотносится с бытием, которое должно возникнуть через нас" [1]. И целостность того, что выражается в действии, направляемом мышлением, называется духом.

Итак, по крайней мере на первый взгляд, перед нами дуализм. С одной стороны, имеется природа, с другой - дух. Но хотя дух и природа, мышление и бытие, субъект и объект суть отдельные и различные понятия для понятийного мышления, не способного стать выше всех различий и противоположностей, дуализм не абсолютен. Предельная реальность - это тождество духа и природы в Универсуме или Боге. Понятийное мышление не может постичь это тождество. Но его можно почувствовать. И это чувство Шлейермахер связывает с самосознанием. Конечно, это не рефлексивное самосознание, схватывающее тождество Я в различии его моментов или фаз. Но в основании рефлексивного самосознания лежит "непосредственное самосознание, равное чувству" [2]. Иначе говоря, существует фундаментальная непосредственность чувства, на уровне которой еще не возникли различия и противоположности понятийного мышления. Мы можем назвать ее интуицией. Но если мы делаем это, мы должны иметь в виду, что она никогда не является чистой интеллектуальной интуицией. Скорее, она представляет собой, так сказать, чувственную основу в самосознании, и ее нельзя отделить от сознания самого себя. Другими словами, у Я нет какой-либо интеллектуальной интуиции божественной целостности в качестве непосредственного и отдельного объекта, но оно чувствует свою зависимость от целого, находящегося выше всех противоположностей.

1 W, 3, S. 59. Ссылки на сочинения Шлейермахера даются на тома и страницы издания его "Сочинений" О. Брауном и И. Бауэром (в 4 т. Лейпциг, 1911 - 1913). Это издание содержит извлечения.

2 W, 3, S. 71.

182

Это чувство зависимости (Abhängigkeitsgefühl) - "религиозная сторона" [1] самосознания: по сути это "религиозное чувство" [2]. Ведь сущностью религии является "ни мышление, ни действие, но интуиция и чувство. Она стремится к созерцанию Универсума..." [3]. А Универсум, в шлейермахеровском смысле, - это бесконечная божественная реальность. Поэтому религия по сути или в основе является для него чувством зависимости от бесконечного.

Ясно, что в этом случае необходимо проводить резкую границу между религией, с одной стороны, метафизикой и этикой - с другой. Конечно, метафизика и этика имеют "тот же предмет, что и религия, а именно Универсум и отношение к нему человека" [4]. Но их подходы весьма различны. Метафизика, говорит Шлейермахер, имея в виду, очевидно, фихтевский идеализм, "развертывает из себя реальность мира и его законов" [5]. Этика "развивает систему обязанностей из природы человека и его отношения к Универсуму; она руководит действиями и удерживает от них..." [6]. Но религию не интересуют метафизические дедукции, не занимается она и тем, чтобы использовать Универсум для извлечения из него кодекса моральных обязанностей. Она не является ни знанием, ни моралью: она есть чувство.

1 W, 3, S. 72.

2 Ibidem.

3 W, 4, S. 240.

4 W, 4, S. 235.

5 W, 4, S. 236.

6 Ibidem.

Мы можем сказать поэтому, что Шлейермахер уходит от тенденции сводить религию к морали, обнаруживающейся у Канта и Фихте, так же как он отрицает любые попытки представить сущность религии в качестве формы теоретического знания, и можно сказать, что он следует Якоби\* в отыскании основы веры в чувстве. Но между Шлейермахером и Якоби есть и существенное различие. В то время как Якоби основывал всякое знание на вере, Шлейермахер хочет провести различие между теоретическим знанием и религиозной верой и отыскать в чувстве специфическую основу последней. Можно добавить, что хотя для Шлейермахера религиозное сознание ближе эстетическому сознанию, нежели теоретическому знанию, однако чувство, на котором базируется религиозное сознание, а именно чувство зависимости от бесконечного, характерно только для этого сознания. Таким образом, Шлейермахер избегает романтической тенденции смешения религиозного и эстетического сознания.

183

Из сказанного нельзя делать вывод, что, с точки зрения Шлейермахера, вообще нет никакой связи между религией, с одной стороны, и метафизикой и этикой - с другой. Наоборот, в некотором смысле и метафизика, и этика нуждаются в религии. Без

фундаментальной религиозной интуиции бесконечного целого метафизика оставалась бы висеть в воздухе как чисто понятийная конструкция. А этика без религии давала бы нам совершенно неадекватное представление о человеке. Ведь с чисто этической точки зрения человек кажется свободным и самостоятельным вершителем своей судьбы, тогда как религиозная интуиция показывает ему его зависимость от бесконечного целого, от Бога.

Когда Шлейермахер утверждает, что религиозная вера основывается на чувстве зависимости от бесконечного, очевидно, что слово "чувство" должно быть понято скорее как обозначающее непосредственность этого сознания зависимости, чем исключающее всякий интеллектуальный акт. Ведь, как мы видели, он говорит и об "интуиции". Но эта интуиция не является схватыванием Бога как ясно представляемого объекта: она есть сознание самого себя как сущностно зависимого от бесконечного бытия в неопределенном и неконцептуальном смысле. Поэтому чувство зависимости нуждается в истолковании на понятийном уровне. В этом-то и состоит задача философской теологии. Конечно, можно показать, что объяснение Шлейермахером фундаментального религиозного опыта уже содержит в себе значительный интерпретационный элемент. Ибо, отходя от морализма Канта и метафизической спекуляции Фихте и вдохновляясь идеями "святого, отвергнутого Спинозы" [1], он отождествляет то, от чего чувствует свою зависимость Я, с бесконечным целым, божественным Универсумом. "Религия есть чувство и вкус к бесконечному" [2]; и о Спинозе мы можем сказать, что "Универсум был его началом и концом, его единственной и вечной любовью..." [3]. Итак, фундаментальное религиозное чувство зависимости изначально характеризуется способом, который навеян ро-

1 W, 4, S. 243.

2 W, 4, S. 242.

3 W, 4, S. 243.

184

мантизированным Спинозой. Однако влияние Спинозы не следует преувеличивать. Ведь в то время как Спиноза полагает "интеллектуальную любовь к Богу" в высшей точке восхождения духа, Шлейермахер обнаруживает чувство зависимости от бесконечного в основании религиозного взгляда на мир. И возникает вопрос: как нам следует мыслить или представлять это непосредственное сознание зависимости?

Сразу же возникает трудность. Фундаментальное религиозное чувство есть чувство зависимости от бесконечного, в котором нет никаких противоположностей, зависимости от самотождественной целостности. Но понятийное мышление тотчас вводит различия и противоположности: бесконечное единство распадается на идеи Бога и мира. Мир мыслится как тотальность всех противоположностей и различий, а Бог постигается в качестве простого единства, сущего отрицания всякой противоположности и различия.

В силу того что понятийное мышление не может полностью отделаться от порождаемого им с необходимостью различия, оно должно представлять Бога и мир соотносительными. Это значит, что оно должно представлять отношение между Богом и миром как отношение взаимосвязи, а не одного лишь соприсутствия, и даже не как одностороннее отношение зависимости, т.е. зависимости мира от Бога. "Нет Бога без мира и нет мира без Бога" [1]. В то же время две эти идеи, а именно идеи Бога и мира, не должны отождествляться: "значит, ни полное отождествление, ни полное разделение двух этих идей" [2]. Иными словами, поскольку понятийное мышление необходимо постигает Универсум посредством двух идей, оно не должно смешивать их. Единство Универсума



бытия должно представляться скорее в терминах их соотнесения, нежели их отождествления.

1 W,3,S. 81.

2 W, 3, S. 86.

По крайней мере на первый взгляд это наводит на мысль, что для Шлейермахера различие между Богом и миром имеется только для человеческой рефлексии, в действительности же такого различия не существует. На деле, однако, Шлейермахер хочет избежать как сведения мира к Богу, так и сведения Бога к миру. С одной стороны, акосмическая теория, просто отрицающая всякую реальность конечного, не вызвала бы доверия у фундаментального религиозного сознания. Ведь оно неизбежно было бы неверно истолковано теорией, не оставляющей ничего, что можно было бы назвать зависимым. С другой стороны, простое отождествление Бога с простран-

185

ственно-временной системой конечных вещей не оставляло бы места для лежащего в основании недифференцированного единства. Поэтому различие между Богом и миром должно быть чем-то большим, нежели проявлением недостатков понятийного мышления. Конечно, понятийное мышление совершенно неспособно к достижению адекватного познания целого, божественного Универсума. Но оно может и должно корректировать свою склонность к тому, чтобы полностью разделять идеи Бога и мира, представляя их как соотносительные и считая мир, относящийся к Богу как консеквент к antecedенту, необходимым самопроявлением недифференцированного единства или, говоря словами Спинозы, *Natura naturata* в отношении к *Natura naturans*. Это, так сказать, лучшее, что может сделать понятийное мышление, а именно лучшее, что оно может сделать, избегая как полного разделения, так и полного отождествления. Божественная реальность сама по себе недостижима для наших понятий.

Действительно интересной и важной чертой философии религии Шлейермахера является то, что она представляет для него раскрытие фундаментального религиозного опыта. В истолковании этого опыта он находится под явным влиянием Спинозы. Подобно Спинозе, он настаивает, что Бог выше всех человеческих категорий. Поскольку Бог есть единство без различия и противоположности, ни одна из категорий человеческого мышления, таких, как личностность, не может быть реально применима к нему, ибо они связаны с конечностью. В то же время Бог должен представляться не как статичная субстанция, но в виде бесконечной Жизни, с необходимостью раскрывающей себя в мире. В этом отношении Шлейермахер ближе поздней философии Фихте, нежели системе Спинозы, а его теория Бога или Абсолюта как недифференцированного самотождества, относящегося к миру как antecedent к консеквенту, напоминает спекуляции Шеллинга. Впрочем, поздний гностицизм Шеллинга едва ли встретил бы полное одобрение Шлейермахера. Религия, по Шлейермахеру, состоит в обретении фундаментального чувства зависимости от бесконечного. Она - дело скорее сердца, чем понимания, скорее веры, нежели знания.

186

Хотя Шлейермахер отказывается приписывать личностность Богу, разве что в символическом смысле, он особо подчеркивает ценность индивидуальной личности, рассматривая людей как морально действующих существ. Целое, всеобщее действительно внутренне присуще всем конечным индивидам. И поэтому абсолютный эгоизм,

подразумевающий обожествление одного конечного Я, не может быть нравственным идеалом для человека. Вместе с тем любой индивид есть конкретное проявление Бога - с его особыми талантами, своеобразием (Eigentumlichkeit). Таким образом, его долг состоит в том, чтобы развивать свои индивидуальные таланты. И образование должно быть направлено на формирование всесторонне развитых и гармонически цельных конкретных личностей. Человек сочетает в себе дух и природу, и его нравственное развитие требует их гармонизации. С метафизической точки зрения дух и природа в конечном счете едины. Поэтому человеческая личность не может по-настоящему развиваться, если мы проводим настолько резкую границу, скажем между разумом и природным побуждением, чтобы прийти к выводу, что моральность состоит в пренебрежении или противостоянии всем природным побуждениям. Моральный идеал заключается не в борьбе, а в гармонизации и интеграции. Иными словами, Шлейермахер мало симпатизирует ригористичной морали Канта и его тенденции говорить о противоположности разума и склонности, или побуждения. Если Бог есть, так сказать, позитивное отрицание всех различий и противоположностей, то моральное назначение человека подразумевает выражение божественной природы в конечной форме при помощи гармонизации в цельной личности разума, воли и побуждений.

Но хотя Шлейермахер проставляет акцент на развитии индивидуальной личности, он настаивает также и на том, что индивид и общество не являются противоположными понятиями. Ведь своеобразие "существует только относительно других" [1]. С одной стороны, момент уникальности человека, то, что отличает его от других людей, предполагает человеческое сообщество. С другой стороны, общество, являясь объединением различных индивидов, подразумевает индивидуальные различия. Поэтому индивид и общество предполагают друг друга. Самовыражение и саморазвитие требуют не только развития индивидуальных талантов человека, но и уважения других личностей. Иными словами, каждый человек имеет уникальное моральное назначение, но это назначение может быть реализовано только в обществе, т.е. человеком как членом сообщества.

1 W, 2, S. 92.

187

Если мы спрашиваем, в чем состоит отношение между моралью в изображении философа и, в частности, христианской моралью, то ответ заключается в том, что они различаются по форме, но не по содержанию. Содержание христианской морали не может противоречить содержанию "философской" морали, но оно имеет свою собственную форму, обставляемую элементами христианского сознания, отличающими его от религиозного сознания вообще. И специфической чертой христианского сознания является то, что "всякая общность с Богом считается обусловленной искупляющим действием Христа" [1].

1 W, 3, S. 128.

Что же касается исторических религий, то позиция Шлейермахера несколько неоднозначна. С одной стороны, он отрицает идею всеобщей естественной религии, которая могла бы заменить исторические религии. Ведь существуют только последние, первая же является фикцией. С другой стороны, в ряду исторических религий Шлейермахер усматривает последовательное раскрытие идеала, который никогда

полностью не постижим. Догматы в одном смысле необходимы, а именно в качестве конкретных символических выражений религиозного сознания. В то же время они могут становиться оковами, мешающими свободному движению духа. Исторические религии, такие, как христианство, обязаны своим источником и импульсом религиозному гению, аналогичному эстетическому гению; и они упрочиваются скорее их приверженцами, погружающимися в дух этого гения и происходящее от него живое движение, нежели признанием конкретного набора догматов. Верно, что с течением времени Шлейермахер стал уделять гораздо больше внимания идее церкви и конкретно христианской вере, но он всегда был и оставался тем, кого иногда называют либеральными теологами. И в качестве такового он имел весьма значительное влияние в немецких протестантских кругах, хотя в последнее время это влияние было во многом поставлено под вопрос возрождением протестантской ортодоксии.

В своей попытке истолковать то, что он считал фундаментальным религиозным сознанием, Шлейермахер, конечно, старался развивать систематическую философию, взаимосвязанное целое. Но едва ли можно говорить, что его философия свободна от внутреннего напряжения и нестыковок. Влияние романтизированного Спинозы, человека, охваченного страстью к бесконечному, влекло его в направлении пантеизма. Вместе с тем сама природа того, что он

188

хотел сделать предметом истолкования, а именно природа фундаментального чувства или интуиции, противилась чистому монизму и требовала какого-то различия Бога и мира. Ведь если мы не постулируем какого-то различия, как можем мы осмысленно говорить о конечном Я, сознающем свою зависимость от бесконечного? Опять-таки, хотя пантеистические аспекты мысли Шлейермахера и не благоприятствовали признанию личной свободы, в своей моральной теории и объяснении взаимоотношений между людьми он нуждался в идее свободы и использовал ее. Иными словами, пантеистические элементы его метафизики компенсировались акцентировкой индивидуального в его теории нравственного поведения и социальной теории. И речь шла не о теории божественного Универсума, отражающегося в политическом тоталитаризме. Наоборот, независимо от того, что он признавал церковь общностью, отличной от государства, он уделял особое внимание понятию "свободного общества", социальной организации, предоставляющей все возможности для проявления уникального характера каждой отдельной личности.

Нестыковки философии Шлейермахера не были, конечно, присущи исключительно ей. Дело в том, что всякая философия, пытающаяся сочетать идею божественной тотальности с личной свободой и идею предельного тождества с полным признанием ценности отдельного конечного индивида, должна была столкнуться с подобными трудностями. И Шлейермахер едва ли мог снять проблему, сказав, что общее существует только в индивидах и через них. Ведь он хотел обосновать чувство зависимости от реальности, нетождественной с пространственно-временным миром. Что-то должно было быть "за" миром. Но при этом мир не мог быть чем-то внешним Богу. Поэтому его вело в том же направлении, какое избрал Шеллинг. Пожалуй, мы можем сказать, что для Шлейермахера характерно глубокое квазимистическое сознание Единого, лежащего в основании многого и проявляющего себя в нем, и что именно это сознание составляет фундамент его философии. Трудности возникали, когда он пытался найти теоретическое выражение этого сознания. Но, надо отдать ему должное, он охотно признавал невозможность какого-либо адекватного теоретического объяснения. Бог есть скорее объект "чувства" и веры, нежели знания. Религия не является ни метафизикой, ни моралью, а теология символична.

Очевидно, что в некоторых отношениях Шлейермахер был близок великим идеалистам, но вот рационалистом он точно не являлся. Фундаментальным элементом духовной жизни человека была

189

для него религия, и он настаивал, что религия основывается на непосредственном интуитивном чувстве зависимости. Это чувство абсолютной зависимости представлялось ему, так сказать, пищей для философской рефлексии. И конечно, это не воззрение такого рода, которое можно сразу отбросить как благодушный предрассудок человека, приписывавшего мировое значение благочестивым переживаниям сердца, значение, отрицаемое у них рефлексивным разумом. Ведь, во всяком случае, можно показать, что спекулятивная метафизика, по крайней мере отчасти, является рефлексивным истолкованием предварительного постижения зависимости многого от Единого, постижения, которое мы за неимением лучшего слова можем характеризовать в качестве интуитивного.

## Глава 9

### ГЕГЕЛЬ (1)

Жизнь и сочинения. - Ранние теологические работы. - Отношение Гегеля к Фихте и Шеллингу. - Жизнь Абсолюта и природа философии. - Феноменология сознания.

1

Георг Вильгельм Фридрих Гегель, величайший немецкий идеалист и один из самых выдающихся западных философов, родился в Штутгарте 27 августа 1770 г. [1] Его отец был государственным служащим. В школьные годы в Штутгарте будущий философ ничем особенным себя не проявил, но именно в этот период он впервые почувствовал интерес к греческой культуре, причем наибольшее впечатление на него произвели пьесы Софокла, и прежде всего "Антигона".

1 Это был год кантовской профессорской диссертации. В этом году также родились: в Германии - Гёльдерлин, в Англии - Вордсворт.

В 1788 г. Гегель стал студентом Протестантского теологического института при Тюбингенском университете, где он завязал дружеские отношения с Шеллингом и Гёльдерлином. Приятели изучали Руссо и вместе со всеми восторгались идеалами Французской революции. Но, как и в школе, Гегель не производил впечатления исключительного дарования. По окончании им универси-

190

тета в 1793 г. в аттестате был отмечен его хороший характер, а также прекрасное знание теологии и филологии и плохое понимание философии\*. Ум Гегеля не был столь скороспелым, как у Шеллинга: ему требовалось больше времени для созревания. Впрочем, у этой картины есть и другая сторона. Его внимание уже начала привлекать проблема отношения между философией и религией, но он не показывал свои наброски и заметки профессорам, которые казались ему весьма заурядными и, несомненно, не внушали ему особого доверия.

После окончания университета Гегель зарабатывал на жизнь в качестве домашнего учителя, вначале в Берне в Швейцарии (1793-1796), а затем во Франкфурте (1797-1800). Внешне бессобытийные, эти годы стали важным периодом в его философском развитии. Работы, написанные им в это время, были впервые опубликованы Германом Нолем в 1907 г. под заглавием "Ранние теологические сочинения Гегеля" ("Hegels theologische Jugendschriften"), и относительно их содержания будет сказано несколько слов в следующем параграфе. Конечно, если бы у нас были только эти работы, мы не смогли бы составить никакого представления о разработанной им впоследствии философской системе, и не было бы серьезного основания отводить ему место в истории философии. В этом смысле значимость данных работ невелика. Но если мы обращаемся к ранним сочинениям Гегеля в свете нашего знания о развитой им системе, то можем заметить определенную преемственность его проблематики и лучше понять, как он пришел к своей системе и что было его путеводной идеей. Мы видели, что его ранние сочинения были охарактеризованы как "теологические". И хотя верно, что Гегель стал скорее философом, нежели теологом, его философия всегда являлась теологией в том смысле, что у нее, как сам он настаивал, был тот же предмет, что и у теологии, а именно Абсолют, или, говоря религиозным языком, Бог и отношение конечного к бесконечному.

В 1801 г. Гегель получил должность в Йенском университете, и в том же году появилась его первая публикация "Различие философских систем Фихте и Шеллинга" ("Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems")\*\*. Работа создавала такое впечатление, будто по всем своим намерениям и помыслам он являлся учеником Шеллинга. Это впечатление усилилось в результате его сотрудничества с Шеллингом в издании "Критического философского журнала" (1802 - 1803). Однако прочитанные Гегелем в Йене лекции, не публиковавшиеся вплоть до XX в., показывают, что он уже выработывал собственную независимую позицию\*\*\*. И его отход от

191

Шеллинга стал очевиден всем в его первой великой работе, "Феноменологии духа" ("Die Phanomenologie des Geistes"), появившейся в 1807 г. Дальнейшая информация об этой замечательной книге будет дана в последнем параграфе данной главы.

После битвы при Йене, одним из итогов которой стало закрытие университета, Гегель остро испытывал нехватку средств; и с 1807 по 1808 г. он был редактором газеты в Бамберге. Назначенный директором гимназии в Нюрнберге, он сохранял этот пост до 1816 г. (В 1811 г. он женился.) В качестве директора гимназии Гегель поддерживал классические исследования, хотя, как говорят, не в ущерб изучению школьниками их родного языка. Он также излагал своим ученикам основы философии, хотя, думается, он делал это скорее уважая желание своего покровителя Нитхаммера, нежели испытывая какой-либо личный энтузиазм к политике введения философии в школьную программу. И можно представить, что большинство его учеников сталкивалось с немалыми трудностями в понимании того, что он говорил. Одновременно философ продолжал

собственные исследования и размышления, и именно во время пребывания в Нюрнберге он создал одну из своих главных работ, "Науку логики" ("Wissenschaft der Logik", 1812-1816).

В год появления второго и последнего тома этой работы Гегель получил три приглашения занять кафедру философии - из Эрлангена, Гейдельберга и Берлина. Он принял приглашение из Гейдельберга. Судя по всему, он не имел столь уж серьезного влияния среди большей части студентов, однако его репутация как философа постоянно росла. И она еще больше повысилась после публикации в 1817 г. "Наброска энциклопедии философских наук" ("Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss"), в котором он представил конспективное изложение своей системы в соответствии с тремя ее главными разделами - логикой, философией природы и философией духа. Можно также отметить, что в Гейдельберге Гегель впервые стал читать лекции по эстетике.

В 1818 г. Гегель принял новое предложение из Берлина, и он занимал кафедру философии в Берлинском университете вплоть до смерти от холеры 14 ноября 1831 г. За это время он стал неоспоримым лидером философского мира не только Берлина, но и Германии в целом. До какой-то степени на него смотрели как на официального философа. Несомненно, однако, что его влияние как лектора не было следствием его правительственных связей. Не являлось оно результатом и какого-то особого дара красноречия. Как оратор он уступал Шеллингу. Скорее, это влияние было связано с его оче-

192

видной и бескомпромиссной преданностью чистой мысли, а также с его удивительной способностью охватывать широчайшие области в границах и пределах своей диалектики. И его ученики ощущали, что под его руководством их интеллектуальному взору открывались внутренняя природа и движение действительности, включая человеческую историю и политическую жизнь, а также духовные достижения человека.

За время пребывания на кафедре философии в Берлине Гегель опубликовал сравнительно немного. В 1821 г. появились его "Очерки философии права" ("Grundlinien der Philosophie des Rechts"), а в 1827 и 1830 гг. вышли новые издания "Энциклопедии". В конце жизни Гегель взялся за пересмотр "Феноменологии духа". Но в течение всего этого периода он, разумеется, вел лекционную деятельность. Тексты его лекционных курсов, частично основанные на сверенных студенческих записях, были опубликованы посмертно. В английских переводах "Лекции по философии искусства"\* составляют четыре тома, "по философии религии" и "истории философии" - по три тома каждый, по "философии истории" - один том.

По мнению Гёльдерлина, Гегель был человеком спокойного прозаического склада ума. По крайней мере в обыденной жизни он никогда не производил впечатления пылкого гения. Аккуратный, методичный, добросовестный, общительный - в каком-то отношении он был настоящим честным bourgeois\*\* университетским профессором, достойным сыном добропорядочного чиновника. В то же время его вдохновляло глубокое видение движения и смысла мировой и человеческой истории, выражению которого он посвятил свою жизнь. Это не значит, что он был из тех, кого обычно называют визионерами. Для него были неприемлемы апелляции к мистическим интуициям и переживаниям, во всяком случае тогда, когда речь шла о философии. Гегель твердо верил в единство формы и содержания. Он был убежден, что содержание, истина, существует для философии только в своей систематической понятийной форме. Действительное разумно, а разумное действительно,

и действительность можно постичь только в ее рациональной реконструкции. Но хотя Гегель едва ли может принести пользу такой философии, которая сразу обращается к мистическим прозрениям, или такой, которая, как он полагает, скорее служит назиданию, чем нацелена на систематическое познание, остается фактом то, что он представил человечеству одну из самых грандиозных и впечатляющих в истории философии картин мироздания. И в этом смысле он был великим визионером.

193

Мы видели, что интерес Гегеля к греческой культуре обнаружился еще в его школьные годы. А в университете это увлечение оказало заметное влияние на его позицию по отношению к христианской религии. Теология, о которой он слышал от своих профессоров в Тюбингене, по большей части была христианством, приспособленным к идеям Просвещения, т.е. рационалистическим теизмом с некоторой добавкой или примесью библейской сверхъестественности. Но эта рассудочная религия, как характеризовал ее Гегель, представлялась ему не только сухой и неинтересной, но и оторванной от духа и потребностей его поколения. И он, в неблагоприятном для нее свете, противопоставлял ее греческой религии, коренившейся в духе греческого народа и составлявшей неотъемлемую часть его культуры. Христианство, полагал он, есть книжная религия, а соответствующая книга, т.е. Библия, является порождением чуждой расы и плохо сочетается с германской душой. Гегель, конечно, не предлагал буквальную замену христианства греческой религией. Его позиция состояла в том, что греческая религия была *Volksreligion\**, религией, тесно связанной с духом и сознанием людей и составляющей элемент их культуры, тогда как христианство, по крайней мере в том виде, как оно преподавалось его профессорами, навязывалось откуда-то извне. Кроме того, христианство, думал он, враждебно человеческому счастью и свободе и безразлично к красоте.

Это выражение раннего энтузиазма Гегеля относительно греческого духа и культуры вскоре претерпело изменение вследствие его кантовских штудий. Не переставая восхищаться греческим духом, он пришел к выводу, что ему недостает моральной глубины. Он считал, что этот элемент моральной глубины и серьезности был добавлен Кантом, одновременно предложившим этическую религию, свободную от бремени догм и поклонения Библии. Ясно, что Гегель не хотел этим сказать, что для появления моральной глубины человечество должно было ждать времени Канта. Наоборот, он приписывал кантовское акцентирование морали самому Основателю христианства. И в своей "Жизни Иисуса" ("Das Leben Jesu", 1795), созданной во времена его домашнего учительства в Берне, он изображал Христа исключительно как морального наставника и чуть ли не как толкователя кантовской этики. Конечно, Христос подчеркивал свою личную миссию, но, согласно Гегелю, он был вынужден делать это просто потому, что иудеи привыкли считать все

194

религии и моральные теории откровениями, исходящими из божественного источника. Поэтому, чтобы убедить иудеев вообще слушать его, Христос должен был представлять себя в качестве легата или посланника Бога. Но на деле он вовсе не хотел становиться единственным посредником между Богом и человеком или навязывать догматы, полученные через откровение.

Но каким же образом христианство превратилось в авторитарную, оцерковленную и догматическую систему? Гегель рассмотрел этот вопрос в сочинении "Позитивность

христианской религии" ("Die Positivitat der christlichen Religion"), первые две части которого были составлены в 1795-1796 гг., а третья несколько позже, в 1798-1799 гг. Как и следовало ожидать, трансформация христианства приписывается главным образом апостолам и другим ученикам Христа. Итог же этой трансформации изображается в виде отчуждения человека от своего подлинного Я. Насажение догматов привело к потере свободы мысли, а навязывание извне идеи морального закона погубило моральную свободу. Кроме того, человек рассматривался отчужденным от Бога. Его могла примирить только вера и, по крайней мере в католицизме, церковные таинства.

Однако во франкфуртский период взгляды Гегеля на христианство претерпели некоторое изменение, что нашло выражение в "Духе и судьбе христианства" ("Der Geist des Christentums und sein Schicksal", 1800). В этой работе в главного злодея превращается иудаизм с его законнической моралью. Для иудея Бог - господин, а человек - раб, вынужденный исполнять волю хозяина. Для Христа Бог есть любовь, живущая в человеке; и отчуждение человека от Бога, как и человека от человека, преодолевается единством и жизнью в любви. Акцентировка Кантом закона и долга, равно как и значимость, придаваемая им преодолению страстей и побуждений, выражает, как представляется теперь Гегелю, неадекватное понятие моральности и имеет некий привкус отношения между господином и рабом, характерного для иудаистской позиции. Христос же выше как иудаистского законничества, так и кантовского морализма. Конечно, он признает моральную борьбу, но его идеал состоит в том, что мораль должна прекратить быть вопросом подчинения закону и стать спонтанным выражением жизни, что само по себе является участием в бесконечной божественной Жизни. Христос не отменяет мораль со стороны ее содержания, но лишает ее законнической формы, заменяя мотив подчинения закону мотивом любви.

195

Отметим, что внимание Гегеля уже направлено на темы отчуждения и восстановления утраченного единства. В то время, когда он противопоставлял христианство греческой религии в пользу последней, его уже не удовлетворяли такие взгляды на божественную реальность, которые представляли ее как далекое и чисто трансцендентное бытие. В стихотворении, названном "Элевсин", которое он написал под конец своего пребывания в Берне\* и которое он посвятил Гёльдерлину, он выразил свое ощущение бесконечного целого. А во Франкфурте он изображал Христа проповедующим преодоление жизнью в любви пропасти между человеком и Богом, бесконечным и конечным. Абсолют есть бесконечная жизнь, а любовь есть сознание единства этой жизни, единства с самой бесконечной жизнью и единства с другими людьми через эту жизнь.

В 1800 г., еще во Франкфурте, Гегель сделал несколько заметок, названных Германом Нолем "Фрагментом системы" (\*\* ("Systemfragment"). Дело в том, что Ноль и Дильтей, исходя из упоминания в письме Гегеля к Шеллингу, полагали, что эти сохранившиеся заметки представляли собой набросок законченной системы. Думается, однако, что свидетельство, лежащее в основании этого вывода, не вполне достаточно, по крайней мере, если понимать слово "система" в терминах зрелой философии Гегеля. Но эти заметки представляют значительный интерес и заслуживают упоминания.

Гегель пытается решить проблему преодоления противоположностей или антитезисов, и прежде всего противоположности конечного и бесконечного. Если мы занимаем позицию наблюдателей, движение жизни кажется нам бесконечным организованным множеством конечных индивидов, т.е. природой. Природу даже вполне можно охарактеризовать как жизнь, полагаемую для рефлексии и познания. Но единичные вещи, организацией



которых является природа, преходящи и смертны. Поэтому мышление, само являющееся формой жизни, мыслит единство вещей как бесконечную творческую жизнь, свободную от бренности, затрагивающей конечных индивидов. И эта творческая жизнь, постигаемая как то, что несет в себе многообразие, а не просто как понятийная абстракция, называется Богом. Она должна быть определена и как дух (Geist). Ведь она не есть ни внешняя связь между конечными вещами, ни чисто абстрактное понятие жизни, абстрактное всеобщее. Бесконечная жизнь объединяет все конечные вещи, так сказать изнутри, при этом, однако, не уничтожая их. Она есть живое единство многообразия.

196

Итак, Гегель вводит термин, а именно "дух", имеющий важное значение в его зрелой философии. Но возникает вопрос, можем ли мы объединить понятийным мышлением бесконечное и конечное таким образом, чтобы ни один из этих полюсов не растворялся в другом и чтобы при этом они были по-настоящему едины. И в так называемом "Фрагменте системы" Гегель утверждает, что это невозможно. Иными словами, отрицая пропасть между бесконечным и конечным, понятийное мышление неизбежно стремится сплавить их без различий или свести одно к другому, ибо, если оно утверждает их единство, оно неизбежно стремится к отрицанию их различия. Мы можем понимать необходимость такого синтеза, в котором единство не исключает различия, но мы не можем реально помыслить его. Объединение многого в едином без растворения многого может быть достигнуто только переживанием этого, т.е. самовозвышением человека от конечной к бесконечной жизни. И этот жизненный процесс есть религия.

Из этого следует, что философия останавливается перед религией и что в этом смысле она подчинена религии. Философия показывает нам, что именно требуется для преодоления противоположности между конечным и бесконечным, но сама она не может выполнить это требование. Для его выполнения мы должны обратиться к религии, а именно к христианской религии. Иудеи объективировали Бога как бытие, находящееся над конечным и вне его. Но это ложная идея бесконечного, "дурная" бесконечность. Христос же открыл бесконечную Жизнь внутри себя как источник своей мысли и действия. И это - правильная идея бесконечного, а именно как внутренне присущего конечному и содержащего конечное в себе. Но такой синтез можно только пережить, как Христос пережил его: это жизнь по любви. Орган опосредствования конечного и бесконечного - любовь, а не рефлексия. Конечно, Гегель в чем-то предвосхищает здесь свой позднейший диалектический метод, но ведь в то же самое время он утверждает, что совершенный синтез трансцендентен для рефлексии.

И все же если предполагается, что философия требует преодоления полагаемых ею противоположностей, то стоит ожидать, что она сама попытается выполнить это требование. Даже если мы говорим, что жизнь по любви, религиозная жизнь, выполняет это требование, философия будет пытаться понять, что и как делает религия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Гегель вскоре попробует осуществить в рефлексии то, что он раньше объявлял невозможным. Для выполнения этой задачи ему нужен новый тип логики, логики, способной следовать движению мысли и не оставлять противоположные понятия в непримиримой оппозиции. Принятие этой новой логики знаменует переход Гегеля-теолога к Гегелю-философу или, точнее, переход от позиции верховенства религии и положения, когда философия останавливается перед ней, к представлению о высшей истинности спекулятивной философии. Но проблема не меняется, а именно ей остается отношение конечного к бесконечному. Остается и идея бесконечного как духа.

197

Примерно через полгода после переезда в Йену Гегель опубликовал работу о "Различии между философскими системами Фихте и Шеллинга" (1801). Он ставил перед собой две непосредственные цели: во-первых, показать, что эти системы действительно отличались друг от друга, а не были, как думали некоторые, одним и тем же, и, во-вторых, показать, что система Шеллинга являла собой шаг вперед по сравнению с фихтевской. Но естественно, что обсуждение этих вопросов вело Гегеля к общим размышлениям о сущности и цели философии.

Основной целью философии, утверждает Гегель, является преодоление противоположностей и разделений. "Раздельность [Entzweiung] есть источник, из которого возникает потребность в философии" [1]. В мире опыта ум обнаруживает различия, противоположности, видимые противоречия, и он пытается сконструировать единое целое, восстановить, как считает Гегель, распавшуюся гармонию. Конечно, разделения и противоположности по-разному представляются уму в разные культурные эпохи. И это помогает объяснить специфические особенности различных систем. К примеру, в одно время ум имеет дело с проблемой раздельности и противоположности души и тела, в другое же время подобная проблема представляется в виде вопроса об отношении между субъектом и объектом, интеллигенцией и природой. Но в какой бы конкретно форме или формах ни представлялась эта проблема, фундаментальный интерес разума (Vernunft) остается неизменным - достичь цельного синтеза.

На деле это означает, что "Абсолют должен быть сконструирован для сознания; в этом и состоит задача философии" [2]. Ибо синтез в конечном счете должен охватить всю реальность. И он должен преодолеть фундаментальное противоречие между конечным и бесконечным не путем отрицания всякой реальности конечного и не сведением бесконечного к множественности конечных индивидов как таковой, но посредством, так сказать, интеграции конечного в бесконечное.

1 W, 1, S. 44. Помимо особо оговоренных случаев, ссылки на гегелевские работы будут даваться по томам и страницам юбилейного издания его "Сочинений" под редакцией Германа Глокнера (в 26 т. Штутгарт, 1928).

2 W, 1, S. 50.

198

Но здесь сразу же возникает трудность. Если философия должна конструировать жизнь Абсолюта, ее инструментом будет рефлексия. Однако предоставленная сама себе рефлексия стремится функционировать как рассудок (Verstand), т.е. полагать и увековечивать противоположности. Поэтому ее надо объединить с трансцендентальным созерцанием, открывающим взаимопроникновение идеального и реального, идеи и бытия, субъекта и объекта. В таком случае рефлексия поднимается на уровень разума (Vernunft) и мы имеем спекулятивное знание, которое "следует понимать как тождество рефлексии и созерцания" [1]. Очевидно, что это написано Гегелем под влиянием шеллинговских идей.

Далее, в кантовской системе, как она видится Гегелю, мы неоднократно сталкиваемся с непримиримым дуализмом и противоположностями феноменов и ноуменов, чувственности и рассудка и т. д. Тем самым Гегель выказывает явную симпатию к фихтевской попытке поправить такое положение дел. К примеру, он полностью согласен с устранением Фихте непознаваемой вещи в себе и рассматривает его систему в качестве ценного опыта подлинного философствования. "Абсолютным принципом, единственным

реальным основанием и твердой позицией философии в философии Фихте, так же как и Шеллинга, является интеллектуальное созерцание, или, на языке рефлексии, тождество субъекта и объекта. В науке это созерцание становится объектом рефлексии, и философская рефлексия есть таким образом само трансцендентальное созерцание, делающее себя собственным объектом и единое с ним. Значит, это спекуляция. Поэтому философия Фихте есть подлинный продукт спекуляции" [2].

Но хотя Фихте понимает, что предельное тождество является предпосылкой спекулятивной философии, и начинает с принципа тождества, "принцип тождества не является принципом его системы; как только он начинает конструировать систему, тождество исчезает" [3]. В теоретической дедукции сознания дедуцируется идея только объективного мира, а не мира как такового. Мы остаемся с одной субъективностью. В практической дедукции мы действительно имеем дело с реальным миром, но природа полагается исключительно в качестве противоположности Я. Иными словами, мы остаемся с неразрешенным дуализмом.

1 W, I, S. 69.

2 W, I, S. 143-144.

3 W, I, S. 122.

199

С Шеллингом же ситуация совершенно иная. Ибо "принцип тождества является абсолютным принципом системы Шеллинга в целом. Философия и система совпадают: тождество не затеряно в частях, и еще менее - в результате" [1]. Иными словами, Шеллинг начинает с идеи Абсолюта как тождества субъективности и объективности, и она сохраняется в качестве путеводной идеи в разделах его системы. В натурфилософии Шеллинг показывает, что природа не есть просто противоположность идеального, но что, будучи реальной, она в то же время всецело идеальна, являясь видимым духом. Излагая систему трансцендентального идеализма, он показывает, как объективируется субъективность, как идеальное оказывается также и реальным. Таким образом, принцип тождества утверждается во всей системе.

1 W, I, S. 122.

Нельзя отрицать, что в работе Гегеля о системах Фихте и Шеллинга имеются свидетельства его расхождения с Шеллингом. Ясно, к примеру, что интеллектуальное созерцание означает для него не мистическое постижение темной и непроницаемой бездны, исчезающей точки всех различий, а скорее, рациональное усмотрение антитезисов как моментов единой всеохватывающей жизни Абсолюта. Но поскольку его работа задумана как иллюстрация превосходства шеллинговской системы над системой Фихте, Гегель, естественно, не рассматривает моменты, в которых он расходится с идеями Шеллинга. Однако независимость его позиции ясно раскрывается в лекциях йенского периода.

В этих лекциях Гегель, к примеру, доказывает, что если конечное и бесконечное противопоставляются друг другу как противоположные понятия, то нет перехода от одного к другому. Синтез невозможен. Но в действительности мы не можем мыслить конечное, не думая о бесконечном: понятие конечного не является самодостаточным и изолированным понятием. Конечное ограничено чем-то отличным от него самого. Говоря

гегелевским языком, оно затронуто отрицанием. Но конечное не есть просто отрицание. Поэтому мы должны отрицать отрицание. И, делая это, мы утверждаем, что конечное есть больше чем конечное. Иными словами, оно является моментом жизни бесконечного. А из этого следует, что конструировать жизнь Абсолюта, что является задачей философии, - значит конструировать ее в конечном и через конечное, показывая, как Абсолют необходимо выражает себя в качестве духа, самосознания, в человеческом уме и через него. Ибо человеческий ум, хотя и конечен, все же больше чем конечен и может достигать положения, так сказать, проводника знания Абсолюта о самом себе.

200

Безусловно, до определенной степени это согласуется с философией Шеллинга. Но есть и существенное отличие. Для Шеллинга Абсолют сам по себе превосходит понятийное мышление, и мы должны приближаться к абсолютному тождеству по *via negativa\**, отмысливая свойства и различия конечного [1]. Для Гегеля Абсолют не есть тождество, о котором больше нечего сказать; он являет собой целостный процесс самовыражения или самопроявления в конечном и через него. Неудивительно поэтому, если в предисловии к "Феноменологии духа" мы обнаруживаем резкое отрицание шеллинговского воззрения на Абсолют. Конечно, Шеллинг не называется по имени, но намек достаточно очевиден. Он был очевиден и для самого Шеллинга, который почувствовал себя глубоко уязвленным. Гегель говорит о скучном формализме и абстрактной всеобщности, которые, как утверждают, составляют Абсолют. Весь акцент делается на всеобщем в пустой форме тождества. "И мы видим, что спекулятивное рассмотрение отождествляется с растворением отдельного и определенного или скорее с бесцеремонным сбрасыванием его безо всяких оправданий в бездну пустоты" [2]. Получается, что рассматривать вещь в Абсолюте - значит рассматривать ее растворенной в недифференцированном самотождественном единстве. Но "сталкивать одну часть знания, а именно что в Абсолюте все едино, с определенным и завершенным знанием или знанием, которое, по крайней мере, стремится к завершению и требует его - провозглашать Абсолют ночью, в которой, как говорится, все кошки серы, - есть наивность пустого знания" [3]. К знанию Абсолюта мы можем прийти не путем погружения в мистический мрак. Мы приходим к знанию о нем только через понимание определенного содержания, саморазвивающейся жизни Абсолюта в природе

1 Нет необходимости говорить, что речь идет о философских идеях Шеллинга самого начала XIX в.

2 W, 2, S. 21; В, р. 79 [28: 14]. В ссылках, как здесь, на "Феноменологию духа" "В" обозначает английский перевод этой работы Дж. Б. Бейли. Но из этого не следует с необходимостью, что я следовал этому переводу. Это касается и других подобных ссылок на стандартные английские переводы, которые даются для удобства читателей.

3 W, 2, S. 22; В, р. 79 [28: 15].

201

и духе. Конечно, в натурфилософии и системе трансцендентального идеализма Шеллинг рассматривал определенные содержательные моменты, и относительно них он пытался систематически продемонстрировать тождество идеального и реального. Но сам Абсолют, по крайней мере для понятийного мышления, представлялся ему чистым тождеством, исчезающей точкой всех различий, тогда как для Гегеля он не является непроницаемой реальностью, существующей, так сказать, над и за своими определенными проявлениями: он есть свое самопроявление.

Этот момент очень важен для понимания Гегеля. Предметом философии действительно является Абсолют. Но Абсолют - это тотальность, реальность как целое, Универсум. "Философия имеет дело с истиной, а истина - это целое" [1]. Далее, эта тотальность или целое есть бесконечная жизнь, процесс саморазвития. Абсолют есть "процесс его собственного становления, круг, предпосылающий свой финал в качестве цели и делающий его своим началом. Он становится конкретным или актуальным только через свое развитие и завершение" [2]. Иными словами, реальность есть телеологический процесс; и идеальное завершение предполагает весь процесс и придает ему смысл. И мы вправе сказать, что Абсолют есть "в сущности результат" [3]. Ведь если мы смотрим на процесс в целом как на саморазвертывание сущности, актуализацию вечной идеи, мы можем понять, что именно завершение или цель процесса раскрывает то, чем в действительности является Абсолют. Разумеется, весь процесс - Абсолют, но в телеологическом процессе его сущность и смысл демонстрирует именно телос, или цель. И философия должна принимать форму систематического познания этого телеологического процесса. "Истинной формой, в которой существует истина, может быть только ее научная система" [4].

1 W, 2, S. 24; В, р. 81 [28: 16].

2 W, 2, S. 23; В, р. 81 [28: 15-16].

3 W, 2, S. 24; В, р. 81 [28: 16].

4 W, 2, S. 14; В, р. 70 [28: 10].

Но если мы говорим, что Абсолют есть целое реальности, Универсум, то может показаться, что мы обрекаем себя на спинозизм, на утверждение, что Абсолют есть бесконечная субстанция. Для Гегеля, однако, это очень неадекватная характеристика Абсолюта. "На мой взгляд - взгляд, который может быть оправдан только из-

202

ложением самой системы, - все дело в том, чтобы постичь истинное не просто как субстанцию, но также и как субъект" [1]. Но если Абсолют - это субъект, что является его объектом? Единственный возможный ответ состоит в том, что его объект - это он сам. В этом случае он есть мышление, мыслящее само себя, самомыслящее мышление. И сказать это - значит сказать, что Абсолют есть дух, бесконечный самопросветляющий или самосознающий субъект. Утверждение, что Абсолют есть дух, является для Гегеля его высшей дефиницией.

Говоря, что Абсолют есть мышление, мыслящее себя, Гегель, очевидно, повторяет аристотелевское определение Бога, что он, конечно, вполне осознает. Но было бы серьезной ошибкой допустить, что Гегель имеет в виду трансцендентное Божество. Как мы видели, Абсолют - это тотальность, целокупность реальности; и эта тотальность есть процесс. Иными словами, Абсолют есть процесс саморефлексии: реальность приходит к знанию о самой себе. И это происходит в человеческом духе и через него. Природа является необходимым предварительным условием человеческого сознания вообще: она поставляет объективную сферу, без которой не может существовать сфера субъективного. Но и то и другое суть моменты жизни Абсолюта. В природе Абсолют, так сказать, переходит в объективность или выражает себя в ней. У Гегеля не стоит вопроса о нереальности природы или о том, что она есть просто идея в субъективистском смысле. В сфере человеческого сознания Абсолют возвращается к себе, а именно в качестве духа. И философская рефлексия человечества является самопознанием Абсолюта. Иными

словами, история философии - это процесс, посредством которого Абсолют, реальность в целом, приходит к мышлению о себе. Философский разум усматривает во всей истории мира и человека саморазвертывание Абсолюта. И это воззрение есть знание Абсолюта о самом себе.

Ситуацию можно представить себе следующим образом. Гегель согласен с Аристотелем, что Бог есть мышление, мыслящее само себя [2], и что это мыслящее само себя мышление есть телос, или цель, влекущая мир как его конечная причина. Но в то время как аристотелевское мышление, мыслящее само себя, - это, так сказать, уже

1 W, 2, S. 22; B, p. 80 [28 : 15].

2 Гегель часто говорит об Абсолюте как "Боге". Но из того, что он использует религиозный язык, с необходимостью не следует, что он смотрит на Абсолют как на личное Божество в теистическом смысле. Мы обсудим этот вопрос позже.

203

конституированное самосознание, которое не зависит от мира, мыслящее само себя мышление Гегеля является скорее не трансцендентной реальностью, а знанием Универсума о самом себе. Весь процесс реальности есть телеологическое движение к актуализации самомыслящего мышления; и в этом смысле мышление, мыслящее само себя, есть телос, или цель, Универсума. Но это такая цель, которая внутренне присуща процессу. Абсолют, Универсум или тотальность действительно можно определить как самомыслящее мышление. Но это такое мышление, которое приходит к мышлению о себе. И в этом смысле мы можем сказать, как говорит Гегель, что Абсолют есть в сущности результат.

Итак, говорить, что Абсолют есть мышление, мыслящее само себя, - значит утверждать тождество идеального и реального, субъективности и объективности. Но это тождество в различии, а не пустое недифференцированное тождество. Дух видит себя в природе: он видит природу как объективное проявление Абсолюта, проявление, представляющее собой необходимое условие его собственного существования. Иными словами, Абсолют знает себя как тотальность, как целостный процесс своего становления; но в то же время он видит различия фаз собственной жизни. Он знает себя как тождество в различии, как единство, содержащее внутри себя различимые фазы.

Задача философии, как мы видели, состоит в том, чтобы сконструировать жизнь Абсолюта. Иначе говоря, философия должна систематически изображать рациональную динамическую структуру, телеологический процесс или движение мирового разума в природе и сфере человеческого духа, кульминацией которого является знание Абсолюта о самом себе. Конечно, речь не идет о том, что философия должна пытаться переделывать или улучшать то, что уже сделано эмпирической наукой или историей. Познания такого рода предполагаются. Задачей философии является скорее прояснение фундаментального телеологического процесса, внутренне присущего содержанию, известному иными путями, процесса, придающего этому содержанию метафизическую значимость. Иными словами, философия должна систематически изображать самоосуществление бесконечного разума в конечном и через него.

204

Но если, как полагает Гегель, разумное действительно и действительное разумно, в том смысле, что действительность есть необходимый процесс, посредством которого актуализируется бесконечный разум, мышление, мыслящее само себя, то мы можем сказать, что природа и сфера человеческого духа оказываются областью проявления вечной идеи или вечной сущности. Иными словами, мы можем различить актуализирующуюся идею или сущность и область ее актуализации. Тогда мы получаем картину вечной идеи, или логоса, проявляющего себя в природе и духе. В природе логос, так сказать, переходит в объективность, в материальный мир, являющийся его антитезисом. В духе (сфере человеческого духа) логос возвращается к себе, в том смысле, что он проявляет себя таким, каков он по существу и есть. Таким образом, жизнь Абсолюта заключает в себе три главные фазы: логической идеи или концепта или понятия [1], природы, а также духа. И система философии распадается на три главные части: логику, являющуюся для Гегеля метафизикой, в том смысле, что она изучает природу Абсолюта "в себе", философию природы и философию духа. Вместе взятые, эти три части образуют философскую конструкцию жизни Абсолюта.

1 Слово "идея" у Гегеля может иметь различные оттенки смысла. Оно может отсылать к логической идее, иначе именуемой концептом (Begriff), или понятием. Оно может означать весь процесс реальности как актуализацию идеи. Или же оно может относиться главным образом к завершению этого процесса.

Очевидно, что, если мы говорим о "самопроявлении" вечной идеи в природе и духе, мы подразумеваем, что логос обладает собственным онтологическим статусом, независимым от вещей. И когда, как это нередко бывает, Гегель использует религиозный язык и говорит о логической идее как о Боге в себе, он неизбежно создает впечатление, будто логос представляется ему трансцендентной реальностью, внешним образом проявляющей себя в природе. Однако подобное использование религиозного языка не оправдывает с необходимостью вывода о том, что он имел в виду именно это. Впрочем, здесь я не хочу рассматривать эту спорную проблему. На время мы можем оставить нерешенным вопрос, вправе ли мы сказать, что мышление, мыслящее само себя и составляющее высшую категорию гегелевской логики, существует, т.е. существует независимо от конечного. Достаточно того, что мы отметили три главных раздела философии, каждый из которых имеет дело с Абсолютом. Логика изучает Абсолют "в себе", философия природы изучает Абсолют "для себя", а философия духа изучает Абсолют "в себе и для себя". Вместе они составляют полную конструкцию жизни Абсолюта.

205

Разумеется, философия должна показывать эту жизнь в понятийной форме. Нет никакой другой формы, в которой она может изображать ее. И если жизнь Абсолюта есть необходимый процесс самоактуализации, эта необходимость должна быть отражена в философской системе. Иными словами, должно быть показано, что понятие А дает начало понятию В. И если Абсолют - тотальность, то философия должна быть замкнутой системой, демонстрирующей тот факт, что Абсолют есть вместе Альфа и Омега. Подлинно адекватной философией была бы цельная система истины, всей истины, совершенная понятийная рефлексия жизни Абсолюта. По сути, она являлась бы знанием Абсолюта о себе в человеческом уме и через него; она была бы самоопосредствованием целого. Поэтому, согласно гегелевским принципам, не возникало бы вопроса о сопоставлении абсолютной философии с Абсолютом, как если бы первая была чисто внешним истолкованием второго, так что мы должны были бы сравнивать их, чтобы

увидеть, соответствует ли философия описываемой ей реальности. Ведь абсолютная философия была бы знанием Абсолюта о самом себе.

Но если мы говорим, что философия должна показывать жизнь Абсолюта в понятийной форме, сразу же возникает трудность. Как мы видели, Абсолют есть тождество в различии. К примеру, он есть тождество в различии бесконечного и конечного, единого и многого. Но понятия бесконечного и конечного, так же как единого и многого, кажутся взаимоисключающими. Поэтому если философия работает с ясно определенными понятиями, как может она заниматься конструированием жизни Абсолюта? А если она оперирует смутными, плохо определенными понятиями, как может она быть инструментом, пригодным для какого бы то ни было познания? Не лучше ли было бы сказать вместе с Шеллингом, что Абсолют превосходит понятийное мышление?

С точки зрения Гегеля, эта трудность действительно возникает - на уровне рассудка (*Verstand*). Ибо рассудок полагает и увековечивает фиксированные статичные понятия такого рода, что сам он не может преодолеть полагаемые им противоположности. Если взять уже приводившийся пример, то для рассудка понятия конечного и бесконечного необратимо противоположны. Если конечное, то не бесконечное: если бесконечное, то не конечное. Но вывод, который надо сделать из этого, состоит не в том, что философия невозможна, а в том, что рассудок - это неадекватный инструмент для разработки спекулятивной философии. Конечно, если брать термин "рассудок" в широком смысле, философия есть рассудочное познание. Но если брать рассудок [*understanding*] в узком смысле - *Verstand*\*, то ум, функционирующий таким образом, не способен произвести познание, характеризующее или должно характеризовать философию.

206

Конечно, Гегель не собирается отрицать, что рассудок - в смысле ума, действующего как *Verstand*, - может быть полезен в человеческой жизни. Нередко в практических целях бывает важно установить ясно очерченные понятия и противоположности. Противоположность между реальным и мнимым - случай такого рода. Кроме того, значительная часть научной деятельности, к примеру математика, основывается на *Verstand*. Но совсем другое дело, когда ум пытается схватить жизнь Абсолюта, тождество в различии. Его уже не может удовлетворять рассудочный, поверхностный, по мнению Гегеля, уровень. Он должен глубже проникать в понятия, являющиеся категориями действительности, и тогда он увидит, как одно понятие стремится перейти в свою противоположность или требует ее. К примеру, если ум по-настоящему, так сказать, продумывает понятие конечного, он видит, как оно утрачивает свою жесткую замкнутость и как появляется понятие бесконечного. Сходным образом, если ум продумает понятие действительности в противоположность явлению, он увидит абсурдный или "противоречивый" характер такой действительности, которая никоим образом не обнаруживает или не проявляет себя. Далее, для здравого смысла и практической жизни какая-либо вещь отлична от всех остальных вещей; она самотождественна и отрицает все остальные вещи. И до тех пор, пока нам не нужно мыслить о том, что это реально означает, эта идея имеет свою практическую пользу. Но как только мы действительно пытаемся помыслить это, мы видим абсурдность понятия полностью изолированной вещи и вынуждены отрицать первоначальное отрицание.

Таким образом, в спекулятивной философии ум должен подниматься от уровня рассудка в узком смысле слова на уровень диалектического мышления, преодолевающего жесткость понятий рассудка и усматривающего порождение тем или иным понятием своей противоположности или его переход в нее. Только так он может надеяться на постижение



жизни Абсолюта, моменты или фазы которой с необходимостью переходят друг в друга. Ясно, однако, что этого недостаточно. Если для рассудка понятия А и В находятся в непримиримой противоположности, тогда как для более глубокого проникновения диалектического мышления А переходит в В, а В - в А, то должно иметь место высшее единство или синтез, объединяющий их без отрицания их различия. И постижение этого момента тождества в различии составляет функцию разума (Vernunft). Поэтому философия требует возвышения рассудка при помощи диалектического мышления на уровень разума или спекулятивного мышления, способного к постижению тождества в различии [1].

1 Термины "рассудок" и "разум" Кантом и Гегелем употребляются не вполне одинаково. Однако, несмотря на это, контраст между недоверием Канта к полетам разума, соединенным с допущением его практической функции, и гегелевским умалением рассудка, вместе с признанием его практической пользы, хорошо иллюстрирует соотношение их взглядов на спекулятивную метафизику.

207

Нет особой нужды добавлять, что, с точки зрения Гегеля, речь не идет о фокусническом создании нового типа логики для возможности установления заранее произвольно принятого им воззрения на действительность. Ведь он искренне верит, что диалектическое мышление позволяет более глубоко проникнуть в природу действительности, чем это может сделать рассудок в узком смысле слова. К примеру, Гегель настаивает, что понятие конечного должно переходить в понятие бесконечного или вызывать его не просто потому, что он заранее верит, что бесконечное существует в конечном и через него. Ведь он убежден, что мы не можем реально помыслить конечное, не соотнося его с бесконечным. Дело обстоит не так, что мы что-то делаем с понятием, так сказать фокусничаем с ним, - само понятие теряет жесткость и раскалывается перед внимательным взором ума. И этот факт раскрывает нам природу конечного: он имеет метафизическую значимость.

В своих рассуждениях о диалектическом мышлении Гегель использует слово "противоречие" в смысле, который несколько сбивает с толку. Посредством того, что он называет силой отрицания, понятие рассудка, как утверждается, порождает противоречие. То есть противоречие, в скрытом виде содержащееся в понятии, раскрывается, когда понятие утрачивает жесткость и замкнутость и переходит в свою противоположность. Более того, Гегель без колебаний представляет дело так, будто противоречия имеются не только в понятийном мышлении или рассуждении о мире, но и в самих вещах. И в определенном смысле так и должно быть, если диалектика отражает жизнь Абсолюта. К тому же эта настойчивость относительно роли противоречия не является чем-то лишь случайным для гегелевской мысли. Ведь возникновение противоречия - это, так сказать, движущая сила диалектического процесса. Столкновение противоположных понятий и разрешение этого конфликта в синтезе, дающем начало другому противоречию, - это момент, неустанно влекущий ум вперед к идеальному пределу, всеохватному синтезу, совершенной системе истины. И как мы отметили, это не значит, что противоречие и конфликт ограничены одними лишь рассуждениями о реальности. Скажем, рассматривая человеческую историю, философия обнаруживает диалектический процесс в действии.

208

Такое использование слова "противоречие" стало поводом для некоторых критиков Гегеля обвинять его в том, что он отрицал логический принцип непротиворечия, говоря, что противоречивые понятия или высказывания могут находиться вместе. Опровергая данное обвинение, часто указывали, что для Гегеля именно невозможность ума удовлетвориться чистым противоречием влекла его в направлении синтеза, в котором это противоречие преодолевается. Этот ответ, однако, можно парировать тем, что Гегель не разделяет склонности Фихте доказывать, что противоречия или антиномии, возникающие на пути диалектического мышления, являются всего лишь мнимыми. Наоборот, он настаивает на их реальности. И в синтезе так называемые противоречивые понятия сохраняются. Впрочем, на это, в свою очередь, можно ответить, что, хотя эти понятия и сохраняются, они сохраняются не в отношении взаимного исключения, ибо они показываются в качестве существенных и дополняющих друг друга моментов высшего единства. И в этом смысле противоречие разрешается. Поэтому простое утверждение, что Гегель отрицает принцип непротиворечия, создает весьма неточную картину ситуации. Что Гегель делает, так это дает динамическое истолкование данного принципа вместо его статической интерпретации, характерной для рассудочного уровня. Этот принцип действует в диалектическом мышлении, но он работает здесь как принцип движения.

Такого рода дискуссию можно было бы продолжить. Но бессмысленно делать это, не исследовав вначале, в каком значении Гегель на самом деле понимает термин "противоречие", занимаясь разработкой диалектической философии, а не абстрактно говоря о диалектическом мышлении. Известно, что результат подобного исследования должен показать, что нет такого точного и неизменного смысла, в котором Гегель использует этот термин. Иногда мы действительно обнаруживаем буквальное противоречие. Так, о понятии бытия говорится, что оно порождает и переходит в понятие небытия\*, а понятие небытия переходит в понятие бытия. И это диалектическое колебание дает начало понятию становления, синтезирующему бытие и небытие. Впрочем, как мы увидим в следующей главе в параграфе о гегелевской логике, смысл этого диалектического спектакля понять несложно, и неважно, согласны мы или нет с тем, что хочет сказать Гегель. В любом случае так называемые геге-

209

левские противоречия в гораздо большей степени являются, как правило, оппозициями, нежели противоречиями. Мысль состоит в том, что одна противоположность требует другую, и эта идея, неважно, истинна она или ложна, не имеет отношения к отрицанию принципа непротиворечия. Далее, так называемые противоречивые или противоположные понятия могут быть понятиями, просто дополняющими друг друга. Односторонняя абстракция вызывает другую одностороннюю абстракцию. И односторонность каждой из них преодолевается в синтезе. Кроме того, утверждение о противоречивости всякой вещи подчас имеет тот смысл, что вещь в состоянии полной изоляции, вне ее сущностных отношений, была бы невозможной и "противоречивой". Разум не может оставаться с идеей совершенно изолированной конечной вещи. Здесь опять-таки не стоит вопрос об отрицании принципа непротиворечия.

Мы использовали слово "синтез" для обозначения момента тождества в различии в диалектическом поступательном движении. А между тем термины "тезис", "антитезис" и "синтез" более характерны для Фихте, нежели для Гегеля, который редко использует их. Вместе с тем даже самое беглое ознакомление с гегелевской системой показывает увлеченность Гегеля триадами. Так, в конструировании жизни Абсолюта имеются три главные фазы: логическая идея, природа и дух. И каждая фаза разделяется и подразделяется на триады. Кроме того, вся система разворачивается согласно

необходимости или нацелена на это. Иными словами, для философской рефлексии одна стадия раскрывается таким образом, что она требует следующую в силу внутренней необходимости. Таким образом, по крайней мере в теории, если мы начинаем с первой категории логики, внутренняя необходимость диалектического движения вынуждает ум к переходу не только к последней категории логики, но также и к заключительной фазе философии духа.

Что же до увлечения Гегеля триадическим развитием, то мы можем считать его не необходимым и полагать, что иногда оно приносит весьма искусственные результаты, при том, однако, что мы, очевидно, должны просто принять это как факт. Но хотя фактом является то, что он развертывает свою систему в соответствии с данным образцом, ясно тем не менее, что из этого не следует, что такое развертывание всегда имеет необходимый характер, который, как подразумевает Гегель, оно должно иметь. И если оно не имеет такого характера, то легко понять, почему дело обстоит именно так. Ведь когда, к примеру, Гегель рассматривает жизнь духа в искусстве или религии, он сталкивается с множеством исторических дан-

210

ных, которые он, так сказать, перенимает из соответствующих источников и затем трактует их в соответствии с диалектическим образцом. Ясно, что можно было бы по-разному сгруппировать и проинтерпретировать эти данные, причем ни один из способов такой интерпретации не являлся строго необходимым. Отыскание лучшего способа - это скорее дело догадки и интуиции, нежели строгой дедукции. Но сказать так - не значит непременно осудить гегелевскую практику. В действительности его толкования громадных массивов данных подчас могут что-то прояснять, и нередко они оказывают стимулирующее воздействие, даже если мы не согласны с ними. В то же время переходы между ступенями его диалектики никоим образом не являются всякий раз переходами логического типа, предполагающимися его утверждением, что философия является необходимой дедуктивной системой, даже если постоянное следование одному и тому же внешнему образцу, а именно триадической классификации, может затемнять изначальную сложность. Конечно, когда Гегель утверждает, что философия является необходимой дедуктивной системой или должна быть таковой, реально он не хочет сказать, что она представляет собой такую разновидность дедуктивной системы, которая могла бы обрабатываться машиной. Если бы дело обстояло так, она принадлежала бы сфере скорее рассудка, нежели разума. Философия имеет дело с жизнью абсолютного духа, и недостаточность априорной дедукции для постижения того, как раскрывается эта жизнь, скажем в человеческой истории, очевидна. Эмпирический материал не может поставяться философией, хотя философия и познает телеологический образец, раскрывающийся на этом материале. В то же время все диалектическое движение гегелевской системы должно, во всяком случае в теории, навязываться уму по своей собственной внутренней необходимости. В ином случае эта система едва ли могла бы, как говорит о ней Гегель, обосновывать саму себя. И все же ясно, что Гегель приходит в философию с определенными основополагающими убеждениями, убеждениями в том, что разумное действительно, а действительное разумно, что реальность есть самопроявление бесконечного разума и что бесконечный разум есть мыслящее само себя мышление, актуализирующееся в историческом процессе. Конечно, Гегель утверждает, что истинность этих убеждений доказывается в системе. Однако можно показать, что в действительности сама система зависит от них и что в этом заключается одна из главных причин того, почему на тех, кто не разделяет исходные убеждения Гегеля или, по крайней мере, не симпатизирует им, не произво-

дит большого впечатления то, что можно назвать эмпирическим подтверждением его общей метафизической схемы. Ведь таким людям кажется, что в интерпретации материала Гегель руководствуется заранее принятой схемой и что, даже если его система и является выдающейся интеллектуальной *tour de force*\*, она в лучшем случае показывает лишь то, в каком направлении мы должны толковать различные аспекты реальности, если для нас уже заранее решено, что реальность в целом имеет определенную природу. Такая критика, правда, не имела бы силы, если бы система на самом деле показывала, что гегелевское истолкование движения действительности являлось единственным толкованием, удовлетворяющим запросы разума. Но возникает сомнение, можно ли показать это, не придавая слову "разум" значения, которое ставит под вопрос всю проблему.

Не исключено, что можно игнорировать или обходить гегелевскую теорию необходимости, заложенной в диалектическом развитии системы, и рассматривать его философию просто как один из возможных способов удовлетворить стремление ума к обретению понятийного господства над всем богатством эмпирических данных или к истолкованию мира в целом и отношения человека к миру. И затем мы сможем сопоставить ее с другими масштабными интерпретациями или взглядами на Универсум и попытаться найти критерии для того, чтобы рассудить их. Но хотя эта процедура может показаться весьма разумной многим людям, она не согласуется с собственной оценкой Гегелем его философии. Ибо даже если он и не считал, что его философская система являлась всей истиной в ее окончательной форме, он определенно полагал, что она представляет собой высшую стадию, достигнутую в настоящее время развивающимся знанием Абсолюта о себе.

Такая идея может показаться исключительно странной. Но мы должны помнить о гегелевском воззрении на Абсолют как на тождество в различии. Бесконечное существует в конечном и через него, и бесконечный разум или дух познает себя в конечном духе или уме и через него. Однако не обо всякой разновидности мышления конечного ума можно сказать, что оно составляет момент в развитии самопознания бесконечного Абсолюта. Знание Абсолюта о себе есть человеческое знание об Абсолюте. И все же мы не можем сказать о всяком знании конечного ума об Абсолюте, что оно тождественно знанию Абсолюта о себе. Ибо последнее превосходит любой данный конечный ум или множество конечных умов. Платона и Аристотеля, к примеру, нет в живых. Но согласно гегелевской интерпре-

тации истории философии существенные элементы их соответствующих взглядов на действительность были взяты и сохранены в целокупном диалектическом движении философии через столетия. И это диалектическое движение есть развивающееся знание Абсолюта о себе. Оно не существует отдельно от всех конечных умов, но очевидным образом не замкнуто на какой-либо данный ум или множество умов [1].

1 Я не хочу сказать, что для Гегеля философия является единственным способом постижения Абсолюта. Есть также искусство и религия. Но в данном контексте нас интересует только философия.

Итак, мы можем сказать, что человеческий ум восходит к участию в самопознании Абсолюта. Некоторые авторы толковали Гегеля в более или менее теистическом ключе. Иными словами, они понимали его так, будто он хочет сказать, что Бог совершенно ясен самому себе вне всякой зависимости от человека, хотя последний и способен участвовать в этом самопознании. Я же интерпретировал его здесь таким образом, будто он имеет в виду, что человеческое знание Абсолюта и знание Абсолюта о самом себе есть два аспекта одной и той же реальности. Впрочем, даже согласно этой интерпретации мы все-таки можем говорить о том, что конечный ум восходит к участию в божественном самопознании. Дело в том, что, как мы видели, не всякая разновидность идеи и мысли в человеческом уме может рассматриваться в качестве момента самопознания Абсолюта. Не всякий уровень сознания является участием в божественном самосознании. Для такого участия конечный ум должен подниматься на уровень, который Гегель называет абсолютным знанием.

В таком случае можно проследить последовательные стадии сознания от низших до высших уровней. И именно это Гегель делает в "Феноменологии духа", которую можно назвать историей сознания. Если мы рассматриваем ум и его деятельность такими, каковы они сами по себе безотносительно к объекту, мы имеем дело с психологией. Если же мы рассматриваем ум сущностно соотношенным с объектом, внешним или внутренним, мы имеем дело с сознанием. И феноменология есть наука о сознании в этом смысле. Гегель начинает с естественного ненаучного сознания и отслеживает диалектическое развитие этого сознания, показывая, как низшие уровни снимаются в высших в соответствии с более адекватной точкой зрения - до тех пор, пока мы не достигаем уровня абсолютного знания.

213

В определенном смысле "Феноменология" может рассматриваться как введение в философию. Иными словами, она систематически прослеживает развитие сознания вплоть до уровня того, что мы можем назвать собственно философским сознанием. Но конечно, она не является введением в философию в смысле внешней подготовки к философствованию. Гегель не считал возможным подобное введение. В любом случае данная работа сама по себе является выдающимся примером основательной философской рефлексии. Мы можем сказать, что она есть философское сознание, размышляющее о феноменологии своего собственного происхождения. Кроме того, даже если эта работа в некотором смысле и выводит на позицию, которая требуется гегелевской системой, здесь имеет место перекрытие. Сама эта система находит место для феноменологии сознания, а "Феноменология" содержит схематичное рассмотрение определенного материала, который впоследствии трактуется Гегелем гораздо более подробно. Примером того является религиозное сознание. Наконец, никакими усилиями воображения нельзя представить "Феноменологию" в качестве введения в философию в смысле "философии без слез". Наоборот, это глубокая и подчас крайне трудная для понимания работа.

"Феноменология" распадается на три главные части, соответствующие трем основным фазам сознания. Первая из этих фаз есть сознание объекта как чувственной вещи, противостоящей субъекту. И именно этой стадии Гегель присваивает имя "сознания" (Bewusstsein). Второй фазой является стадия самосознания (Selbstbewusstsein). Здесь Гегель много рассуждает об общественном сознании. Третья фаза есть стадия разума (Vernunft), и она представляется в качестве синтеза или единства предшествующих стадий на более высоком уровне. Иными словами, разум есть синтез субъективности и объективности. Ясно, что каждый из этих главных разделов гегелевской работы имеет свои подразделы. Общая процедура, которой следует Гегель, состоит в том, чтобы вначале

описать спонтанную установку сознания на данном уровне, а затем проанализировать ее. Результатом анализа оказывается вынужденный переход ума на следующий уровень, рассматривающийся в качестве более адекватной позиции или точки зрения.

214

Гегель начинает с так называемой чувственной достоверности, некритичного схватывания чувствами индивидуальных объектов, представляющегося наивному сознанию не только наиболее достоверной и фундаментальной, но и самой богатой формой знания. Анализ, как убеждает Гегель, демонстрирует, что на деле оно является на редкость пустой и абстрактной формой знания. Наивное сознание уверено, что при помощи чувственного схватывания оно непосредственно знакомится с индивидуальной вещью. Но когда мы пытаемся сказать, что же является предметом нашего знания, т.е. пробуем описать индивидуальный объект, с которым, как мы утверждаем, мы непосредственно знакомы, мы обнаруживаем, что можем характеризовать его только через общие термины, которые в равной степени применимы и к другим вещам. Конечно, мы можем попробовать, так сказать, пришить объект, используя слова типа "этот", "здесь", "теперь" и, возможно, сопровождая их соответствующим жестом. Но через какое-то время те же самые слова применяются к другому объекту. В самом деле, невозможно, доказывает Гегель, придать по-настоящему индивидуальное значение даже таким словам, как "этот", как бы мы ни хотели и ни пытались сделать это.

Можно было бы сказать, что Гегель просто привлекает внимание к одной из особенностей языка. И он, конечно, прекрасно понимает, что высказывается о языке\*. Его главный интерес, однако, познавательный. Он хочет показать, что претензия "чувственной достоверности" на то, чтобы быть знанием *par excellence*\*\*\*, фиктивна. И он заключает, что этот уровень при становлении подлинного знания должен переходить на уровень восприятия, для которого объект есть вещь, представляющаяся средоточием различных свойств и качеств. Впрочем, анализ этого уровня сознания показывает, что до тех пор, пока мы остаемся только лишь на уровне чувства, невозможно сколь бы то ни было удовлетворительным способом согласовать элементы единства и множественности, постулирующиеся этим воззрением на объект. Поэтому через множество стадий ум переходит на уровень научного познания, вызывающего для объяснения чувственных феноменов метафеноменальные и ненаблюдаемые сущности.

К примеру, ум рассматривает чувственные феномены как проявления скрытых сил. Но Гегель утверждает, что он не может останавливаться на этом и переходит к идее законов. Однако естественные законы - это лишь пути упорядочения и описания феноменов, они не играют объясняющей роли. Поэтому они не могут реализовать функцию, ради которой они были призваны, а именно объяснить чувственные феномены. Разумеется, Гегель не собирается отрицать, что понятие естественных законов на соответствующем уровне выполняет полезную функцию. Но оно не предоставляет знание такого рода, какого, по его мнению, ищет ум.

215

В итоге ум видит, что вся область метафеноменального мира, которая была призвана объяснить чувственные феномены, является продуктом самого рассудка. Таким образом, сознание обращается к самому себе как к реальности, находящейся за завесой феноменов, и становится самосознанием.

Гегель начинает с самосознания в форме желания (Begierde). Я все еще озабочено внешним объектом, но характерной особенностью желания является то, что Я подчиняет этот объект себе, пытаясь сделать так, чтобы он удовлетворял его, стараясь присвоить или даже потребить его. Разумеется, подобная установка может быть выказана по отношению как к живым, так и к неживым объектам. Но когда Я сталкивается с другим Я, эта установка распадается. Ведь присутствие другого, по мнению Гегеля, существенно для самосознания. Развитое самосознание может возникнуть, только когда Я признает самость в себе и других. Поэтому оно должно принимать форму подлинно общественного сознания, или мы-сознания, признания на уровне самосознания тождества в различии. Но в диалектической эволюции этой фазы сознания развитое самосознание не достигается непосредственно. И изучение Гегелем этих последовательных стадий составляет один из интереснейших и наиболее влиятельных разделов "Феноменологии".

Существование другого Я есть, как мы отметили, условие самосознания. Впрочем, первая самопроизвольная реакция Я, столкнувшегося с другим Я, состоит в том, чтобы утвердить свое собственное существование как Я перед лицом другого. Одно Я желает устранения или уничтожения другого Я в качестве средства для триумфального утверждения собственной самости. Однако буквальное разрушение означало бы провал в достижении его цели. Ведь сознание человеком своей самости требует в качестве условия признание этой самости другим Я. Здесь, таким образом, возникает отношение господина и раба. Господин - это тот, кому удастся получить признание от другого, а именно навязывая себя в качестве ценности для другого. Раб - это тот, кто усматривает свое подлинное Я в другом.

Однако первоначальная ситуация парадоксальным образом меняется. Так и должно быть из-за скрытых в ней противоречий. С одной стороны, не признавая раба настоящей личностью, господин лишает себя изначально требовавшегося им самим признания собственной свободы, необходимого для развития самосознания. Он, таким образом, опускается до состояния, находящегося ниже человеческого уровня. С другой стороны, выполняя волю господина, раб объективирует себя в труде, трансформирующем материальные вещи. Тем самым он формирует себя и возвышается на уровень подлинного существования [1].

1 Очевидно, что глубокий гегелевский анализ отношения между господином и рабом содержал в себе некоторые ходы мысли, нашедшие благожелательный прием у Карла Маркса.

216

Очевидно, что понятие отношения между господином и рабом двусторонне. Его можно рассматривать в качестве стадии абстрактного диалектического развития сознания. Но его можно рассматривать и в историческом смысле. Однако два эти аспекта не являются несовместимыми. Дело в том, что сама человеческая история демонстрирует развитие духа, мучительные усилия духа на пути к его цели. Поэтому не следует удивляться, если от отношения между господином и рабом в его изначальной форме Гегель переходит к установке или состоянию сознания, которому он дает имя с явными историческими ассоциациями, а именно имя стоического сознания.

В стоическом сознании противоречия, присущие рабскому отношению, по-настоящему не преодолены: они преодолены лишь в такой степени, что как господин (олицетворяющийся Марком Аврелием\*), так и раб (олицетворяющийся Эпиктетом\*\*) предпринимают бегство

во внутренний мир и превозносят идею подлинной внутренней свободы, внутренней самодостаточности, оставляя реальные отношения в неизменном виде. Поэтому, согласно Гегелю, эта негативная установка относительно реального и внешнего легко переходит в скептическое сознание, для которого сохраняется только Я, а все остальное подвергается сомнению и отрицанию.

Но скептическое сознание содержит в себе скрытое противоречие. Ведь скептик не может устранить естественное сознание; и утверждение вместе с отрицанием сосуществуют в одной установке. А когда это противоречие становится, как тому и следует быть, явным, мы переходим к тому, что Гегель называет "несчастливым сознанием" ("das unglückliche Bewusstsein"), являющим собой расколотое сознание. На этом уровне отношение между господином и рабом, которое не было успешно преодолено ни стоическим, ни скептическим сознанием, возвращается в иной форме. В отношении между господином и рабом как таковом элементы подлинного самосознания, признание самости и свободы как у себя, так и в другом, были разделены между двумя индивидуальными сознаниями. Господин признавал самость и свободу только у себя, но не у раба,

217

а раб признавал их только у господина, но не у себя. В так называемом же несчастном сознании это разделение происходит в одном и том же Я. К примеру, Я осознает пропасть между текущим, непостоянным, переменчивым Я и неизменным, идеальным Я. Первое кажется в каком-то смысле ложным Я, чем-то, что должно быть подвергнуто отрицанию, тогда как второе представляется подлинным, еще не достигнутым Я. И это идеальное Я может быть проецировано в область иного мира и отождествлено с абсолютным совершенством, Богом, который рассматривается как то, что существует отдельно от мира и конечного Я [1]. Человеческое сознание в таком случае оказывается разделенным, самоотчужденным, "несчастливым".

1 Гегель, лютеранин, довольно спорно стремится связать несчастное или разделенное сознание со средневековым католицизмом, и особенно с его аскетическими идеалами.

Противоречия и разделения, скрытые в самосознании, преодолеваются на третьем этапе "Феноменологии", когда конечный субъект возвышается до всеобщего самосознания. На этом уровне самосознание больше не принимает формы одностороннего сознания самого себя как индивидуального субъекта, подвергающегося угрозе со стороны других самосознающих существ и конфликтующего с ними. Скорее здесь присутствует полное признание самости в себе и других; и это признание, по крайней мере в скрытой форме, является сознанием жизни всеобщего, бесконечного духа в конечных Я и через них, связывающего их вместе, но не отрицающего их. Неявно и несовершенно присутствуя в развитом моральном сознании, для которого единая разумная воля выражается во множестве конкретных моральных назначений в социальном порядке, это осознание тождества в различии, характерное для жизни Абсолюта, достигает более высокого и развернутого выражения в развитом религиозном сознании, для которого единая божественная жизнь внутренне присуща всем Я, заключая их в себе и в то же время утверждая их отдельность. В идее живого единства с Богом преодолено разделение внутри несчастного или расколотого сознания. Подлинное Я больше не представляется в качестве идеала, безнадежно отчужденного от реального Я, а скорее в качестве, так сказать, живого ядра реального Я, выражающегося в его конечных проявлениях и через них.



Эта третья фаза феноменологической истории сознания, которой, как мы видели, Гегель дает общее имя разума, представлена как синтез сознания и самосознания, т.е. как синтез первых двух стадий. В сознании в узком смысле (*Bewusstsein*) субъект осознает чувственный объект как что-то внешнее ему самому и гетерогенное с ним. В самосознании (*Selbstbewusstsein*) внимание субъекта обращено к самому себе как конечному Я. На уровне же разума он видит природу как объективное выражение бесконечного духа, единого с ним самим. Но это сознание может принимать разные формы. В развитом религиозном сознании субъект считает природу творением и самопроявлением Бога, с которым он един в глубинах своего бытия и благодаря которому он объединен с другими Я. И этот религиозный взгляд на реальность истинен. Однако на уровне религиозного сознания истина выражается в форме метафорического или образного мышления (*Vorstellung*), тогда как на высшем уровне "абсолютного знания" (*das absolute Wissen*) та же самая истина рефлексивно постигается в философской форме. Конечный субъект отчетливо осознает свое сокровенное Я в качестве момента жизни бесконечного и всеобщего духа, в качестве момента абсолютного мышления. И как таковой он считает природу своей собственной объективацией и предварительным условием собственной жизни в качестве актуально существующего духа. Разумеется, это не означает, что конечный субъект, рассматривающийся именно в качестве такового, считает природу своим собственным порождением. Скорее это значит, что конечный субъект, сознавая, что он есть нечто большее, чем конечное, сознавая себя моментом сокровенной жизни абсолютного духа, считает природу необходимой стадией в поступательном движении духа в процессе его самоактуализации. Иными словами, абсолютное знание - это уровень, на котором конечный субъект участвует в жизни мышления, мыслящего самого себя, Абсолюта. Или, говоря иначе, это уровень, на котором Абсолют, целое, мыслит себя как тождество в различии в конечном уме философа и через него.

Как и на предыдущих главных стадиях феноменологии сознания, Гегель раскрывает третью фазу, разума, в серии диалектических стадий. Вначале он говорит о наблюдающем разуме, который рассматривается в качестве такого, который по крайней мере догадывается о своем отражении в природе (к примеру, через идею целесообразности), затем в качестве обращающегося внутрь в исследовании формальной логики и эмпирической психологии и, наконец, в качестве проявляющего себя в серии практических этических установок, начиная от стремления к счастью и вплоть до критики всеобщих моральных законов, диктуемых практическим разумом, критики, вытекающей из признания того факта, что всеобщий

закон требует такого количества оговорок, что может утратить всякий определенный смысл. Это создает предпосылки для перехода к конкретной моральной жизни в обществе. Здесь Гегель движется от нерелексивной нравственной жизни, в которой люди просто следуют привычкам и традициям их сообщества, к форме культуры, в которой индивиды отстранены от этого нерелексивного фона и осуждают его. Эти два момента синтезируются в развитом моральном сознании, для которого всеобщая разумная воля не есть что-то существующее над и сверх индивидов в сообществе, а является общей жизнью, связывающей их вместе как свободных личностей. Мы можем сказать, что в первом моменте дух нерелексивен, как в морали древних греков до времени так называемых софистов. Во втором моменте дух релексивен, но в то же время отстранен от реального сообщества и его традиций, которые он осуждает. В предельном случае, как

во времена якобинского террора, он уничтожает реальных личностей во имя абстрактной свободы. В третьем же моменте о духе говорится как о нравственно уверенном в себе. Он принимает форму сообщества свободных личностей, которое воплощает общую волю как живое единство.

Но это живое единство, в котором каждый член сообщества есть свободное Я для других, требует отчетливого признания идеи тождества в различии, жизни, присутствующей во всех в качестве их внутренних уз единства, но при этом не уничтожающей их как индивидов. Иными словами, оно требует явного признания идеи конкретно всеобщего, дифференцирующегося или проявляющегося в своих частностях, но в то же время объединяющего их в себе. Иными словами, мораль диалектически переходит в религию, моральное сознание - в религиозное сознание, для которого это живое единство отчетливо признается в форме Бога.

В религии мы видим, следовательно, как абсолютный дух достигает развернутого самосознания. Но у религии, конечно, есть своя история, и в этой истории мы обнаруживаем повторение предыдущих диалектических фаз. Так, Гегель движется от того, что он называет "естественной религией", в которой божественное усматривается в форме чувственных объектов или природы, к художественной религии, или религии прекрасного, в которой, как это было в греческой религии, божественное усматривается как что-то обладающее самосознанием и связанное с физическим. К примеру, статуя репрезентирует антропоморфное божество. Наконец, в абсолютной религии, христианстве, абсолютный дух признается тем, что он есть, а именно духом. Природа рассматривается в качестве божественного творения, выражения Слова, а Святой Дух считается имманентным конечным Я и объединяющим их вместе.

220

Мы видели, однако, что религиозное сознание выражено в наглядных формах. И оно требует превращения в чистую понятийную форму философии, одновременно выражающую переход от веры к знанию или науке. Другими словами, наглядная идея трансцендентного личного Божества, спасающего человека уникальным воплощением и силой благодати, переходит в понятие абсолютного духа, бесконечного самомыслящего мышления, познающего себя в природе (как его объективации и условия его собственной актуализации), а в истории человеческой культуры, с ее последовательными формами и ступенями, узнающего свою собственную Одиссею. Гегель не говорит, что религия ложна. Наоборот, абсолютная религия, христианство, есть абсолютная истина. Однако она выражена в образной или наглядной форме, соответствующей религиозному сознанию. В философии эта истина становится абсолютным знанием, которое является "духом, знающим себя в форме духа" [1]. Абсолют, целое, приходит к самопознанию в человеческом духе и через него, а именно в той степени, в какой человеческий дух возвышается над своей конечностью и отождествляет себя с чистым мышлением. Бог не может быть уравнен с человеком. Ведь Бог есть бытие, целое, человек же нет. Но целое приходит к актуальному самопознанию в человеческом духе и через него: в эволюции религиозного сознания - на уровне наглядного мышления, в истории же философии, имеющей своим идеальным итогом совершенную истину о действительности в форме самопознания Абсолюта, - на уровне науки или чистого понятийного знания.

1 W, 2, S. 610; B, p. 798 [28: 410].

Итак, в "Феноменологии" Гегель начинает с низших уровней человеческого сознания и диалектически продвигается вверх к уровню, на котором человеческий ум достигает абсолютной точки зрения и, так сказать, становится проводником бесконечного самосознающего духа. Связи между последующими уровнями в логическом смысле часто весьма непрочны, а некоторые из стадий очевидным образом навеяны не столько требованиями диалектического движения, сколько размышлениями Гегеля о характере и установках различных культурных периодов и эпох. Кроме того, некоторые из рассматриваемых Гегелем вопросов кажутся современному читателю несколько странными. Здесь, к примеру, имеется критическое рассмотрение френологии\*. Но как исследование Одиссеи

221

человеческого духа, движения от одной установки или воззрения, оказывающейся односторонней и неадекватной, к другой, эта работа и впечатляет, и очаровывает. А соотнесение стадий диалектики сознания и исторически обнаруживающихся установок (духа Просвещения, романтического духа и т. д.) делает ее еще более интересной. Гегелевские обобщения и истолкования духа эпох и культур могут вызывать подозрение; возможно, выглядит комичным и его возвеличивание философского знания, но, несмотря на все несогласия и оговорки, читатель, действительно желающий проникнуть в мысль Гегеля, едва ли может прийти к иному выводу, чем тот, что "Феноменология" является одной из великих работ по спекулятивной философии.

## Глава 10

### ГЕГЕЛЬ (2)

Логика Гегеля. - Онтологический статус идеи, или Абсолюта в себе, и переход к природе. - Философия природы. - Абсолют как дух; субъективный дух. - Понятие права. - Моральность. - Семья и гражданское общество. - Государство. - Поясняющие комментарии к гегелевской идее политической философии. - Функция войны. - Философия истории. - Некоторые соображения относительно философии истории Гегеля.

1

Как мы видели, Гегель отверг взгляд, предложенный Шеллингом в его так называемой системе тождества, согласно которому для понятийного мышления Абсолют в себе есть исчезающая точка всех различий, абсолютное самотождество, которое может быть описано только в отрицательных терминах и которое может быть позитивно схвачено, если это вообще возможно, исключительно в мистическом созерцании. Гегель был убежден, что спекулятивный разум может проникнуть во внутреннюю сущность Абсолюта, сущность, проявляющую себя в природе и истории человеческого духа.

Той частью философии, которая занимается раскрытием внутренней сущности Абсолюта, по Гегелю, является логика. Тем, кто привык считать логику чисто формальной наукой,

никак не связанной с метафизикой, эта точка зрения может показаться необычной и даже абсурдной. Но мы должны помнить тот факт, что для Гегеля Абсолют есть чистое мышление. Это мышление можно рассматривать само по себе, вне его внешнего выражения или самопроявления. И логика есть наука о чистом мышлении в себе. Кроме того, поскольку чистое мышление есть, так сказать, субстанция реальности, логика необходимо совпадает с метафизикой, т.е. с метафизикой, имеющей дело с Абсолютом в себе.

222

Ситуацию можно прояснить, если соотнести гегелевское понятие логики с кантовским воззрением на трансцендентальную логику. В философии Канта категории, упорядочивающие и оформляющие феномены, есть априорные категории человеческого мышления. Человеческий ум не создает вещей самих по себе, но он определяет базовый характер феноменального мира, мира явлений. Итак, согласно кантовским предпосылкам, мы не имеем права допускать, что категории человеческого ума применяются к реальности самой по себе; их познавательная функция ограничена феноменальным миром. Однако, как было объяснено во вводной главе, с устранением непознаваемой вещи в себе и превращением критической философии в чистый идеализм категории становятся категориями творческого мышления в полном смысле слова. И если следует отвести субъективистскую позицию, угрожающую солипсизмом, то творческое мышление должно быть истолковано в качестве абсолютного мышления. Поэтому категории становятся категориями абсолютного мышления, категориями реальности. И логика, исследующая их, становится метафизикой. Она раскрывает сущность или природу абсолютного мышления, проявляющего себя в природе и истории.

Далее Гегель говорит об Абсолюте в себе как о Боге в себе. Предмет логики есть "истина, какова она без покровов в себе и для себя самой. Ситуацию можно выразить, сказав, что ее содержанием является изображение Бога в его вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа" [1]. И такой способ выражения может навевать очень странный образ: логик, проникающий во внутреннюю сущность трансцендентного Божества и описывающий ее в терминах системы категорий. Впрочем, использование Гегелем религиозного языка может вводить в заблуждение. Мы должны помнить, что хотя его Абсолют, конечно, трансцендентен в том смысле, что он не может быть отождествлен с какой-либо индивидуальной конечной сущностью или набором сущностей, он

1 W, 4, S. 46; J-S, 1, p. 60 [21: 1, 103]. Буквы "J-S" обозначают английский перевод "Науки логики", выполненный У. Х. Джонстоном и Л. Дж. Стратерсом.

223

не является трансцендентным в том смысле, в котором говорится, что христианский Бог трансцендентен сотворенному миру. Гегелевский Абсолют есть целое, и это целое изображается приходящим к самопознанию в конечном духе и через него, в той мере, в какой конечный дух достигает уровня "абсолютного знания". Итак, логика есть знание Абсолюта о самом себе в себе, в абстракции от его конкретного самопроявления в природе и истории. Иными словами, логика есть знание абсолютного мышления о своей собственной сущности, которая конкретно существует в движении реальности.

Если мы употребляем слово "категория" в несколько более широком смысле, чем тот, в котором его использует сам Гегель, мы, стало быть, можем сказать, что его логика есть система категорий. Но если мы говорим это, то важно понимать, что вся система категорий есть последовательное определение Абсолюта в себе. Гегель начинает с понятия бытия, поскольку для него это самое неопределенное и логически первое понятие. Затем он показывает, как это понятие с необходимостью переходит в сменяющие друг друга понятия, до тех пор, пока мы не достигаем абсолютной идеи, понятия или категории самопознания или самосознания, мыслящего самого себя мышления. Но Абсолют, конечно, не является вереницей или цепочкой категорий или понятий. Если мы спрашиваем, что такое Абсолют, мы можем ответить, что он есть бытие. Если мы спрашиваем, что такое бытие, мы в итоге будем вынуждены ответить, что оно есть мыслящее себя мышление или дух. Процесс демонстрации того, что дело обстоит именно так, осуществляемый логиком, очевидно существует во времени. Однако Абсолют в себе, грубо говоря, не начинается в семь утра как бытие и не заканчивает в семь вечера в качестве мышления, мыслящего самого себя. Сказать, что Абсолют есть бытие, - значит сказать, что он есть мышление, мыслящее само себя. Но доказательство логиком этого факта, систематическое диалектическое разъяснение им смысла бытия есть временной процесс. Его дело состоит в том, чтобы показать, что вся система категорий, так сказать, обращается на себя. Начало есть конец, а конец - начало. Иначе говоря, первая категория, или понятие, неявно содержит в себе все остальные, и последняя является окончательным развертыванием первой: она сообщает ее истинный смысл.

224

Это легко понять, если прибегнуть к религиозному или теологическому языку, который Гегель нередко использует. Бог есть бытие, а также мыслящее себя мышление. Но слово "также" на деле не подходит. Ибо сказать, что Бог есть бытие, - значит сказать, что он есть мыслящее себя мышление. Систематическое изображение этого факта философом есть временной процесс. Однако эта временность очевидным образом не затрагивает божественной сущности самой по себе. Конечно, есть большая разница между Абсолютом Гегеля и Богом христианской теологии. Но хотя о гегелевском Абсолюте и говорится, что он есть процесс своего собственного становления, в логике мы не занимаемся действительным процессом, актуализацией логоса: мы заняты Абсолютом в себе, логической идеей. А она - не временной процесс.

Диалектическое движение гегелевской логики может быть проиллюстрировано примером первых трех категорий. Логически изначальным понятием Абсолюта является понятие бытия. Но понятие, или категория, чистого бытия (*reines Sein*) совершенно неопределенно. А понятие совершенно неопределенной вещи переходит в понятие небытия. Другими словами, если мы пытаемся мыслить бытие помимо всякого определения, мы обнаруживаем, что ничего не мыслим. Ум переходит от бытия к небытию и от небытия обратно к бытию, он не может успокоиться ни на одном из них, и каждое из них, так сказать, исчезает в своей противоположности. "Таким образом, их истиной является это движение непосредственного исчезновения одного в другом" [1]. И это движение от бытия к небытию и от небытия к бытию есть становление. Становление есть, следовательно, синтез бытия и небытия, оно есть их единство и истина. Это значит, что бытие должно постигаться как становление. Иначе говоря, понятие Абсолюта как бытия есть понятие Абсолюта как становления, как процесса саморазвития [2].

1 W, 4, S. 89; J-S, 1, p. 95 [21: 1, 141].

2 Это утверждение не противоречит тому, что было сказано о невременной природе логического Абсолюта. Ибо здесь мы не имеем дела с реальным процессом самоактуализации Абсолюта.

Согласно нашему обычному взгляду на вещи, противоречие полностью затормаживает нас. Бытие и небытие взаимоисключающи. Но мы считаем так потому, что представляем бытие как определенное бытие, а небытие - как небытие этого определения. Однако чистое бытие, по Гегелю, неопределенно, пусто или бессодержательно. И именно по этой причине о нем говорится, что оно переходит в свою противоположность. Но противоречие для Гегеля - позитивная сила, раскрывающая как тезис, так и антитезис в качестве абстрактных моментов высшего единства или синтеза. И таким единством понятий бытия и небытия является понятие становления. Но и это единство, в свою очередь, дает начало какому-то "противоречию", так что ум увлекается вперед в своем исследовании смысла бытия, природы или сущности Абсолюта в себе.

225

Бытие, небытие, или ничто, и становление образуют первую триаду первой части гегелевской логики, так называемой логики бытия (*die Logik des Seins*). В этой части идет речь о категориях бытия в себе, отличных от категорий отношения. И тремя главными классами категорий в этой части логики являются категории качества, включающие упомянутую выше триаду, а также количества и меры. Мера изображается как синтез качества и количества, ибо она есть понятие специфического количества, определенного природой объекта, т.е. его качеством.

Во второй главной части "Логике", логике сущности (*die Logik des Wesens*), Гегель дедуцирует пары соотнесенных категорий, таких, как сущность и существование, сила и проявление, субстанция и акциденция, причина и действие, действие и противодействие. Эти категории называются категориями рефлексии, потому что они соответствуют рефлексивному сознанию, проникающему, так сказать, за поверхность бытия в его непосредственности. Сущность, к примеру, представляется лежащей за явлением, а сила постигается как реальность, которая проявляется в своем выражении. Иными словами, для рефлексивного сознания бытие в себе претерпевает некое саморазделение, распадаясь на соотнесенные категории.

Впрочем, логика сущности не оставляет нас с разделением бытия на внутреннюю сущность и внешнее феноменальное существование. Ибо последний главный подраздел посвящен категории действительности (*die Wirklichkeit*), характеризующейся как единство сущности и существования [1]. Иными словами, действительное есть экзистирующая внутренняя сущность, сила, нашедшая совершенное выражение. Если мы отождествляем бытие с явлением, с его внешним выражением, то это односторонняя абстракция. Но таково же и отождествление бытия со скрытой сущностью, лежащей в основании явления. Бытие как действительность есть единство внутреннего и внешнего, это сущность, являющая себя. И она должна являться.

1 W, 4, S. 662; J-S. 2, p. 160 [21: 2, 171].

Именно под общей рубрикой категории действительности Гегель дедуцирует категории субстанции и акциденции, причины и действия, действия и противодействия, или

взаимодействия. И так как мы сказали, что его логика есть последовательная дефиниция или определение природы Абсолюта в себе, может создаваться впе-

226

чатление, что, по его мнению, существует только одна субстанция и одна причина, а именно Абсолют. Иными словами, может возникнуть впечатление, что Гегель принимает спинозизм. Однако это было бы некорректным толкованием того, что он хочет сказать. Дедукция категорий субстанции и причины вовсе не задумана для того, чтобы, к примеру, сделать вывод, что не может быть такой вещи, как конечная причина. Ибо Абсолют как действительность есть являющая себя сущность, и его проявление - мир, как мы знаем его. Абсолют не просто единое. Он единое, но также и многое: он есть тождество в различии.

От логики сущности Гегель переходит к логике понятия (*die Logik des Begriffs*), третьей главной части своей работы. В логике бытия каждая категория, на первый взгляд, независима, стоит, так сказать, на собственных ногах, даже если диалектическое движение мысли и разрушает эту кажущуюся самодостаточность. В логике сущности мы имеем дело с явным образом соотнесенными категориями, такими, как причина и действие или субстанция и акциденция. Тем самым мы находимся в сфере опосредствования. Однако каждый член пары соотнесенных категорий представляется как опосредствованный "другим", т.е. чем-то отличным от него. К примеру, причина конституируется как причина переходом в свою противоположность, а именно в действие, которое представляется чем-то отличным от причины. Сходным образом действие конституируется как действие через его отношение к чему-то отличному от него самого, а именно к причине. Синтез сфер непосредственности и опосредствования другим будет сферой самоопосредствования. Бытие называется самоопосредствующим, когда оно представляется переходящим в свою противоположность, но при этом остающимся самотождественным даже в этой самопротивоположности. Это-то самоопосредствование Гегель и называет концептом или понятием [1].

1 Поскольку слово "концепт" имеет очень узкое значение в английском языке, гегелевское "Begriff" обычно переводится как "понятие".

Нет необходимости говорить, что логика понятия имеет три главных подраздела. В первом Гегель рассматривает понятие как "субъективность", как мысль в ее формальных аспектах. И эта часть более или менее соответствует логике в обычном смысле. Гегель пытается показать, как общая идея бытия, выходящего из себя, а затем возвращающегося к себе на более высоком уровне, формальным образом подтверждается в движении логического мышления.

227

Таким образом, единство всеобщего понятия разделяется в суждении и заново утверждается на более высоком уровне в силлогизме.

Рассмотрев понятие как субъективность, Гегель переходит к рассмотрению его как объективности. И точно так же как в первой фазе, или части, логики понятия он находит три момента - всеобщее понятие, суждение и силлогистическое заключение, так и в этой второй фазе, или части, он обнаруживает три момента, а именно механизм, химизм и телеологию.

Тем самым он предвосхищает главные идеи философии природы. Но здесь он имеет дело скорее с мыслью или понятием объективного, чем с природой, рассматриваемой как эмпирически данная сущая реальность. Природа Абсолюта такова, что он содержит понятие самообъективации.

Учитывая характер гегелевской диалектики, трудно сомневаться, что третья фаза логики понятия, будет синтезом или единством субъективности и объективности на более высоком уровне. В качестве такового понятие называется идеей. В идее связаны односторонние факторы формального и материального, субъективного и объективного. Но и в идее есть свои фазы или моменты. И в последнем подразделе логики понятия Гегель поочередно рассматривает жизнь, познание и их единство в абсолютной идее, являющейся, так сказать, единством субъективности и объективности, обогащенной разумной жизнью. Иными словами, абсолютная идея есть понятие или категория самосознания, личности, самомыслящего мышления, знающего себя в своем объекте и свой объект как себя. Тем самым она есть категория духа. Говоря религиозным языком, она есть понятие Бога в себе и для себя, знающего себя как целое.

Итак, после долгого диалектического странствия бытие наконец раскрыло себя в качестве абсолютной идеи, мышления, мыслящего самого себя. Абсолют есть бытие, и теперь стал ясен смысл этого утверждения. "Только абсолютная идея есть бытие, вечная жизнь, истина, познающая сама себя, и она есть полнота истины. Она - единственный предмет и содержание философии" [1]. Разумеется, Гегель не хочет сказать, что логическая идея, рассмотренная именно как таковая, является единственным предметом философии. Но философия имеет дело с реальностью в целом, с Абсолютом. А реальность, в смысле природы и сферы человеческого духа, есть процесс, посредством которого актуализируется логическая идея, или логос. Поэтому философия всегда занята идеей.

1 W, 5, S. 328; J-S, 2, p. 466 [21: 3, 288].

228

Теперь, если мы говорим о логической идее, или логосе, как о том, что проявляется или выражается в природе и в сфере человеческого духа, мы, очевидно, сталкиваемся с вопросом, каков онтологический статус логической идеи, или Абсолюта в себе? Реальность ли это, существующая независимо от мира и проявляющаяся в нем, или же нет? Если да, то каким образом идея может обладать самостоятельным существованием? Если нет, то как мы можем говорить о проявляющейся или актуализирующейся идее?

В финале "Логики" в "Энциклопедии философских наук" [1] Гегель утверждает, что идея "в ее абсолютной свободе решает свободно отпустить свой момент особенности... непосредственную идею как ее отраженный образ в качестве природы" [2]. Тем самым в этой фразе Гегель, как представляется, хочет сказать не только то, что природа онтологически производна от идеи, но и то, что идея свободно полагает природу. И если понять это буквально, мы, конечно, должны будем трактовать идею в качестве именованного личного творческого Божества. Ведь было бы абсурдно говорить в каком-либо ином смысле об идее, которая "решает" сделать что-то.

1 "Логика", содержащаяся в "Энциклопедии", известна как "Малая", или "Краткая логика", в отличие от "Большой логики", т.е. гегелевской "Науки логики". Цитаты предыдущего параграфа были взяты из последней работы.



2 W, 6, S. 144; E, 191 [22: 1, 424]. Литера "Е" относится к "Энциклопедии". Поскольку эта работа разбита на множество параграфов, нет необходимости в ссылке на конкретные переводы. Взглянув на номер соответствующего тома в ссылке на "W", можно будет увидеть, какое издание имеется в виду, гейдельбергское (W, 6) или берлинское (W, 8-10).

Однако рассмотрение гегелевской системы в целом наводит на мысль, что это высказывание являет собой, так сказать, примешивание способа выражения, характерного для христианского религиозного сознания, и что его значимость не следует преувеличивать. Кажется достаточно очевидным, что согласно Гегелю учение о свободном божественном творении принадлежит символическому или образному языку религиозного сознания. Конечно, оно выражает истину, но делает это не на диалекте чистой философии. Со строго же философской точки зрения Абсолют в себе необходимо проявляется в природе. Ясно, что он не вынуждается к этому чем-то внешним себе. Необходимость есть внутренняя необходимость природы. Единственной свободой в самопроявлении логоса явля-

229

ется свобода спонтанности. А отсюда следует, что с философской точки зрения бессмысленно говорить об Абсолюте в себе как существующем "до" творения. Если природа онтологически извлекается из идеи, последняя по времени не предшествует первой [1]. Кроме того, хотя некоторые авторы интерпретировали Гегеля в теистическом смысле, т.е. думали, что он считает, что Абсолют в себе есть личностное существо, существующее независимо от природы и сферы человеческого духа, мне не кажется, что эта интерпретация корректна. Конечно, есть высказывания, которые могут быть процитированы в ее подтверждение. Но и эти пассажи вполне могут быть истолкованы как выражения религиозного сознания, как образные или символические утверждения истины. А природа системы в целом ясно говорит о том, что Абсолют достигает актуального самосознания только в человеческом духе и через него. Как уже объяснялось, это не значит, что человеческое сознание может быть безусловно отождествлено с божественным самосознанием. Ведь, как сказано, Абсолют приходит к самопознанию в человеческом уме и через него, лишь поскольку этот ум возвышается над чистой конечностью и партикулярностью и достигает уровня абсолютного знания. Но суть в том, что если Абсолют начинает актуально существовать только в человеческом духе и через него, то относительно Абсолюта в себе, логической идеи мы не имеем права говорить, что он "решает" полагать природу, являющуюся объективным предварительным условием существования сферы духа. Если же подобный язык используется, то это, так сказать, уступка способу мышления, характерному для религиозного сознания.

Но если мы исключаем теистическое истолкование Абсолюта в себе [2], как же нам следует понимать переход от логической идеи к природе? Если мы понимаем его как реальный онтологический переход, т.е. если мы представляем самостоятельно существующую идею, необходимо проявляющую себя в природе, то очевидно, что мы приписываем Гегелю, мягко говоря, несколько странный тезис. Мы тотчас делаем его мишенью для предпринятой Шеллингом в его полемике с "отрицательной философией" критики, в соответствии с которой из идей мы можем дедуцировать только другие идеи и совершенно невозможно вывести из идеи существующий мир.

1 См., к примеру: W, 9, S. 51-54; E, 247 [22: 2, 27].

2 Теистический взгляд, разумеется, принимается Гегелем, когда говорится о религиозном сознании и характерном для него выражении. Но здесь мы ведем речь о строго философской точке зрения.

230

Можно понять поэтому, что некоторые авторы попытались вообще исключить понятие онтологического извлечения природы из идеи. Абсолют есть целое, Универсум. И это целое есть телеологический процесс, актуализация мышления, мыслящего самого себя. Сущностную природу этого процесса можно рассматривать абстрактно. В таком случае она принимает форму логической идеи. Но она не существует как самостоятельная реальность, логически предшествующая природе и являющаяся ее производящей причиной. Эта идея отражает скорее цель или результат данного процесса, чем самостоятельную реальность, лежащую у его истоков. Поэтому не возникает вопроса об онтологическом извлечении природы из логической идеи как производящей причины. И так называемое выведение природы из идеи на деле есть демонстрация факта (или того, что считается фактом), а именно что природа есть необходимое предварительное условие осуществления цели всего движения действительности, знания Универсума о себе в человеческом духе и через него.

Мне кажется, что вышеизложенная линия истолкования должна быть принята в той мере, в какой она отрицает отдельное существование логической идеи как реальности, совершенно отличной от мира, или как внешней производящей причины мира. Для Гегеля бесконечное существует в конечном и через него; всеобщее живет и существует, так сказать, в единичных вещах и через них. Поэтому в его системе не остается места для производящей причины, трансцендентной миру в том смысле, что она существует совершенно независимо от него. В то же время, даже если бесконечное существует в конечном и через него, ясно, что конечные вещи возникают и гибнут. Они, так сказать, суть мимолетные проявления бесконечной Жизни. И Гегель, конечно, хочет говорить о логосе, как если бы он был пульсирующей Жизнью, деятельным разумом или мышлением. Да, он существует только в своих проявлениях и через них. Но в той мере, в какой он есть непрерывная Жизнь, бытие, актуализирующее себя в качестве того, чем оно потенциально является, а именно в качестве духа, вполне естественно смотреть на эти преходящие проявления как на онтологически зависимые от единой внутренней Жизни, как на "внешнее" относительно "внутреннего". И таким образом Гегель может говорить о логосе, спонтанно выражающем себя в природе или переходящем в нее. Ведь бытие, Абсолют, бесконечное целое - это не простое собрание конечных вещей, а единая бесконечная Жизнь, самоактуализирующийся дух. Он есть всеобщее всеобщих, и даже если он существует только в единич-

231

ных вещах и через них, он, в отличие от них, сохраняется. Поэтому вполне оправданно говорить о логосе как о том, что выражает и проявляет себя в конечных вещах. И в той мере, в какой он есть абсолютный дух, приходящий к существованию в качестве такового в процессе собственного саморазвития, материальная природа, естественно, представляется его противоположностью, противоположностью, являющейся предпосылкой достижения цели, или телоса, этого процесса.

Может показаться, что эта линия истолкования - не что иное, как попытка убить сразу двух зайцев. С одной стороны, допускается, что логическая идея не существует как

самостоятельная реальность, так сказать извне создающая природу. С другой стороны, утверждается, что логическая идея в качестве сущностной структуры или смысла бытия, как он схватывается метафизиком, представляет собой метафизическую реальность, которая, хотя и существует только в своем самопроявлении и через него, в определенном смысле логически предшествует ее проявлению. Но я не думаю, что мы можем исключить из гегельянства метафизику или полностью устранить из него некий элемент трансцендентного. Мне представляется, что попытка сделать это обесмыслит гегелевское учение о бесконечном Абсолюте. Абсолют действительно есть целое, Универсум, рассматривающийся в качестве процесса его саморазвития. Но я считаю, что мы не можем избежать различения между внутренним и внешним, т.е. между единой бесконечной Жизнью, самоактуализирующимся духом и конечными проявлениями, в которых и через которые он живет и существует. А в этом случае мы в равной степени можем сказать, что конечные проявления черпают свою реальность из единой Жизни, выражающейся в них. Если в гегелевской позиции присутствует некий элемент двусмысленности, это вряд ли может удивлять нас. Ведь если бы такого элемента не было, его философия едва ли породила бы столь различные интерпретации.

"Природа, - говорит Гегель, - в себе, в идее, божественна... Но в том виде, как она существует, ее бытие не соответствует ее понятию" [1]. На языке религии идея природы в божественном уме божественна, но объективация этой идеи в существующей природе не может быть названа божественной. Ибо тот факт, что идея выражена в материальном мире, в том, что менее всего походит на Бога,

232

означает, что она выражена лишь неадекватно. Бог не может адекватно проявиться в материальном мире. На языке философии Абсолют определяется как дух. Поэтому он может адекватно проявить себя только в сфере духа. Природа есть предпосылка существования этой сферы, но сама она не есть дух, хотя в своем разумном устройстве она и несет отпечаток духа. Вместе с Шеллингом можно сказать, что она есть спящий или видимый дух, но не дух как таковой, дух, пробужденный к самосознанию.

1 W, 6, S. 147; E, 193 [22: 2, 30].

Дух есть свобода, природа же есть скорее сфера необходимости, чем свободы. Она является также сферой случайности (*Zufälligkeit*). Она, к примеру, не демонстрирует сколько-нибудь четким единообразным способом те различия, которые постулируются чисто рациональным образцом. Скажем, в природе существуют "монстры", точно не соответствующие ни одному конкретному виду. И есть даже природные виды, которые, кажется, обязаны своим существованием некой вакхической пляске или пирушке природы, а не какой-либо разумной необходимости. Кажется, что природа буйствует как в богатстве производимых ею форм, так и в количестве индивидов данного вида. Они ускользают от всякой логической дедукции. Конечно, любому природному объекту можно дать эмпирическое объяснение в терминах физической причинности. Но давать эмпирическое объяснение в терминах физической причинности - не то же самое, что осуществлять логическую дедукцию.

Очевидно, что природа не может существовать без единичных вещей. Не может быть, к примеру, внутренней телеологии без индивидуальных организмов. Всеобщее существует только в своем особенном и через него. Но из этого не следует, что любой данный индивид логически выводим из понятия его конкретного вида или из какого-нибудь более

общего понятия. И это не просто вопрос о том, что для конечного ума очень трудно или практически невозможно дедуцировать единичные вещи, которые в принципе могли бы быть дедуцированы бесконечным умом. Ибо Гегель, как представляется, имеет в виду то, что единичные объекты природы недедуцируемы даже в принципе, даже если они и объяснимы физически. Говоря несколько парадоксально, случайность природы необходима. Ведь без нее не было бы природы. И при этом случайность реальна в том смысле, что она является тем природным фактором, который философ не в состоянии устранить. Гегель приписывает ее "неспособности природы" [1] внимать определению поня-

1 W, 9, S. 63-64; E, 250 [22: 2, 38].

233

тия. Он говорит здесь о способе, каким природа смешивает конкретные виды, производя промежуточные формы. Но главный момент состоит в том, что случайность приписывается неспособности самой природы, а не неспособности конечного ума давать чисто рациональное объяснение природы. Спорным вопросом является то, обязан ли был Гегель в соответствии со своими принципами признавать случайность в природе, но то, что он признавал ее, не подлежит сомнению. И именно поэтому он иногда говорит о природе как об отпадении (Abfall) от идеи. Иными словами, случайность репрезентирует внешность природы относительно идеи. А отсюда следует, что природа "не должна обожествляться" [1]. В самом деле, говорит Гегель, ошибкой будет считать естественные феномены, такие, как небесные тела, произведения Бога в более высоком смысле, чем творения человеческого духа, такие, как произведения искусства или государство. Безусловно, Гегель шел за Шеллингом в придании природе такого статуса, какого она не имела в философии Фихте. Однако он не склонен разделять романтическое обожествление природы.

1 W, 6, S. 147; E, 193 [22: 2, 29].

Но хотя Гегель отвергает всякое обожествление существующей природы, остается фактом то, что, если природа реальна, она должна быть моментом в жизни Абсолюта. Ибо Абсолют есть тотальность. Гегель тем самым оказывается в трудном положении. С одной стороны, он не хочет отрицать существование объективной природы. В самом деле, для его системы существенно утверждение, что она есть. Ведь Абсолют есть тождество в различии субъективности и объективности. И если существует реальная субъективность, должна быть и реальная объективность. С другой стороны, ему непросто объяснить, как случайность может так или иначе присутствовать в системе абсолютного идеализма. И неудивительно, если мы можем обнаружить у него отчетливую тенденцию к тому, чтобы занять платоническую позицию при помощи различения, так сказать, внутреннего природы, ее разумной структуры или отражения идеи, и ее внешнего, ее случайного аспекта, и изгнания последнего в область иррационального и нереального. Объективная природа действительно должна существовать. Ибо идея должна принимать форму объективности. И объективной природы не может быть без случайности. Но наш философ не может совладать с этим элементом, помимо регистрации того факта, что он есть и должен быть. А то, с чем профессор Гегель не может совладать, то он пыта-

234

ется уволить - как иррациональное и, стало быть, недействительное. Ибо разумное действительно, а действительное разумно. Очевидно, что при допущенной им случайности Гегель вынужден либо принимать некую разновидность дуализма, либо обходить случайный элемент в природе, как если бы он не был "действительно реальным".

Как бы то ни было, но природа, в той степени, в какой она может трактоваться философом, "должна рассматриваться как система ступеней, каждая из которых необходимо выходит из другой" [1]. Но следует ясно понимать, что эта система ступеней или уровней природы является диалектическим развитием понятий, а не эмпирической историей природы. Конечно, довольно забавно смотреть, как Гегель в кавалерийской манере разделяется с эволюционной гипотезой [2]. Но физическая гипотеза такого рода в любом случае неуместна в философии природы, как она излагается Гегелем. Ибо она вводит идею временной последовательности, отсутствующую в диалектической дедукции уровней природы. И если бы Гегель дожил до времени широкого признания эволюционной гипотезы, он вполне мог бы сказать: "Хорошо, я согласен, что ошибался насчет эволюции. Но в любом случае это эмпирическая гипотеза, и ее принятие или отрицание не затрагивает значимости моей диалектики".

1 W, 6, S. 149; E, 194 [22: 2, 33].

2 W, 9, S. 59-62; E, 249 [22: 2, 34 - 36].

Как и можно было бы ожидать, в философии природы Гегеля три главных раздела. В "Энциклопедии" они представлены как математика, физика и органическая физика, а в лекциях по философии природы - как механика, физика и органика. Но в обоих случаях Гегель начинает с пространства, с того, что более всего отдалено от ума или духа, и диалектически продвигается к животному организму, из всех уровней природы самому близкому к духу. Пространство есть чистая внешность, в организме же мы находим внутреннее. Можно сказать, что в животном организме появляется субъективность, хотя и не в форме самосознания. Природа приводит нас к порогу духа, но только к порогу.

Едва ли стоит тратить время на то, чтобы идти за Гегелем, вдаваясь в детали его философии природы. Но следует обратить внимание на то, что он не пытается заново проделать всю работу ученого при помощи какого-то своего особого философского метода. Он заинтересован скорее в том, чтобы отыскать в природе, как она известна через наблюдение и науку, иллюстрацию динамического

235

рационального образца. Иногда это может приводить к странным попыткам показать, что природные феномены таковы, какие они есть, или таковы, какие, как считает Гегель, они есть, потому что это разумно, и что, так сказать, им к лучшему быть тем, что они есть. Разумеется, мы можем скептически относиться к ценности такого рода спекулятивной или высшей физики, а также изумляться тенденции этого философа свысока смотреть на эмпирическую науку. Но надо понимать и то, что Гегель считает эмпирическую науку чем-то уже заведомо данным, даже если время от времени, и не всегда на пользу своей репутации, он и принимает ту или иную сторону в дискуссионных вопросах. Речь идет больше о подгонке фактов под концептуальную схему, чем о претензии на выведение фактов чисто априорным способом.

"Абсолют есть дух: это высшая дефиниция Абсолюта. Можно сказать, что отыскание этой дефиниции и понимание ее содержания было последним мотивом всякой культуры и философии. Вся религия и наука стремилась достичь этой точки" [1]. Абсолют в себе есть дух, но он скорее потенциальный, чем актуальный дух [2]. Абсолют для себя, природа, есть дух, но "самоотчужденный дух" [3], на религиозном же языке она, как утверждает Гегель, есть Бог в его инаковости. Дух начинает существовать как таковой, только когда мы приходим к человеческому духу, который исследуется Гегелем в третьей главной части его системы, философии духа.

Нет нужды говорить, что философия духа содержит три главные части, или подраздела. "Первые две части учения о духе говорят о конечном духе" [4], третья же часть имеет дело с абсолютным духом, логосом в его конкретном существовании в качестве самомыслящего мышления. В этом параграфе нас будет интересовать только первая часть, которую Гегель называет "субъективным духом".

1 W, 6, S. 228; E, 302 [22: 3, 29].

2 Логическая идея, рассмотренная именно как таковая, есть скорее категория духа, самомыслящего мышления, чем потенциального духа.

3 W, 9, S. 50; E, 247 [22: 2, 26].

4 W, 6, S. 229; E, 305 [22: 3, 34].

236

Первая часть философии духа в соответствии с неизменной диалектической схемой Гегеля разделяется на три субординированные части. Под рубрикой антропологии он рассматривает душу (Seele) как ощущающий и чувствующий субъект. Душа - это, так сказать, точка перехода от природы к духу. С одной стороны, она раскрывает идеальность природы, с другой - является "лишь сном духа" [1]. Иными словами, она обладает самоощущением (Selbstgefuhl), но не рефлексивным самосознанием. Она утоплена в единичности своих чувств. И она действительна именно в качестве воплощенной, а тело является внешностью души. В человеческом организме душа и тело суть его внутренний и внешний аспекты.

От понятия души в этом ограниченном смысле Гегель переходит к феноменологии сознания, резюмируя некоторые из тем, уже обсужденных в "Феноменологии духа". В антропологическом разделе душа была субъективным духом, рассмотренным на самом его низком уровне как еще не дифференцированное единство. На уровне же сознания субъективному духу противостоит объект, вначале объект в качестве внешнего и независимого от субъекта, затем, в самосознании, он сам. В конце субъект изображается возвышающимся до всеобщего самосознания, в котором он признает другие Я как отличными, так и тождественными себе. Поэтому здесь сознание (т.е. сознание чего-то внешнего субъекту) и самосознание объединяются на более высоком уровне.

Третий раздел философии субъективного духа называется "разум" или "дух" (Geist), и в нем рассматриваются силы и общие формы деятельности конечного духа как такового. Нас больше не интересует ни просто спящий дух, "душа" из раздела по антропологии, ни, как в феноменологии, Я, или субъект в отношении к объекту. Мы возвратились от конечного духа как предела отношения к духу в себе, но на более высоком, чем душа, уровне. В некотором смысле мы имеем дело скорее с психологией, чем с феноменологией сознания. Но эта психология есть не эмпирическая психология, а диалектическая

дедукция понятий логически последовательных стадий деятельности конечного духа в себе.

Гегель изучает деятельность конечного духа или разума как в его теоретическом, так и в практическом аспекте. В теоретическом аспекте он рассматривает, к примеру, созерцание, память, воображение и мышление, в практическом - чувство, побуждение и волю. И вывод его состоит в том, что "действительная свободная воля есть единство теоретического и практического духа; свободная воля, существующая в качестве свободной воли для себя" [2]. Разумеется, он говорит о воле, сознающей свою свободу.

1 W, 6, S. 232; E, 309 [22: 3, 44].

2 W, 10, S. 379; E, 481 [22: 3, 323].

237

И это - "воля как свободная интеллигенция" [1]. Поэтому мы можем сказать, что понятие духа в себе есть понятие разумной воли (*vernunftige Wille*).

Но "целые части света, Африка и Восток, никогда не имели этой идеи и еще не имеют ее. Она отсутствовала у греков и римлян, Платона и Аристотеля, равно как и у стоиков. Напротив, они знали лишь, что человек подлинно свободен от рождения (в качестве гражданина Афин или Спарты и т. д.) или же вследствие силы характера, образования или философии (мудрый человек свободен даже в рабстве и в цепях). Эта идея пришла в мир через христианство, в соответствии с которым индивид как таковой наделен бесконечной ценностью... т.е. что человек сам по себе определен к высшей свободе" [2]. Эта идея осознания свободы играет ключевую роль в гегелевской философии истории.

Мы видели, что Абсолют в себе объективируется или выражается в природе. Так и дух в себе объективируется или выражает себя, выходя, так сказать, из состояния непосредственности. Таким образом мы приходим к сфере объективного духа, второй главной части философии духа в целом.

Первой фазой объективного духа является сфера права (*das Recht*). Личность, индивидуальный субъект, осознающий собственную свободу, должен внешне выражать свою природу свободного духа, он должен "создавать себе внешнюю сферу свободы" [3]. И он делает это, выражая свою волю в мире материальных вещей. Иными словами, он выражает свою свободную волю путем действительного присвоения и использования материальных вещей. Личность получает возможность обладания и реализации прав, таких, как право собственности. Материальная вещь, именно потому, что она материальна, а не духовна, не может иметь прав: она есть инструмент для выражения разумной воли. Через овладение и пользование ей полностью раскрывается ее безличная природа и осуществляется ее назначение. В каком-то смысле, соотносясь таким образом с разумной волей, она даже возвышается.

1 W, 10, S. 379; E, 481 [22: 3,323].

2 W, 10, S. 380; E, 482 [22: 3, 324 - 325].

3 W, 7, S. 94; R, 41 [24: 101]. Буква "R" обозначает "Философию права". Следующая за ней цифра указывает параграф. В ссылках на "R" слово "дополнение" означает дополнения Гегеля к первоначальному тексту. В переводе профессора Т. М. Нокса эти дополнения напечатаны за вариантом первоначального текста.

Человек становится собственником вещи не просто в результате внутреннего акта воли, но путем действительного присвоения, путем, так сказать, воплощения в ней своей воли [1]. Но он может и отвести свою волю от вещи, тем самым отчуждая ее. И это возможно, поскольку вещь является внешней для него. К примеру, человек может отказаться от права на дом. На какое-то время и в особых целях он может отказаться и от своего права на труд. Ведь его труд в таком случае может рассматриваться как что-то внешнее. Но он не может достичь отчуждения всей своей свободы, отдавая себя в рабство. Ибо вся его свобода не рассматривается и не может по праву рассматриваться как что-то внешнее ему. Не может рассматриваться в качестве внешней вещи и его моральная совесть или его религия [2].

1 Гегель говорит об абстрактном праве собственности. Нет необходимости отмечать, что с введением понятия общества сфера законного присвоения ограничивается.

2 Это относится к религии как чему-то внутреннему. В развитом обществе человек не может требовать неприкосновенности для внешнего выражения его религиозных убеждений в случае социальной опасности такого выражения.

В странноватом диалектическом продвижении Гегеля понятие отчуждения собственности приводит нас к понятию договора (Vertrag). Конечно, отчуждение собственности может принимать форму, так сказать, отстранения воли человека от вещи и оставления ее ничейной. Так я могу отчуждать зонтик. Но в таком случае мы остаемся в сфере абстрактного понятия собственности. Мы выходим за эту сферу, вводя понятие единства двух или более индивидуальных волей по отношению к собственности, т.е. развивая понятие договора. Когда человек отдает, продает или обменивается по соглашению, сходятся две воли. Но он может также соглашаться с одним или несколькими людьми относительно общего владения и пользования какой-либо собственностью в общих целях. И здесь единство волей, опосредствованное внешней вещью, более очевидно.

Однако, хотя договор и базируется на единстве волей, ясно, что нет гарантии того, что частные воли договаривающихся сторон будут пребывать в данном единстве. В этом смысле единство волей в общей воле случайно. И оно содержит в себе возможность собственного отрицания. Это отрицание актуализируется в неправде. Впрочем, понятие неправды проходит несколько стадий, и Гегель по очереди рассматривает гражданское неправое (являющиеся скорее результатом неправильного истолкования, чем злого намерения

и неуважения прав других личностей): обман, преступление и принуждение. Понятие преступления приводит его к вопросу о наказании, которое он трактует как устранение неправого, устранение, которое, как он говорит, неявно требуется даже волей самого преступника. Согласно Гегелю, с преступником следует обращаться не как с животным, которое надо запугивать или исправлять. Как свободное разумное существо, он неявно соглашается с аннулированием его преступления наказанием и даже требует этого.

Итак, нетрудно понять, как от понятия договора Гегель приходит к понятию неправды. Ведь договор как свободный акт включает возможность его нарушения. Но не столь легко уяснить, каким образом понятие неправды может обоснованно рассматриваться в качестве



единства на более высоком уровне понятий собственности и договора. Очевидно, впрочем, что гегелевская диалектика нередко есть лишь процесс рациональной рефлексии, в котором одна идея более или менее естественно ведет к другой, нежели процесс строго необходимой дедукции. И даже если он настаивает на соблюдении единообразной триадической схемы, нет большого смысла напирать на нее.

В неправом присутствует противоположность между индивидуальной и всеобщей волей, принципом справедливости, скрытым во всеобщей воле, выраженной в договоре. Во всяком случае, это верно относительно неправого в форме преступления. Индивидуальная воля отрицает право, и, делая это, она отрицает представление или понятие воли, являющейся всеобщей, разумной свободной волей как таковой. Как мы видели, наказание есть отрицание этого отрицания. Но наказание внешне, в том смысле, что оно налагается внешней властью. Противоположность или отрицание могут быть по-настоящему преодолены, только когда индивидуальная воля будет гармонизировать со всеобщей, т.е. когда она становится тем, чем должна быть, а именно соответствующей понятию воли, возвышающейся над простой индивидуальностью и эгоистичностью. Такая воля есть моральная воля. Тем самым мы подведены к тому, чтобы перейти от понятия права к понятию моральности (Moralität).

240

Важно заметить, что термин "моральность" используется Гегелем в гораздо более узком смысле, чем тот, который он имеет в обычном словоупотреблении. Конечно, в обыденном языке этот термин может употребляться самыми разными способами. Но когда мы думаем о моральности, мы обычно представляем исполнение какого-то позитивного долга, прежде всего в социальном контексте, тогда как Гегель абстрагируется от индивидуальных обязательств, к примеру относительно семьи или государства, и использует данный термин для обозначения того, что он называет "определенностью воли [Willensbestimmtheit], поскольку она осуществляется изнутри воли вообще" [1]. Моральная воля есть свободная воля, вернувшаяся к себе, т.е. сознающая себя в качестве свободной и признающая только себя и никакой внешней власти в качестве принципа своих действий. Как таковая, эта воля называется "бесконечной" или всеобщей не только в себе, но и для себя. "Моральная точка зрения есть точка зрения воли, поскольку она бесконечна не только в себе, но и для себя" [2]. Она есть воля, сознающая себя в качестве источника собственного принципа действия, причем неограниченным образом. По ходу дела Гегель, разумеется, затрагивает вопрос об обязанности, или долженствовании (Sollen). Ведь воля, рассматриваемая как индивидуальная, конечная воля, может и не соответствовать воле, которая рассматривается в качестве всеобщей, а поэтому то, что хочется последней, кажется первой требованием или обязанностью. И как мы вскоре увидим, он обсуждает действие с точки зрения ответственности субъекта за это действие. Но в своей трактовке моральности он имеет дело с автономной свободной волей в ее субъективном аспекте, т.е. с чисто формальным аспектом моральности (в более широком смысле этого термина).

1 W, 10, S. 392; E, 503 [22: 3, 335].

2 W, 7, S. 164; R, 105 [24: 154].

Чисто формальное рассмотрение моральности - это, разумеется, несчастное наследство кантовской философии. Поэтому тем более важно понять, что моральность, в том виде, в каком Гегель использует этот термин, есть одностороннее понятие, на котором не может останавливаться разум. Конечно, Гегель вовсе не собирается сделать вывод, что

моральность состоит только во "внутреннем". Наоборот, он намерен показать неадекватность чисто формального понятия моральности. И поэтому мы можем сказать, что он трактует кантовскую этику в качестве одностороннего момента диалектического развития полного морального сознания. И в таком случае, если мы используем термин "моральность" для обозначения всей нравственной жизни человека, было бы совершенно некорректно говорить, что Гегель понимает ее как исключительно формальную и "внутреннюю" или субъективную. Ибо он не делает ничего подобного. В то же время можно показать, что в его переходе от моральности в узком смысле (Moralitat) к конкретной нравственной жизни (Sittlichkeit) упущены или по крайней мере смазаны некоторые важные элементы морального сознания.

241

Субъективная воля внешне выражается в действии. Но свободная самоопределяющаяся воля имеет право считать своим собственным действием, за которое она может нести ответ, только такие акты, которые определенным образом относятся к ней. Поэтому мы можем сказать, что Гегель поднимает вопрос о том, за какие действия можно по праву спрашивать с человека. Или что такое, собственно говоря, человеческие поступки? Следует, правда, помнить, что Гегель размышляет об общих формальных характеристиках поступков и что на этом этапе его не интересует, в чем состоят конкретные моральные обязанности человека. В этом смысле человек может быть ответствен как за плохие, так и за хорошие поступки. Гегель, так сказать, перешагивает через моральное различие хорошего и плохого и выходит к тем характеристикам поступка, которые дают нам возможность говорить, что человек действовал морально или аморально.

Во-первых, любое изменение или модифицирование мира субъектом может быть названо его "действием" (Handlung). Но своим "поступком" (That) он имеет право признавать только такое действие, которое составляло цель (Vorsatz) его воли. Внешний мир есть сфера случайности, и я не могу считать себя ответственным за непредвиденные последствия моего поступка. Из этого, конечно, не следует, что я могу отказаться от всех его последствий. Ведь некоторые из них являются просто внешней формой, необходимо принимаемой моим поступком, и они должны считаться включенными в мою цель. Но идея самоопределяющейся свободной воли противоречило бы представлению о моей ответственности за непредвиденные последствия или изменения в мире, являющиеся в определенном смысле моим действием, но очевидным образом не входящие в мою цель.

Итак, цель есть первый аспект моральности. Второй - это намерение (Absicht) или, точнее, намерение и благополучие или благосостояние (das Wohl). Кажется правильным сказать, что обычно мы используем слова "цель" и "намерение" как синонимы. Но Гегель различает их. Когда я подношу зажженную спичку к горючему веществу в камине, естественным и предвидимым следствием моего действия будет возникающий огонь. Моей целью было разжечь огонь. Но я не должен предпринимать это действие безотноситель-

242

но к какому-то намерению, к примеру согреться или просушить комнату. И мое намерение соответствует моральной характеристике действия. Конечно, это не единственный относящийся к делу фактор. Гегель далек от того, чтобы сказать, что любой вид поступков оправдывается благим намерением. Но все-таки намерение составляет момент или соответствующий фактор моральности.

Гегель допускает, что намерения направлены на благополучие или благосостояние. И он настаивает, что моральный субъект имеет право искать собственного благополучия, удовлетворения своих потребностей как человека. Конечно, он не хочет сказать, что эгоизм является нормой морали. Но сейчас мы рассматриваем моральность отдельно от ее социального контекста и выражения. И когда Гегель говорит, что человек имеет право искать собственного благополучия, он имеет в виду, что удовлетворение человеческих потребностей не противоположно моральности, а принадлежит ей. Иными словами, он отстаивает точку зрения, заключенную в аристотелевском варианте греческой этики, и отвергает кантовское представление о том, что поступок утрачивает моральную ценность, если он совершается из склонности. С его точки зрения, совершенно ошибочно считать, что моральность состоит в постоянной борьбе со склонностями и естественными побуждениями.

Но хотя индивид имеет право искать собственного благополучия, моральность, разумеется, состоит не в поисках индивидуального блага индивидуальной волей. Однако эта идея должна быть сохранена и ее нельзя просто отрицать. Поэтому мы должны перейти к идее индивидуальной воли, отождествляющей себя с разумной и, стало быть, всеобщей волей и стремящейся к всеобщему благополучию. И единство индивидуальной воли с понятием воли в себе (т.е. с разумной волей как таковой) есть добро (das Gute), которое можно охарактеризовать как "реализацию свободы, абсолютной конечной цели мира" [1].

1 W, 7, S. 188; R, 129 [24: 172].

Разумная воля как таковая есть подлинная воля человека, его воля как разумного, свободного существа. И необходимость соответствия его индивидуальной воли, его воли как того или иного частного индивида разумной воле (можно сказать, его истинному Я) представляется в качестве долга или обязанности. Поэтому в той мере, в какой моральность абстрагируется от всех конкретных позитивных обязанностей, мы можем сказать, что долг должен выполняться ради долга. Человек должен приводить свою индивиду-

243

альную волю в соответствие со всеобщей волей, являющейся его подлинной или реальной волей, и он должен делать это просто потому, что это его долг. Впрочем, это ничего не говорит нам о том, что конкретно должен желать человек. Мы можем лишь сказать, что добрая воля определяется внутренней уверенностью субъекта, т.е. совестью (Gewissen). "Совесть выражает абсолютное право субъективного самосознания знать в себе и через себя право и долг и не признавать за добро ничего, кроме того, относительно чего оно знает, что это добро, утверждая в то же время, что то, что оно знает и желает как добро, есть поистине право и долг" [1].

1 W, 7, S. 196-197; R, 137 [24: 178].

Гегель тем самым вводит в свои рассуждения о моральности то, что мы можем назвать протестантской убежденностью в интровертности и абсолютной компетентности совести. Однако в действительности чистый субъективизм и обращенность внутрь вызывают у него отвращение. И он сразу приступает к доказательству того, что полагаться только на субъективную совесть - значит быть потенциально злым. Если бы он удовлетворился тем,

что сказал, что человеческая совесть может ошибаться и что нужна некая объективная норма, или стандарт, то он излагал бы знакомую и легко уяснимую точку зрения. Но создается впечатление, что он пытается установить по крайней мере возможную связь между бескомпромиссной моральной интровертностью и злостью. Однако если отбросить преувеличения, то главная мысль его состоит в том, что мы не можем придать моральности определенного содержания на уровне чистой моральной субъективности. Чтобы сделать это, мы должны обратиться к идее организованного сообщества.

Итак, представления абстрактного права и моральности являются для Гегеля односторонними понятиями, которые должны быть объединены на более высоком уровне в понятии нравственности (*die Sittlichkeit*). Иными словами, в диалектическом развитии сферы объективного духа они раскрываются в качестве моментов или аспектов развития понятия конкретной этики, аспектов, которые должны одновременно отрицаться, сохраняться и возвышаться.

Конкретная этика для Гегеля - это социальная этика. Именно положение человека в обществе конкретизирует его обязанности. Поэтому социальная этика является синтезом или единством односторонних понятий права и моральности на более высоком уровне.

244

Обращение Гегеля с этой конкретной жизнью состоит в дедуцировании трех моментов того, что он называет "нравственной субстанцией" (*die sittliche Substanz*). Этими моментами являются семья, гражданское общество и государство. Можно было бы ожидать, что он рассмотрит конкретные обязанности человека в данном социальном контексте. На деле же он изучает сущностную природу семьи, гражданского общества и государства и показывает, как одно понятие ведет к другому. Нет необходимости, замечает он, добавлять, что человек имеет те или иные обязанности по отношению к своей семье или государству. Ведь это станет достаточно очевидно из исследования природы или сущности этих общностей. В любом случае от философа не следует ждать составления кодекса моральных обязанностей. Он занят скорее всеобщим, диалектическим развитием понятий, нежели морализированием.

Семья, первый момент "нравственной субстанции" или единство моральной субъективности и объективности, есть, как утверждается, "непосредственный или природный нравственный дух" [1]. В социальной сфере человеческий дух, выходя, так сказать, из своей субъективности, прежде всего объективируется в семье. Это не значит, что, по мнению Гегеля, семья есть некий переходный институт, исчезающий при достижении полного развития других типов общностей. На самом деле она есть логически первоначальная общность, поскольку представляет всеобщее в его логически первом моменте непосредственности. Члены семьи рассматриваются как единое целое, объединяясь прежде всего узами чувства, т.е. любовью [2]. Семья есть то, что можно назвать чувственным целым. Она являет собой, так сказать, единую личность, воля которой выражается в собственности, общей собственности семьи.

1 W, 7, S. 237; R, 157 [24: 208].

2 Очевидно, что Гегель не настолько безрассуден, чтобы утверждать как эмпирический факт, что каждая семья объединена любовью. Он говорит о понятии или идеальной сущности семьи, о том, чем она должна быть.

Но если мы рассматриваем семью таким образом, мы должны добавить, что она содержит в себе семена своего собственного разложения. В семье, рассматриваемой как чувственное целое и представляющей момент всеобщности, дети существуют просто в качестве членов. Конечно, они индивидуальные личности, но таковыми они являются скорее в себе, чем для себя. Однако с течением времени они переходят из единства семейной жизни в состояние индивидуальных личностей, каждая из которых имеет свои собственные жизненные планы и т. д. Индивиды словно возникают из всеобщности семейной жизни и утверждают себя в качестве индивидов.

245

Понятие относительно недифференцированного единства семьи, распадающегося вследствие возникновения индивидуальности, само по себе, конечно, не является понятием общества. Скорее это понятие распада или отрицания общества. Но это отрицание само отрицается или преодолевается в том, что называется Гегелем "гражданским обществом" ("die bürgerliche Gesellschaft"), представляющим собой второй момент в развитии социальной этики.

Дабы понять, что имеет в виду Гегель под гражданским обществом, мы можем вначале представить множество индивидов, каждый из которых ищет реализации собственных целей и пытается удовлетворить свои потребности. Затем мы должны представить их объединенными формой экономической организации для лучшего продвижения их целей. Это повлечет за собой специализацию труда и развитие экономических классов и корпораций. Далее, экономическая организация такого рода нуждается для своей стабильности в институте законов и механизме принуждения к их исполнению, а именно в судах, судебных корпорациях и полиции.

Поскольку Гегель рассматривает политическое устройство и правительство под рубрикой государства, а не гражданского общества, мы могли бы заметить, что последнее никогда не могло существовать. В самом деле, каким образом вне государства могли бы существовать законы и правосудие? Ответ состоит в том, что, разумеется, это невозможно. Но Гегель не собирается утверждать, что гражданское общество когда-либо существовало именно в том виде, в каком он описывает его. Ведь понятие гражданского общества является для него односторонним и неадекватным понятием самого государства. Это государство "как внешнее государство" [1]. Другими словами, это государство с упущением сущностной природы последнего.

Иначе говоря, Гегель занимается диалектическим развитием понятия государства. И он развивает его, беря два односторонних понятия об обществе и показывая, что оба они представляют собой идеи, объединенные на более высоком уровне в понятии государства. Конечно, семья сохраняется в государстве. Также и гражданское общество. Ведь оно представляет некий аспект государства, даже если это только частный аспект. Но из этого не следует, что данный

1 W, 10, S. 401; E, 523 [22: 3, 342].

246

аспект, взятый отдельно и названный "гражданским обществом", когда-либо действительно существовал именно в таком качестве. Диалектическое развитие понятия государства есть понятийное развитие. Оно не эквивалентно утверждению о том, что, исторически говоря, вначале существовала семья, затем гражданское общество, а потом

государство, как если бы все эти понятия были взаимоисключающими. Если мы истолкуем Гегеля так, то скорее всего сочтем его теорию государства насквозь тоталитарной, в противоположность, к примеру, теории такого рода, которая была выдвинута Гербертом Спенсером\* и которая более или менее соответствует, хотя и с некоторыми существенными оговорками, понятию гражданского общества. Но хотя Гегель, несомненно, считал бы спенсеровскую теорию общества весьма неадекватной, он полагал, что момент индивидуальности, представленный понятием гражданского общества, сохраняется, а не просто устраняется в государстве.

Семья являет собой момент всеобщности в смысле недифференцированного единства. Гражданское общество представляет момент особенности. Государство есть единство всеобщего и особенного. Вместо недифференцированного единства мы находим в государстве дифференцированную всеобщность, т.е. единство в различии. И взамен чистой партикулярности [1] мы обнаруживаем отождествление частной и всеобщей воли. Иначе говоря, в государстве самосознание поднимается на уровень всеобщего самосознания. Индивид сознает себя частью целого, так что его самость не устраняется, а реализуется. Государство не есть абстрактное всеобщее, противостоящее своим гражданам, - оно существует в них и через них. В то же время участием в жизни государства его граждане возвышаются над своей чистой партикулярностью. Другими словами, государство есть органическое единство. Оно - конкретное всеобщее, существующее в индивидах и через них, одновременно раздельных и единых.

1 Говорить о гражданском обществе как том, что представляет "чистую партикулярность" - значит быть в определенном смысле повинным в преувеличении. Ведь внутри самого гражданского общества антагонизмы, вытекающие из появления и самоутверждения индивидов, частично преодолеваются корпорациями, на которых акцентирует внимание Гегель. Однако единство волевых устремлений членов корпорации в преследовании общей цели имеет-таки ограниченную всеобщность и готовит путь для перехода к понятию государства.

247

О государстве говорится, что оно - "самосознающая нравственная субстанция" [1]. Оно есть "нравственный дух как субстанциальная воля, явленная и очевидная себе, мыслящий и знающий себя и осуществляющий то, что он знает, поскольку он знает это" [2]. Государство есть актуальность разумной воли, поднявшейся на уровень всеобщего самосознания. И поэтому оно есть высшее выражение объективного духа. Предшествующие моменты этой сферы подытоживаются и синтезируются в нем. К примеру, права устанавливаются и утверждаются как выражение всеобщей разумной воли. Моральность обретает содержание. Иными словами, обязанности человека определяются его местом в общественном организме. Конечно, это не значит, что человек имеет обязанности только по отношению к государству и не имеет обязанностей по отношению к семье. Ведь семья не устраняется в государстве: она существенный, пусть и подчиненный, момент жизни государства. Не собираются Гегель и утверждать, что человеческие обязанности определены раз и навсегда неизменным общественным положением. Ведь хотя он и настаивает на главенстве благосостояния всего общественного организма, он настаивает и на сохранении, а не на уничтожении в государстве принципа индивидуальной свободы и личного выбора. Теория "моего статуса и его обязанностей", если воспользоваться словами Брэдли, не означает принятия какой-либо кастовой системы.

Конечно, нельзя отрицать, что Гегель говорит о государстве в самых возвышенных выражениях. Он, к примеру, даже характеризует его в качестве "этого действительного Бога" [3]. Однако следует помнить о нескольких вещах. Во-первых, государство как объективный дух в известном смысле необходимо "божественно". И как сам Абсолют есть тождество в различии, таково же и государство, хотя и в более ограниченном масштабе. Во-вторых, важно помнить, что Гегель повсюду говорит о понятии государства, о его идеальной сущности. Он не собирается утверждать, что исторические государства неприкосновенны для критики. В самом деле, он достаточно четко проясняет этот момент. "Государство не произведение искусства; оно находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения; дурное поведение может внести искажения в множество его сторон. Однако самый безобразный человек, преступник, больной, калека - каждый из них есть все же жи-

1 W, 10, S. 409; E, 535 [22: 3, 350].

2 W, 7, S. 328; R, 257 [24: 279].

3 W, 7, S. 336; R, 258, прибавление [24: 284].

248

вой человек. Позитивное, жизнь, сохраняется, несмотря на недостатки, и с этим позитивным мы и должны иметь здесь дело" [1].

В-третьих, следует помнить заверения Гегеля о том, что зрелое или высокоразвитое государство сохраняет принцип личной свободы в обычном смысле. Он действительно утверждает, что воля государства должна превалировать над индивидуальной волей в случае столкновения между ними. А поскольку воля государства, универсальная или всеобщая воля является для него в некотором смысле "реальной" волей индивида, то из этого следует, что отождествление индивидом своих интересов с интересами государства есть актуализация свободы. Ибо свободная воля потенциально всеобща и в качестве всеобщей она волит общее благо. В гегелевской политической теории присутствует немалая доза руссоистских учений. В то же время несправедливо по отношению к Гегелю заключать - исходя из той торжественности, с какой он говорит о величии и божественности государства, - что его идеалом является тоталитарное государство, в котором личная свобода и инициатива сведены к минимуму. Наоборот, зрелым государством, по мнению Гегеля, оказывается такое, которое обеспечивает максимальное развитие личной свободы, совместимое с суверенными правами всеобщей воли. Так, он настаивает на том, что, хотя стабильность государства и требует, чтобы его граждане делали своей целью всеобщую цель [2] в соответствии с их особым положением и способностями, она также требует, чтобы государство реально было средством для удовлетворения их субъективных целей [3]. Как уже отмечалось, понятие гражданского общества не просто устраняется в понятии государства.

При рассмотрении государства Гегель первым делом обсуждает политическое устройство. Наиболее разумной формой он считает конституционную монархию. Корпоративное же государство, по его мнению, более разумно, чем демократия по английской модели. Иными словами, он утверждает, что граждане должны принимать участие в делах государства скорее в качестве членов подчиненных образований, корпораций или сословий, нежели в качестве индивидов. Или, точнее, представители должны представлять скорее корпорации или сословия, чем индивидуальных граждан как таковых. И кажется, что такой взгляд необходим для гегелевской диалектической схемы. Ведь идея корпорации - кульминация понятия гражданского общества, сохраненного в понятии государства.

1 W, 7, S. 336; R, 258, прибавление [24: 285].

2 Надо помнить, что отчасти Гегель имел отношение к обучению немцев политическому самосознанию.

3 См. W, 7, S. 344; R, 265, прибавление [24: 291].

249

Часто говорилось, что, дедуцировав конституционную монархию в качестве наиболее разумной формы политической организации, Гегель канонизировал Прусское государство того времени. Но хотя, подобно Фихте, он и мог счесть Пруссию самым перспективным инструментом для обучения немцев политическому самосознанию, его историческое чутье было слишком развито, чтобы он мог допускать, что один частный тип государственного устройства может быть благоприятно принят любой нацией безотносительно к ее истории, традициям и духу. Он мог много говорить о разумном государстве, но он был слишком благоразумен сам, чтобы думать, что какое-то государственное устройство может быть навязано всем нациям только потому, что оно лучше всего соответствует запросам абстрактного разума. "Конституция развивается из духа нации только как нечто тождественное с его собственным развитием; и она, вместе с этим духом, проходит ступени образования и изменения, требующиеся ее духом. Только внутренне присущий нации дух и история этой нации (а ведь история есть только история этого духа) есть то, посредством чего были созданы и продолжают создаваться конституции" [1]. Опять-таки "Наполеон хотел, например, априори дать испанцам конституцию, что удалось довольно плохо. Ибо конституция не есть нечто только искусственное, она являет собой работу столетий, идею и сознание разумного в той мере, в какой оно было развито в народе... То, что Наполеон дал испанцам, было разумнее того, чем они обладали прежде, и все-таки они отвергли это как нечто чуждое им" [2].

Далее Гегель замечает, что в каком-то смысле бесполезно спрашивать, является ли лучшей формой правления монархия или демократия. Фактом является то, что любое государственное устройство односторонне и неадекватно, если оно не воплощает принципа субъективности (т.е. принципа личной свободы) и не отвечает запросам "зрелого разума" [3]. Иными словами, более разумная конституция означает более либеральную конституцию, по крайней мере в том смысле, что она должна безусловно допускать свободное развитие индивидуальной личности и уважение прав индивидов. Гегель не был таким уж реакционером, как иногда считалось. Он не жаждал *ancien regime*\*.

1 W, 10, S. 416; E, 540 [22: 3, 356].

2 W, 7, S. 376; R, 274, прибавление [24: 315].

3 W, 7, S. 376; R, 273, прибавление [24: 315].

250

Стоит обратить внимание на общее гегелевское представление о политической теории. Его требование к философу заниматься понятием или идеальной сущностью государства может навести на мысль, будто он считает, что философ должен показывать политикам и государственным деятелям, к чему они должны стремиться, более или менее детально изображая предположительно идеальное государство, существующее в некоем платоническом мире сущностей. Но если мы посмотрим на предисловие к "Философии



права", то мы обнаружим, что Гегель прямо отрицает, что философ должен заниматься чем-либо подобным. Философ занят скорее познанием настоящего, нежели предложением политических схем и панацей. А настоящее есть в каком-то смысле прошлое. Ибо политическая философия возникает в период культурной зрелости, и, когда философ пытается познать настоящее, оно уже уходит в прошлое и уступает место новым формам. По знаменитым словам Гегеля, "когда философия рисует своей серой краской по серому, такая-то жизненная форма уже устарела, но серым по серому ее можно лишь понять, но не омолодить. Сова Минервы вылетает только с наступлением сумерек" [1].

Конечно, некоторые мыслители думали, что очерчивают вечный образец, неизменную идеальную сущность. Но Гегель считает, что они ошибались. "Даже платоновское государство, вошедшее в поговорку в качестве пустого идеала, в сущности было не чем иным, как истолкованием нравственной жизни греков" [2]. В конце концов, "каждый индивид есть сын своего времени и... столь же нелепо думать, что философия может выйти за пределы современного ей мира, как и предполагать, что индивид может перепрыгнуть свою эпоху..." [3].

1 W, 7, S. 36 - 37; R, предисловие [24: 56]. Маркс ответил столь же знаменитой репликой, что дело философа - изменить мир, а не просто познать его.

2 W, 7, S. 33; R, предисловие [24: 53].

3 W, 7, S. 35; R, предисловие [24: 55].

Четкое выражение этого взгляда, очевидно, составляет ответ тем, кто слишком всерьез принимает кажущуюся канонизацию Гегелем Прусского государства. Ведь трудно предположить, что человек, очень хорошо понимающий, что, к примеру, Аристотель канонизировал греческий полис, или город-государство, в то время, когда бурная жизнь полиса была уже на закате, действительно полагал,

251

что современное государство его собственной эпохи представляет собой окончательную и высшую форму политического развития. И даже если Гегель и думал так, в его философии как таковой нет ничего, что оправдывало бы этот предрассудок. Напротив, от сферы объективного духа можно ожидать, что она будет развиваться и дальше - столь долго, сколько будет длиться история.

При таком понимании политической философии естественным будет вывод, что философ занят раскрытием того, что можно назвать действенным идеалом культуры или нации, которой он принадлежит. Он - истолкователь духа своего времени (*der Zeitgeist*). В нем и через него политические идеалы общества поднимаются до уровня рефлексивного сознания. И общество приходит к такому самосознанию, только достигая зрелости и, так сказать, оглядываясь на себя, а именно в то время, когда жизненная форма уже актуализировала себя и готова перейти в другую или уступить ей дорогу.

Несомненно, что отчасти Гегель так и считает. Об этом свидетельствуют и его замечания о "Государстве" Платона. В таком случае можно спросить, как он может при этом говорить, что политический философ имеет дело с понятием или сущностью государства?

Я думаю, что ответ на данный вопрос должен быть дан в терминах гегелевской метафизики. Исторический процесс есть самоактуализация духа или разума. "Разумное действительно, а действительное разумно" [1]. И понятие духа есть понятие тождества в

различии на уровне разумной жизни. Поэтому объективный дух, достигающий апогея в государстве, стремится к проявлению тождества в различии в политической жизни. А это означает, что зрелое или разумное государство будет объединять в себе моменты всеобщности и различия. Оно будет воплощать всеобщее самосознание или самосознающую всеобщую волю. Но это воплощение происходит только в отдельных конечных духах и через них, поскольку каждый из них, как дух, обладает "бесконечной" ценностью. Поэтому никакое государство не может быть вполне зрелым или разумным (не может соответствовать понятию государства), если оно не примиряет представление о государстве как об органическом целом с принципом индивидуальной свободы. И философ, размышляющий о прошлых и нынешних политических организациях, может распознать, насколько они приближаются к необходимым условиям государства как такового. Но это государство как таковое не есть самостоятельная сущность, существующая на

1 W, 7, S. 33; R, предисловие [24: 53].

252

небесах. Оно есть телос, или цель, движения духа или разума в общественной жизни человека. Философ может разглядеть этот телос в его сущностных контурах, ибо он понимает природу реальности. Но из этого не следует, что, как философ, он находится в лучшем положении, чем кто-либо, в вопросах предсказания будущего или указания государственным мужам и политикам, что им следует делать. "Философия всегда приходит слишком поздно для этого" [1]. Конечно, Платон мог говорить грекам, своим современникам, о том, как они должны, по его мнению, организовать город-государство. Но в любом случае он слишком опоздал. Ибо та жизненная форма, которую он мечтал преобразовать, ослабевала, и вскоре ей суждено было оказаться на грани распада. Утопические схемы разрушаются движением истории.

10

Каждое государство по отношению к другим государствам является суверенным индивидом и требует признания его в качестве такового. Взаимоотношения между государствами действительно отчасти регулируются договорами и международным правом, предполагающими, что они признаются заинтересованными государствами. Но если такое признание отрицается или дезавуируется, то высшим арбитром в любом споре оказывается война. Ибо над индивидуальными государствами нет никакой суверенной власти.

И теперь, если бы Гегель просто констатировал очевидный эмпирический факт международной жизни его времени, то здесь не было бы никакого повода для враждебного комментария. Но он идет дальше и оправдывает войну, как если бы она была сущностной чертой человеческой истории. Конечно, он признает, что война может нести с собой много несправедливости, жестокости и потерь. Но он доказывает, что она имеет нравственный аспект и не должна рассматриваться как "абсолютное зло и как чисто внешний случайный факт" [2]. Наоборот, она есть разумная необходимость. "Необходимо, чтобы конечное, собственность и жизнь полагались как случайное..." [3] И именно это делает война. Она есть "состояние, в котором мы должны принимать всерьез суетность временных благ и вещей, о чем обычно говорят лишь назидательно" [4].

1 W, 7, S. 36; R, предисловие [24: 56].

2 W, 7, S. 434; R, 324 [24: 359].

3 Ibidem.

4 Ibidem [24: 360].

253

Следует отметить, что Гегель не просто говорит, что на войне моральные качества человека могут быть представлены в героическом масштабе, что, конечно же, так. Равным образом он не говорит и только о том, что война заставляет нас понять преходящий характер конечного. Он утверждает, что война - необходимо разумный феномен. Фактически она является для него средством, коим, так сказать, поспешает диалектика истории. Она предотвращает застой и сохраняет, как он считает, нравственное здоровье наций. Она есть главное средство обретения человеческим духом обновленной энергии или отбрасывания загнившего политического организма, уступающего место более энергичному проявлению духа. Гегель тем самым отрицает кантовский идеал вечного мира [1].

Конечно, у Гегеля не было опыта того, что мы называем мировой войной. И несомненно, для него были свежи воспоминания о Наполеоновских войнах и борьбе Пруссии за независимость. Но когда мы читаем пассажи, в которых он говорит о войне и отклоняет кантовский идеал вечного мира, трудно отделаться от впечатления, отчасти комичного, отчасти неприятного, что университетский профессор романтизирует темную сторону человеческой истории и наряжает ее метафизическими побрякушками [2].

1 См. vol. 6, p. 185, 209.

2 Дабы быть справедливым к Гегелю, можно вспомнить, что он сам ощутил воздействие войны, ее демонстрацию преходящести конечного, когда потерял должность и имущество в Иене в результате победоносной наполеоновской кампании.

Упоминание о международных отношениях и войне как инструменте продвижения исторической диалектики приводит нас к вопросу о гегелевской концепции всемирной истории.

Гегель различает три главных типа истории или, точнее, историографии. Во-первых, есть "первоначальная история", т.е. описание дел, событий и состояний общества, имевшихся перед глазами историка. История Фукидида\* является представителем этого типа. Во-вторых, есть "рефлексивная история". Общая история, простирающаяся за пределы опыта историка, относится к этому типу. Так, к примеру, поступает дидактическая история. В-третьих, есть "философская история", или философия истории. Этот термин, говорит Гегель, обозначает "не что иное, как мыслящее рассмотрение истории" [1]. Но едва ли можно утверждать, что эта характеристика сама по себе очень уж много проясняет. И как открыто признает Гегель, к этому надо еще кое-что добавить для разъяснения.

254

Сказать, что философия истории есть мыслящее рассмотрение истории, - значит считать, что в это рассмотрение привносится мысль. Но эта мысль, настаивает Гегель, не есть какой-то заранее принятый план или схема, к которой, так или иначе, должны быть подогнаны факты. "Единственная идея, привносимая с собой философией [т.е. к рассмотрению истории], есть простая идея разума, того, что разум главенствует в мире и что мировая история является, тем самым, рациональным процессом" [2]. Что касается

философии, то эта истина раскрывается в метафизике. Но в истории как таковой это гипотеза. Поэтому та истина, что всемирная история есть саморазвертывание духа, должна быть представлена в качестве результата рефлексии по поводу истории. В нашей рефлексии история "должна браться такой, какая она есть; мы должны следовать исторически, эмпирически" [3].

1 W, 11, S. 34; S, p. 8 [25: 63]. Буква "S" означает перевод Дж. Сайбри гегелевских "Лекций по философии истории".

2 W, 11, S. 34; S, p. 9 [25: 64].

3 W, 11, S. 36; S, p. 10 [25: 65].

Очевидное замечание, которое можно сделать в этой связи, состоит в том, что, даже если Гегель и отрицает всякое желание загнать историю в какую-то заранее придуманную форму, мысль или идея, привносимая философом в исследование истории, должна, конечно, оказывать серьезное влияние на истолкование событий. Даже если эта идея открыто выдвигается в качестве эмпирически подтверждаемой гипотезы, философ, который, подобно самому Гегелю, верит, что ее истинность была доказана в метафизике, несомненно будет склонен подчеркивать те аспекты истории, которые, как кажется, подкрепляют эту гипотезу. Более того, для гегельянца эта гипотеза на деле вовсе не гипотеза, а доказанная истина.

Гегель, впрочем, отмечает, что даже якобы "беспартийные" историки привносят свои категории в исследование истории. Абсолютная беспристрастность - это миф. И не может быть лучшего принципа интерпретации, чем доказанная философская истина. Ясно, что общая идея Гегеля состоит примерно в следующем. Поскольку философ знает, что реальность есть самораскрытие абсолютного разума, он знает, что разум должен действовать в челове-

255

ческой истории. Но мы не можем заранее сказать, как он действует. Чтобы открыть это, мы должны исследовать ход событий, как он изображается обычными историками, и попытаться разглядеть значимое разумное движение в массе случайного материала. Говоря теологическим языком, мы заранее знаем, что божественное провидение действует в истории. Но чтобы увидеть, как оно действует, мы должны изучить исторические данные.

Итак, всемирная история есть процесс, посредством которого дух приходит к актуальному осознанию себя как свободы. Поэтому "всемирная история есть прогресс в осознании свободы" [1]. Разумеется, это осознание достигается только в человеческом уме и через него. И божественный дух, как он проявляется в истории через сознание человека, есть мировой дух (*der Weltgeist*). История есть, стало быть, процесс, посредством которого мировой дух приходит к отчетливому осознанию самого себя в качестве свободного.

Но хотя *Weltgeist* достигает осознания себя свободным только в человеческом уме и через него, историк имеет дело скорее с нациями, чем с индивидами. Поэтому, так сказать, единицей конкретного развития мирового духа является национальный или народный дух (*der Volksgeist*). Под ним Гегель отчасти подразумевает культуру народа в ее проявлении не только в его политической организации и традициях, но также и в его морали, искусстве, религии и философии. Однако национальный дух пребывает, конечно, не только в формах права, произведениях искусства и т. д. Это живое целое, народный дух,

живущий в данном народе и через него. Индивид же является носителем этого Weltgeist в той мере, в какой участвует в этом более ограниченном целом, Volksgeist, который сам является фазой или моментом жизни мирового духа.

Гегель и в самом деле утверждает, что "индивиды, с которыми мы сталкиваемся во всемирной истории, - это народы, целостности, являющиеся государствами" [2]. Впрочем, термины "государство" и "национальный дух" могут употребляться им более или менее взаимозаменяемо, потому что первый из них означает для него нечто гораздо большее, чем юридическое государство. В этом контексте он понимает под государством целое, существующее в его членах и через них, хотя и нетождественное с любой группой граждан, живущих здесь и теперь, и придающее конкретную форму духу и культуре народа и нации.

1 W, 11, S. 46; S, p. 19 [25: 72].

2 W, 11, S. 40; S, p. 14 [25: 68].

256

Следует, однако, отметить, что одной из важных причин настойчивости Гегеля в вопросе о том, что всемирная история имеет дело с государствами, является то, что, по его мнению, национальный дух существует для себя (т.е. сознавая себя) только в государстве и через него. Поэтому те народы, которые не конституируют национальных государств, практически исключены из рассмотрения во всемирной истории. Ибо эти народные духи неявны: они не существуют "для себя".

Итак, всякий национальный дух, воплощенный в государстве, является фазой или моментом жизни Weltgeist. Действительно, этот мировой дух на деле является результатом совместной игры национальных духов. Они, так сказать, есть моменты его актуализации. Национальные духи ограничены, конечны, "и их судьба и деяния в их отношениях друг к другу раскрывают диалектику конечности этих духов. Из этой диалектики возникает всеобщий дух, безграничный мировой дух, выносящий свой приговор - и он является высшим - конечным национальным духам. Он делает это во всемирной истории, которая являет собой всемирный суд" [1]. Приговор нациям, по Гегелю, внутренне присущ истории. Фактическая судьба каждой нации определяет ее приговор.

Итак, в своем продвижении в направлении полного и отчетливого самосознания дух принимает форму ограниченных и односторонних самопроявлений, множества национальных духов. И Гегель допускает, что в любую данную эпоху развитие мирового духа своим специфическим способом представляет какая-то одна нация. "Этот народ является главенствующим народом данной эпохи всемирной истории - и часы его могут пробить только один раз" [2]. Его национальный дух развивается, достигает своего зенита, а затем приходит в упадок, после чего нация отправляется на задворки исторической сцены. Гегель, несомненно, имеет в виду тот путь, который прошла, скажем, Испания, которая выросла в великую империю со своей спецификой и культурой, а затем пришла в упадок. Но он безоговорочно принимает тот тезис, что нация не может занимать центрального места на сцене более одного раза. И это допущение, возможно, спорно, если, конечно, мы не решим сделать его необходимо истинным, утверждая, что нация, переживающая второй период своей исключительной значимости, в действительности является другой нацией с другим духом. В любом случае желание Гегеля отыскать для каждой эпохи особую всемирно-историческую нацию сузило его концепцию истории.

1 W, 7, S. 446; R, 340 [24: 369].

2 W, 7, S. 449; R, 347 [24: 372].

257

Говорить так - не значит, однако, отрицать, что в своих лекциях по философии истории Гегель охватывает широкий материал. Поскольку он имеет дело со всемирной историей, очевидно, что так и должно быть. Первая часть его работы посвящена Восточному миру, включая Китай, Индию, Персию, Малую Азию, Палестину и Египет. Во второй части он говорит о Греческом мире, в третьей - о Романском, включая подъем христианства до положения исторической силы (*eine geschichtliche Macht*). Четвертая часть посвящена тому, что Гегель называет Германским миром. Этот период покрывает промежуток времени от Византийской империи до Французской революции и наполеоновских войн включительно. В этой четвертой части он кратко рассматривает и ислам.

Восточные люди, по Гегелю, не знали, что человек как таковой свободен. И в отсутствие этого знания они не были свободными. Они знали только, что свободен один человек, деспот. "Но именно по этой причине такая свобода только произвол, дикость или грубая страсть - или мягкость и смирение страстей, которое само является лишь случайностью природы или произволом. Этот один поэтому - только деспот, он не свободный человек, подлинное человеческое существо" [1].

1 W, 11, S. 45; S, p. 18 [25: 71].

Сознание свободы возникает в Греко-романском мире. Но греки и римляне классических времен знали лишь, что некоторые свободны, а именно свободные люди в противоположность рабам. Даже Платон и Аристотель иллюстрируют эту неадекватную стадию роста осознания свободы.

Гегель считает, что осознанного понимания того, что человек как таковой свободен, впервые достигли "Германские" народы под влиянием христианства. Но хотя этот принцип был признан с самого начала христианства, из этого не следует, что он сразу нашел выражение в законах, правлении, политической организации и институтах. Это осознание свободы духа вначале возникло в религии, но нужен был долгий процесс развития, чтобы оно достигло полного практического признания в качестве основополагающего принципа государства. И этот процесс развития изучается историей. Внутреннее сознание свободы духа должно было отчетливо объективировать себя, и здесь Гегель приписывает ведущую роль так называемым Германским народам.

258

Мы видели, что единицами, получающими преимущественное рассмотрение во всемирной истории, являются национальные государства. Хорошо известен, однако, тот факт, что Гегель подчеркивает роль, как он их называет, всемирно-исторических личностей (*die weltgeschichtlichen Individuen*), таких людей, как Александр Великий, Юлий Цезарь и Наполеон. И может показаться, что это втягивает его в некое противоречие. Однако национальные духи и возникающий из их диалектики мировой дух существуют, живут и действуют только в людях и через людей. И точка зрения Гегеля состоит в том, что мировой дух явным образом использовал некоторых индивидов в

качестве своих инструментов. Говоря теологическим языком, они были специальными средствами божественного провидения. Конечно, у них были свои субъективные страсти и частные мотивы. Скажем, Наполеона в значительной степени вела личная амбициозность и мания величия. Но хотя частные мотивы Цезаря или Наполеона, осознанные и неосознанные, и любопытны биографу и психологу, они не столь важны и уместны для философа истории, интересующегося тем, что совершили такие люди в качестве средств мирового духа. Гегель замечает, что ничто великое в этом мире не совершается бесстрастно. Но страсти великих исторических личностей используются в качестве инструментов мировым духом и представляют собой "хитрость разума". Какими бы мотивами ни руководствовался Юлий Цезарь при пересечении Рубикона, его поступок имел историческое значение, которое, возможно, далеко выходило за рамки его понимания. Какими бы ни были его личные интересы, мировой разум или дух своей "хитростью" использовал эти интересы для превращения республики в империю и приведения римской культуры и духа на вершину их развития.

Если мы абстрагируемся от всей спорной метафизики, то очевидно, что Гегель говорит нечто весьма разумное. Безусловно, не является абсурдным утверждение, что историка, к примеру, больше интересует или должно больше интересовать действительно сделанное Сталиным для России, чем психология этого несимпатичного тирана. Гегелевский телеологический взгляд на историю подразумевает вдобавок, конечно, еще и то, что Сталин совершил то, что должно было быть совершено и что российский диктатор, со всеми его неприятными чертами, являлся инструментом в руках мирового духа [1].

1 Ответ Гегеля на критику всякого теологически настроенного критика состоит в том, что теория хитрости разума соответствует христианству. Ведь христианство утверждает, что Бог извлекает добро из зла, используя, к примеру, предательство Иудой Христа для завершения Искупления.

12

Ввиду уже несколько необычной длины этой главы я не хочу ни повторять, ни расширять общие замечания о философии истории, сделанные мной в предыдущем томе [1]. Но возможно, не будут неуместными один-два комментария по поводу гегелевской концепции всемирной истории.

1 См. vol. 6, p. 422-427.

Во-первых, если история - это разумный процесс, в смысле того, что он телеологический процесс, движение по направлению к цели, определенной скорее природой Абсолюта, нежели человеческим выбором, то может показаться, что все, что происходит, оправдано самим фактом того, что оно происходит. И если мировая история сама является высшим судом, судом наций, то может показаться, что из этого следует, что право за силой. К примеру, если одной нации удастся подчинить другую, то кажется, что ее дело оправдано его успехом.

Высказывание "право за силой" обычно, возможно, понимается как проявление того типа цинического воззрения, который был выражен Калликлом в платоновском "Горгии". Согласно этому воззрению, понятие о всеобщем обязывающем и фундаментально неизменном моральном законе является порождением инстинкта самозащиты со стороны слабых, пытающихся таким образом подчинить сильных и свободных. По-настоящему свободный и сильный человек видит насквозь это понятие моральности и отвергает его.

Он понимает, что единственным правом является сила. По его мнению, слабые, рабы от природы, скрыто признают истинность этого суждения, хотя и не осознают этого. Ибо, слабые поодиночке, они пытаются проявлять коллективную силу, навязывая сильным этический кодекс, выгодный им самим.

Но Гегель не был циником. Мы видели, что он был убежден в ценности человеческой личности как таковой, а не только в ценности некоторых людей. И можно уверенно говорить, что речь у него идет не столько о циническом представлении, что право за силой, сколько о сверхоптимистичном воззрении, что право, в форме разумного, необходимо является главенствующим фактором в истории.

260

И все же можно, разумеется, показать, что даже если различие установок между Гегелем и циником и существует, в итоге мы имеем примерно то же самое. Если право всегда преобладает в истории, тогда имеющая успех сила оправдана. Она оправдана скорее потому, что она право, чем из-за того, что она сила, но тем не менее она оправдана. Конечно, Гегель допускает возможность вынесения моральных суждений относительно тех, кого он называет всемирно-историческими личностями. Но при этом он дает понять, что такие суждения обладают для него, как он считает, лишь формальной правильностью. С точки зрения данной системы общественной нравственности великий революционер, к примеру, может оказаться плохим человеком. Но с точки зрения всемирной истории его дела оправданы, так как он совершает то, что требует всеобщий дух. И если одна нация покоряет другую, это дело оправдано в той мере, в какой оно является моментом всемирно-исторической диалектики, какие бы моральные суждения ни выносились по поводу действий вовлеченных в него личностей, когда они рассматриваются, так сказать, в их частных качествах. Действительно, всемирную историю не интересует эта вторая сторона ситуации.

Итак, мы можем сказать, что в оправдание всех событий, интересующих всемирного историка или философа истории, Гегеля вовлекают скорее его метафизические представления, чем какой бы то ни было циничный взгляд на вещи. Конечно, Гегель доказывает, что он просто принимает всерьез и применяет к истории в целом христианскую доктрину божественного провидения. Но здесь имеются очевидные различия. Как только трансцендентный Бог превратился в гегелевский Абсолют и приговор стал неотделимым от самой истории, не осталось иного выхода, как заключить, что со всемирно-исторической точки зрения все события и действия, составляющие моменты самопроявления Абсолюта, оправданы. А нравственные вопросы, важные с христианской точки зрения, становятся практически неуместными. Разумеется, я не хочу сказать, что это само по себе показывает ложность гегелевской позиции. Не хочу я сказать и того, что христианский историк обречен на морализирование. Но гегелевская философия истории есть нечто гораздо большее, чем то, что историки обычно понимают под историей. Она есть метафизическая интерпретация истории. И я считаю, что метафизика Гегеля ведет его к выводам, совсем не обязательным для христианского теолога. Конечно, Гегель полагал, что выявляет, так сказать, философскую сущность христианской доктрины провидения. Но на деле эта "демифологизация" была трансформацией.

261

Упоминание о гегелевской метафизике подсказывает и другое замечание. Если, как утверждает Гегель, всемирная история есть процесс, посредством которого всеобщий дух



актуализируется во времени, то трудно понять, почему целью этого процесса не должно быть всеобщее всемирное государство или всемирное сообщество, в котором во всеохватном единстве будет в совершенном виде реализована личная свобода. И даже если Гегель хочет стоять на том, что всеобщее проявляется в своих частностях и что в данном случае частностями являются национальные духи, все равно кажется, что идеальным завершением всего движения должна быть всемирная федерация, представляющая собой конкретное всеобщее.

Гегель, однако, не принимает этой точки зрения. Всемирная история есть для него в сущности диалектика национальных духов, государств, являющих собой определенные формы, принимаемые духом в истории. Если мы рассматриваем дух, поднимающийся над этими частными конечными формами, мы вступаем в сферу абсолютного духа, который и будет темой следующей главы.

## Глава 11

### ГЕГЕЛЬ (3)

Сфера абсолютного духа. - Философия искусства. - Философия религии. - Отношение между религией и философией. - Гегелевская философия истории философии. - Влияние Гегеля и разделение между правыми и левыми гегельянцами.

1

Мы видели, что стоит копнуть чуть глубже схематической поверхности гегелевской системы, как тотчас возникают трудности. Скажем, приступая к исследованию онтологического соответствия логической идеи и точного соотношения между логосом и природой, мы видим перед собой несколько возможных линий истолкования. Впрочем, это не меняет того факта, что можно легко вынести предварительное суждение о контурах системы. Абсолют есть бытие. Бытие, рассматриваемое вначале (хотя и не во временном смысле) как идея, объективирует себя в природе, материальном мире. В качестве объективации идеи природа проявляет идею. Вместе с тем она не может делать это адекватно. Ведь бытие, Абсолют, определяется как дух, как мышление, мыслящее себя. И он должен прийти к существованию в качестве такового. Он не может делать это в природе, хотя природа есть условие того, чтобы он сделал это. Бытие начинает существовать как дух и тем самым адекватно проявлять свою сущность только в человеческом духе и через

262

него. Но бытие как дух может представляться различными способами. Оно может представляться "в себе", в форме конечного духа в его внутреннем существовании или субъективности. Это сфера субъективного духа. Оно может представляться выходящим из себя и объективирующимся в создаваемых и полагаемых им институтах, прежде всего в

государстве. Это сфера объективного духа. И оно может представляться возвышающимся над конечностью и знающим себя как бытие, целостность. И это сфера абсолютного духа. Абсолютный дух существует только в человеческом духе и через него, но он делает это на том уровне, где индивидуальный человеческий дух не является больше конечным умом, замкнутым на своих частных мыслях, эмоциях, интересах и целях, но становится моментом жизни бесконечного как тождества в различии, знающего себя в качестве такового. Иными словами, абсолютный дух есть дух на уровне того абсолютного знания, о котором Гегель писал в "Феноменологии духа". И поэтому мы можем сказать, что человеческое знание Абсолюта и знание Абсолютом самого себя суть два аспекта одной и той же реальности. Ведь как конкретно существующее самомыслящее мышление бытие актуализируется через человеческий дух.

Для ясности надо уточнить следующий момент. Я сознаю себя конечным существом: я обладаю, так сказать, своим собственным самосознанием, совершенно отличным от самосознания любого другого человека. Но хотя, как и все остальное, это субъективное самосознание должно быть в Абсолюте, под абсолютным знанием Гегель имеет в виду вовсе не это. Оно возникает, когда я осознаю не столько себя как конечного индивида, противопоставленного другим конечным личностям и вещам, сколько Абсолют как предельную и всеохватывающую реальность. Мое знание, если я достигаю его, природы как объективного проявления Абсолюта и Абсолюта как возвращающегося к себе в качестве субъективности в форме духа, существующего в духовной жизни человека в истории и через эту духовную жизнь, есть момент абсолютного самосознания, т.е. самопознания бытия или Абсолюта.

Дело можно представить следующим образом. Мы видели, что, согласно Гегелю, мировой дух возникает из диалектики национальных духов. И в комментариях в конце предыдущей главы было отмечено, что вполне разумно ожидать, что такое воззрение приводило бы к выводу, что концом или целью истории является мировое сообщество, всемирное государство или, по крайней мере, всемирная федерация государств. Но Гегель так не считал. Национальные

263

духи ограничены и конечны. А когда мы представляем мировой дух поднимающимся над этой конечностью и ограничением и существующим в качестве бесконечного духа, он должен представляться в виде знания, в виде мышления, мыслящего самого себя. Мы тем самым выходим за пределы политической сферы. Государство действительно характеризуется Гегелем как самосознающая нравственная субстанция, в том смысле, что оно представляет свои собственные цели и сознательно преследует их. Но его нельзя характеризовать как мышление, мыслящее само себя, или как личность. Самомыслящее мышление есть дух, знающий себя в качестве духа и природу как свою объективацию и условие своего конкретного существования в виде духа. Это мышление есть Абсолют, знающий себя как целое, т.е. как тождество в различии: оно есть бесконечное бытие, рефлексивно сознающее различные фазы или моменты своей собственной жизни. Оно есть дух, освобожденный, так сказать, от ограничений конечности, характеризующей национальный дух.

Абсолютный дух есть, таким образом, синтез или единство субъективного духа и объективного духа на более высоком уровне. Он есть вместе субъективность и объективность. Ведь он - дух, знающий себя. Но в то время как в сферах субъективного духа и объективного духа мы имеем дело с конечным духом, вначале в его субъективности, затем в его самопроявлении в объективных институтах, таких, как семья

и государство, в сфере абсолютного духа мы сталкиваемся с бесконечным духом, знающим себя в качестве бесконечного. Это не значит, что бесконечный дух есть нечто противопоставленное и противоположное конечному духу и что он существует совершенно отдельно от него. Бесконечное существует в конечном и через него. Но в сфере абсолютного духа бесконечное рефлексивно сознает себя в качестве такового. Поэтому абсолютный дух не является, так сказать, повторением субъективного духа. Он есть возвращение духа к себе на более высоком уровне, уровне, на котором субъективность и объективность соединены в один бесконечный акт.

Правда, речь об одном бесконечном акте может сбивать с толку. Ведь она наводит на мысль о всегда неизменном самосозерцании со стороны Абсолюта, тогда как для Гегеля абсолютный дух - это жизнь развивающегося самопознания Абсолюта. Он есть процесс, посредством которого Абсолют актуализирует себя именно как мышление, мыслящее само себя. И он делает это на трех главных уровнях: искусства, религии и философии.

264

То, что хочет сказать Гегель, легче всего понять, если мы подойдем к вопросу с точки зрения человеческого познания Абсолюта. Во-первых, Абсолют можно постичь сообразно чувственной форме красоты, как она проявляется в природе или, более адекватно, в произведении искусства. Гегель тем самым принимает шеллинговскую теорию метафизической значимости искусства. Во-вторых, Абсолют постижим в форме образного или символического мышления, выражающегося на языке религии. В-третьих, Абсолют можно постигать чисто понятийно, т.е. в спекулятивной философии. Таким образом, искусство, религия и философия - все они имеют дело с Абсолютом. Бесконечное божественное бытие есть, так сказать, содержание или предмет всех трех духовных деятельностей. Но хотя содержание и то же самое, форма различна. Иными словами, Абсолют по-разному постигается в этих деятельностях. Имея одинаковое содержание или предмет, искусство вместе с религией и философией принадлежат сфере абсолютного духа. Однако различие формы показывает, что они являются различными стадиями жизни абсолютного духа.

Итак, философия абсолютного духа состоит из трех главных частей - философии искусства, философии религии и того, что мы можем назвать философией философии. И поскольку Гегель приступает к делу диалектически, показывая, как искусство переходит в религию или нуждается в таком переходе и как религия, в свою очередь, нуждается в переходе в философию, то важно понять, в каком смысле временной элемент входит в эту диалектику, в каком - нет.

В своей философии искусства Гегель не ограничивается чисто абстрактным изложением сущности эстетического сознания. Он обозревает историческое развитие искусства и пытается показать развитие эстетического сознания до точки, в которой оно требует перехода в религиозное сознание. Сходным образом в своей философии религии он не ограничивается изображением сущностных черт или моментов религиозного сознания: он обозревает историю религии от первобытной до абсолютной религии, христианства, и предпринимает попытку выявить диалектическую матрицу развития религиозного сознания вплоть до пункта, в котором оно требует перехода на точку зрения спекулятивной философии. Здесь, стало быть, некая смесь временного и невременного. С одной стороны, реальное историческое развитие искусства, религии и философии - все это временные процессы. Это достаточно очевидно. Скажем, классическое греческое искусство по времени предшествова-

ло христианскому искусству, а греческая религия была по времени раньше христианской религии. С другой стороны, Гегель не настолько глуп, чтобы полагать, что искусство прошло через все свои формы, прежде чем на сцене появилась религия, или что до появления абсолютной религии не было философии. Он так же хорошо, как все остальные, осознавал, что греческие храмы были связаны с греческой религией и что в Греции были философы. Диалектический переход от понятия искусства к понятию религии и от понятия религии к понятию философии сам по себе имеет вневременной характер. Иначе говоря, это в сущности понятийное, а не временное или историческое продвижение.

Этот момент может быть выражен следующим образом. Гегель мог бы ограничиться чисто понятийным движением, единственным предшествованием в котором было бы логическое, а не временное предшествование. Но жизнь духа - это историческое развитие, в котором одна форма искусства идет за другой, одна стадия эволюции религиозного сознания следует за другой стадией и одна философская система сменяет другую. И Гегель показывает диалектические матрицы, проявляющиеся в истории искусства, истории религии и истории философии. Поэтому философия абсолютного духа, как он излагает ее, не может абстрагироваться от всякой временной последовательности. Значит, она имеет два аспекта. Конечно, отделить их друг от друга не всегда просто. Но в любом случае мы лишь обесмыслим учение Гегеля, полагая, к примеру, что он считает, что религия началась, когда закончилось искусство. И что бы ни думали некоторые авторы относительно того, что должен был бы сказать Гегель, по моему мнению, он рассматривал искусство, религию и философию в качестве постоянных видов деятельности человеческого духа. Он мог считать, что философия является высшей из этих деятельностей. Но из этого не следует, что он воображал, что человек когда-нибудь сможет стать чистым мышлением.

В качестве заключения этого параграфа стоит обратить внимание на следующий момент. Ошибкой будет считать, что, согласно Гегелю, государство является высшей реальностью среди всех, а политическая жизнь - высшей человеческой деятельностью. Ибо мы видели, что сфера объективного духа выводит к сфере абсолютного духа. И хотя организованное общество в некотором смысле представляется Гегелю условием искусства, религии и философии, именно три эти деятельности являются высшим выражением духа. Несомненно, что Гегель превозносил государство, но философию он превозносил еще больше.

Если говорить диалектически или логически, то Абсолют прежде всего проявляется в форме непосредственности, под маской, так сказать, объектов чувств. Как таковой, он схватывается в виде красоты, являющейся "чувственной видимостью [Scheinen] идеи" [1]. И эта чувственная видимость идеи, это просвечивание Абсолюта сквозь покровы чувств называется идеалом. В каком-то смысле идея как красота, конечно, тождественна идее как истине. Ибо это один и тот же Абсолют, постигающийся в виде красоты эстетическим сознанием и как истина - в философии. Однако формы или модусы этого постижения различны. Эстетическое созерцание и философия - не одно и то же. Поэтому-то идея как красота и называется идеалом.

1 W, 12, S. 160; O, 1, p. 154 [27: 1, 179]. В отсылках к гегелевским "Лекциям по философии искусства" буква "O" обозначает английский перевод Ф. П. Б. Осмастона.

Не отрицая возможности красоты в природе, Гегель настаивает, что красота в искусстве гораздо выше. Ибо художественная красота есть непосредственное творение духа; она есть самопроявление духа. А дух и его произведения выше природы и ее феноменов. Поэтому Гегель сосредоточивается на красоте в искусстве\*. Можно, конечно, пожалеть, что он недооценивает природную красоту как проявление божественного. Но, учитывая конструкцию его системы, он едва ли мог поступить иначе, чем сконцентрироваться на художественной красоте. Ведь он оставил философию природы позади себя и взялся за философию духа.

Но - можем мы спросить - если о художественной красоте говорится, что она есть чувственное свечение или видимость идеи, то что означает это положение? Есть ли оно что-то большее, чем высокопарное, но неясное утверждение? Ответ весьма прост. Идея есть единство субъективности и объективности. И в прекрасном произведении искусства это единство выражается или представляется в единстве духовного содержания и внешнего или материального воплощения. Дух и материя, субъективность и объективность сплавлены в гармоническое единство или синтез. "Искусство имеет своей задачей представление идеи для непосредственного созерцания в чувственной форме, а не в форме мышления или чистой духовности. А ценность и достоинство этого представления заключаются в соответствии и единстве двух аспектов - идеального содержания и его воплощения, так что совершенство и мастерство в искусстве и согласие его произведений с его сущностным понятием зависит от степени внутренней гармонии и единства, с которыми выполнено взаимопроникновение идеального содержания и чувственной формы" [1].

1 W, 12, S. 110; 0,1, p. 98 [27: 1,142].

267

Гегель не хочет сказать, что художник осознает тот факт, что его произведение есть проявление природы Абсолюта. Не имеет в виду он и того, что человек не способен оценить красоту произведения искусства, если он не осознает этого. Как художник, так и зритель могут чувствовать, что это произведение, так сказать, просто хорошо или совершенно, в том смысле, что добавление или отнятие у него чего бы то ни было испортило бы или исказило его. Оба они могут ощущать совершенство слияния духовного содержания и чувственного воплощения. И оба они могут чувствовать, что это произведение в каком-то неопределенном смысле есть выражение "правды". Но из этого не следует, что кто-либо из них может раскрыть метафизическое значение произведения искусства - неважно, себе или кому-нибудь еще. Не свидетельствует это и о каком-то дефекте эстетического сознания. Ведь именно философия, а не эстетическое сознание отчетливо или рефлексивно постигает метафизическую значимость искусства. Иными словами, это постижение возникает из философской рефлексии по поводу искусства. А это - нечто совершенно иное, чем художественное творение. Великий художник может быть очень плохим философом или вообще не философом. И великий философ вполне может оказаться не способен написать прекрасную картину или сочинить симфонию.

Итак, в совершенном произведении искусства имеется полная гармония идеального содержания и его чувственной формы или воплощения. Эти два элемента проникают друг в друга и сливаются воедино. Но этот художественный идеал достижим не всегда. И

различные возможные типы отношения этих двух элементов дают основные типы искусства.

Во-первых, имеется такой тип искусства, в котором чувственный элемент преобладает над духовным или идеальным содержанием в том смысле, что последнее не овладело средством своего выражения и не просвечивает сквозь чувственную вуаль. Иными словами, художник скорее намекает на свой замысел, чем выражает его. Здесь двусмысленность и дух тайны. И этот тип искусства - символическое искусство. Его можно обнаружить, к примеру, у древних египтян. "Именно в Египте мы должны искать самую совер-

268

шенную иллюстрацию символического способа выражения относительно как его специфического содержания, так и его формы. Египет - страна символа, ставящая себе духовной задачей самоистолкование духа, но реально не способная выполнить ее" [1]. И в Сфинксе Гегель видит "символ самого символического" [2]. Он - "объективная загадка" [3].

1 W, 12, S. 472; O, 2, p. 74 [27: 1, 395].

2 W, 12, S. 480; O, 2, p. 83 [27: 1, 401].

3 Ibidem.

Гегель делит символическое искусство на подчиненные фазы и обсуждает различие индийского и египетского искусства и религиозную древнееврейскую поэзию. Но мы не можем вслед за ним углубляться в детали. Достаточно отметить, что символическое искусство, по его мнению, лучше всего подходит для детства человечества, когда мир и сам человек, природа и дух, кажутся таинственными и загадочными.

Во-вторых, мы имеем такой тип искусства, в котором духовное или идеальное содержание сплавляются в гармоничное единство с чувственной формой. Это - классическое искусство. Если в символическом искусстве Абсолют представляется таинственным, бесформенным Единым, которое скорее предполагается, чем выражается в произведении искусства, то в классическом искусстве дух представляется в конкретной форме в качестве самосознающего индивидуального духа, чувственным воплощением которого является человеческое тело. Этот тип искусства, стало быть, по преимуществу антропоморфичен. Боги есть просто прославленные люди. И ведущим классическим искусством является поэтому скульптура, представляющая дух в виде конечного воплощенного духа.

Так же как Гегель соотносит символическое искусство с индусами и египтянами, он связывает классическое искусство с древними греками. В великих произведениях греческой скульптуры мы находим, так сказать, совершенный союз духа и материи. Духовное содержание просвечивает сквозь вуаль чувств: оно выражается, а не лишь подразумевается в символической форме. Ведь человеческое тело, как оно изображается Праксителем\*, есть ясное выражение духа.

269

И все же "классическое искусство и его религия красоты не полностью удовлетворяют глубины духа" [4]. И мы имеем третий главный тип искусства, а именно романтическое

искусство, в котором дух, чувствуемый в качестве бесконечного, стремится, так сказать, выплеснуться из своего чувственного воплощения и отбросить чувственную вуаль. В классическом искусстве имеет место совершенное слияние идеального содержания и чувственной формы. Но дух не есть просто единичный конечный дух, соединенный с единичным телом: он есть божественное бесконечное. И в романтическом искусстве, по всем своим целям и устремлениям являющемся искусством христианского мира, никакое чувственное воплощение не ощущается адекватным духовному содержанию. И это не случай символического искусства, когда духовное содержание скорее не выражается, а подается в виде намека, поскольку дух еще не понят как таковой и остается загадочным, шарадой или проблемой. Скорее в этом случае дух постигается таким, каков он есть, а именно в качестве бесконечной духовной Жизни Бога и поэтому выходящим за пределы любого конечного чувственного воплощения.

4 W, 13, S. 14; O, 2, p. 180 [27: 1, 468]. Обратите внимание, что здесь Гегель связывает особый тип искусства с особым типом религии.

Романтическое искусство, согласно Гегелю, занимается жизнью духа, которая есть движение, действие, конфликт. Дух, так сказать, должен умереть, чтобы жить. Иными словами, он должен переходить во что-то, что не есть он сам, чтобы он мог вновь подняться для того, чтобы стать самим собой, - истина, выраженная в христианстве, в учении о самопожертвовании и воскрешении, прежде всего иллюстрирующемся жизнью, смертью и воскресением Христа. Типичными романтическими искусствами поэтому будут те, которые лучше всего приспособлены для выражения движения, действия и конфликта. И таковыми являются живопись, музыка и поэзия. Архитектура меньше всего приспособлена для выражения внутренней жизни духа и представляет собой типичную форму символического искусства. Скульптура, типичная форма классического искусства, лучше, чем архитектура, приспособлена для этой цели, но она сосредоточена на внешнем, на теле, и ее выражение движения и жизни очень ограничено. В поэзии же медиум словесен, т.е. состоит из чувственных образов, выраженных в языке, и она лучше всего подходит для выражения жизни духа.

Эта привязка конкретных искусств к определенным общим типам искусства не должна, однако, быть понята в каком-то исключительном смысле. Архитектура, к примеру, прежде всего связана с символическим искусством, потому что, будучи способна выражать тайну, она менее всего из всех изящных искусств подходит для выражения жизни духа. Но сказать так не значит отрицать существование форм архитектуры, характерных для классического и романтического искусства. Так, греческий храм, совершенный дом ант-

270

ропоморфного божества, является очевидным примером классической архитектуры, а готика, пример романтической архитектуры, выражает чувство выхода божественного за пределы сферы конечности и материи. В противоположность греческому храму мы можем видеть, что "романтический характер христианских церквей состоит в том, как они вырастают из земли и воспаряют ввысь" [1].

Сходным образом и скульптура не ограничена классическим искусством, даже если она и является характерной классической формой искусства. Живопись, музыка и поэзия тоже не ограничиваются романтическим искусством. Впрочем, мы не можем дальше следовать за Гегелем в его подробном обсуждении отдельных изящных искусств.

Итак, если мы рассматриваем искусство исключительно само по себе, мы должны сказать, что высшим типом искусства является то, в котором духовное содержание и чувственное воплощение находятся в совершенном гармоническом созвучии. И таково классическое искусство, ведущей характерной формой которого является скульптура. Но если мы рассматриваем эстетическое сознание как стадию самопроявления Бога или как некий уровень развития человеческого познания Бога, мы должны сказать, что высшим типом является романтическое искусство. Ведь, как мы видели, в романтическом искусстве бесконечный дух стремится сбросить чувственную вуаль, факт, становящийся наиболее очевидным в поэзии. Конечно, до тех пор, пока мы вообще остаемся в сфере искусства, вуаль чувств никогда полностью не убирается. Но романтическое искусство дает точку перехода от эстетического к религиозному сознанию. Иными словами, осознавая, что никакое материальное воплощение не адекватно для выражения духа, ум переходит от сферы искусства к сфере религии [2]. Искусство не может удовлетворить дух в качестве средства постижения его собственной природы.

1 W, 13, S. 334; O, 3, p. 91 [27: 2, 68].

2 Повторим, что этот переход скорее диалектический, чем временной. Египтяне, равно как и индусы, к примеру, имели свои собственные религии, так же как и свои собственные формы искусства.

271

Если Абсолют есть дух, разум, мышление, мыслящее само себя, он может быть адекватно схвачен как таковой только самим мышлением. И можно было бы ожидать, что Гегель сделает переход от искусства прямо к философии, тогда как в действительности он переходит к философии через промежуточную форму постижения Абсолюта, а именно религию. "Сферой сознательной жизни, ближайшей в восходящем порядке к области искусства, является религия" [1]. Ясно, что Гегель не просто хочет завершить триаду так, чтобы сфера абсолютного духа могла соответствовать общей системной матрице. Дело также и не в том, что он просто усматривает необходимость философии религии ввиду важности религии в истории человечества и того очевидного факта, что она имеет дело с божественным. Размещение религии между искусством и философией происходит прежде всего из-за убеждения Гегеля в том, что религиозное сознание иллюстрирует средний путь постижения Абсолюта. Религия вообще есть или сущностно подразумевает самопроявление Абсолюта в форме *Vorstellung*, причем в данном контексте это слово может быть переведено как образное или наглядное мышление. С одной стороны, религиозное сознание отличается от эстетического тем, что оно мыслит Абсолют. С другой стороны, мышление, характерное для религии, не является чистым понятийным мышлением, какое обнаруживается в философии. Это, так сказать, мышление, одетое в образность: оно, если можно так выразиться, являет собой результат брачного союза воображения и мышления. *Vorstellung* - это понятие, но не чистое понятие философа. Скорее это наглядное или образное понятие.

1 W, 12, S. 151; O, 1, p. 142 [27: 1, 172].

К примеру, та истина, что логическая идея, логос, объективируется в природе, схватывается религиозным сознанием (по крайней мере, в иудаизме, христианстве, исламе) в форме образного или наглядного понятия свободного творения мира трансцендентным Божеством. Далее, та истина, что конечный дух в сущности является моментом жизни бесконечного духа, постигается христианским сознанием в форме



учения о воплощении и единстве человека с Богом через Христа. Для Гегеля эти истины тождественны по содержанию, однако формы их постижения и выражения различны в религии и философии. К примеру, идея Бога в христианском сознании и понятие Абсолюта имеют для Гегеля совершенно одинаковое содержание: они относятся к одной и той же реальности или означают одну и ту же реальность. Но эта реальность постигается и характеризуется различными способами.

272

Что же касается существования Бога, то очевидно, что в некотором смысле Гегель не нуждается в доказательстве, т.е. в доказательстве, дополнительном по отношению к самой системе. Ведь Бог есть бытие, а природа бытия демонстрируется в логике или абстрактной метафизике. В то же время Гегель уделяет большое внимание традиционным доказательствам бытия Бога. Ныне, замечает он, эти доказательства не пользуются доверием. Они не только считаются полностью устаревшими с философской точки зрения, но и иррелигиозными и почти что нечестивыми с религиозной позиции. Ибо существует сильная тенденция заменять внеразумной верой и благочестивыми чувствами сердца любые попытки дать вере рациональное обоснование. Действительно, занятие доказательствами стало настолько немодным, что "эти доказательства кое-где едва ли даже помнят как исторические факты; подчас их не знают даже теологи, т.е. люди, претендующие на научное знание религиозных истин" [1]. И все же эти доказательства не заслуживают такого презрения, ибо они возникают "из потребности удовлетворить мышление, разум" [2] и являют собой возвышение человеческого ума к Богу, разъясняя непосредственное движение веры.

Говоря о космологическом доказательстве, Гегель замечает, что существенным недостатком его традиционных разновидностей является то, что оно полагает конечное как нечто существующее само по себе, а затем пытается перейти к бесконечному как чему-то отличному от конечного. Но этот недостаток может быть устранен, как только мы поймем, что "бытие следует определить не только как конечное, но и как бесконечное" [3]. Иными словами, мы должны показать, что "бытие конечного есть не только его бытие, но и бытие бесконечного" [4]. И разумеется, наоборот, должно быть показано, что бесконечное бытие раскрывается в конечном и через него. Возражения против перехода от конечного к бесконечному или от бесконечного к конечному могут быть опровергнуты только истинной философией бытия, показывающей, что предполагаемая пропасть между конечным и бесконечным не существует. И тогда рушится кантовская критика этих доказательств.

1 W, 16, S. 361; SS, 3, p. 156 [23: 2, 338]. В отсылках к гегелевским "Лекциям по философии религии" "SS" обозначает английский перевод Э. Б. Спирса и Дж. Бардона Сандерсона.

2 W, 16, S. 361; SS, 3, p. 157 [23: 2, 338].

3 W, 16, S. 457; SS, 3, p. 259 [23: 2, 417].

4 W, 16, S. 456; SS, 3, p. 259 [23: 2, 417].

Это равносильно тому, чтобы сказать, что истинным доказательством бытия Бога является, как отмечалось выше, сама гегелевская система. И очевидно, что изложение этой системы есть философская задача. Поэтому философия религии как таковая больше занимается религиозным сознанием и его формой или формами постижения Бога, чем доказательством его существования.

При абстрактном рассмотрении религиозное сознание включает в себя три главных момента, или стадии. Первый, как и можно было бы ожидать от обычной схемы гегелевской диалектики, есть момент всеобщности. Бог представляется как недифференцированное всеобщее, как бесконечная и единственно подлинная реальность. Второй момент есть момент особенности. В представлении Бога я различаю себя и его, конечное и бесконечное. Он становится для меня противостоящим мне объектом. И мое осознание Бога как "внешнего" или противостоящего мне включает осознание меня самого как отделенного или отчужденного от него, как грешника. Наконец, третий момент есть момент единичности, возвращения особенного к всеобщему, конечного к бесконечному. Отделение и отчуждение преодолены. Для религиозного сознания это осуществляется в культе и на пути спасения, т.е. множеством способов, посредством которых человек представляет себя вступающим в союз с Богом.

Ум тем самым движется от пустой абстрактной мысли о Боге к сознанию самого себя и Бога по отдельности, а затем к сознанию себя в единстве с Богом. И это движение является сущностным движением религиозного сознания. Можно заметить, что три его момента, или стадии, соответствуют трем моментам идеи.

Но религия, конечно, не есть просто религия в абстракции. Она принимает вид определенных религий. И в своих лекциях по философии религии Гегель прослеживает развитие религиозного сознания, проходящего через различные типы религий. Прежде всего его интересует изображение логической или понятийной последовательности, но эта последовательность раскрывается в рефлексии об исторических религиях человечества, существование и природа которых, очевидно, известны иначе, нежели посредством априорной дедукции. Интерес Гегеля состоит в том, чтобы дать диалектический образец, проиллюстрированный эмпирическими или историческими данными.

Первая главная стадия определенной или конкретной религии называется Гегелем естественной религией (*die Naturreligion*), и это выражение используется так, что оно покрывает любую религию, в которой Бог представляется меньшим, чем дух. Она подразделяется на три стадии. Во-первых, есть непосредственная религия или магия. Во-вторых, религия субстанции, под рубрикой которой Гегель последовательно рассматривает китайскую религию, индуизм и буддизм. В-третьих, существуют религии Персии, Сирии и Египта, в которых можно увидеть некое мерцание идеи духовности. Так, если в индуизме Брахман - это чисто абстрактное недифференцированное Единое, то в персидской религии зороастризма Бог представляется в качестве Блага.

Можно сказать, что естественная религия соответствует первому моменту религиозного сознания, как он описан выше. В характеристике *Naturreligion*, а именно религии субстанции, Бог представляется как недифференцированное всеобщее. Это пантеизм в том смысле, что конечное бытие рассматривается как поглощенное божественным бытием или как чисто акцидентальное для него. В то же время, хотя в индуизме Брахман представляется способом, соответствующим первому моменту религиозного сознания, это не означает полного отсутствия других моментов.

Второй главной стадией определенной религии является религия духовной индивидуальности. Здесь Бог представляется как дух, но в форме индивидуальной личности или личностей. Неизбежная триада включает в себя иудейскую, греческую и

римскую религию, которые называются соответственно религиями возвышенности, красоты и пользы. Так, функцией Юпитера Капитолийского было обеспечение безопасности и суверенитета Рима [1].

1 Очевидно, что третий член триады, религия пользы, в определенном смысле является деградацией религии. Ведь она практически низводит Бога до инструмента. В то же время она требует перехода к более высокой форме религии. К примеру, допущение Римом в свой пантеон всех богов сводит политеизм к абсурду и требует перехода к монотеизму.

Три этих типа религии соответствуют второму моменту религиозного сознания. Божественное представляется существующим над человеком или отдельно от человека. К примеру, в иудаизме Бог в трансцендентной величественности возвышается над миром и человеком. Но представлены и другие моменты религиозного сознания. Так, в иудаизме есть идея примирения человека с Богом через жертвоприношение и подчинение божественному закону.

Третьей главной фазой определенной религии является абсолютная религия, а именно христианство. В христианстве Бог представляется тем, что он есть в действительности, бесконечным духом, который не только трансцендентен, но и имманентен. А человек представляется в единстве с Богом посредством участия в божественной жизни через благодать, полученную от Христа, Богочеловека. Поэтому христианская религия в наибольшей степени соответствует третьему моменту религиозного сознания, являющемуся синтезом или единством первых двух моментов. Бог рассматривается не как недифференцированное единство, а как Троица Личностей, как бесконечная духовная Жизнь. Бесконечное и конечное трактуются не во взаимоотноположности, а как соединенные без смещения. Как говорит св. Павел, в Нем мы живем, движемся и существуем.

275

Заявлять, что христианство есть абсолютная религия, - значит утверждать, что оно есть абсолютная истина. И Гегель осуждает проповедников и теологов, с легкостью оставляющих христианские догматы или сводящих их на нет, дабы соответствовать взглядам якобы просвещенного века. Но следует добавить, что христианство выражает абсолютную истину в форме *Vorstellung*. Поэтому здесь возникает потребность в переходе к философии, мыслящей содержание религии в чистой понятийной форме. Попытка сделать это является, согласно Гегелю, продолжением новаторской работы таких людей, как св. Ансельм, которые сознательно хотели понять и оправдать необходимыми доводами содержание веры.

Мы видели, что переход от религии к философии совсем не является переходом от одного предмета к другому. Предмет в обоих случаях тот же самый, "вечная истина в ее объективности, Бог и ничто, кроме Бога и раскрытия [die Explication] Бога" [1]. В этом смысле, стало быть, "религия и философия приходят к одному и тому же" [2]. "Когда философия раскрывает религию, она раскрывает лишь себя; и когда она раскрывает себя, она раскрывает религию" [3].

Различие между ними лежит в различных способах представления Бога, "в особенных способах, какими они занимаются Богом" [4]. Скажем, замена *Vorstellung* на чистое мышление предполагает замещение формы случайности формой логического следования. Так, теологическое понятие божественного творения как случайного события, в том

смысле, что оно может как случаться, так и не случаться, становится в философии учением о том, что логос необходимо объективируется в природе - не потому, что Абсолют принуждается к этому, а потому, что он есть то, что он есть. Иными словами, спекулятивная философия отбрасывает образный или наглядный элемент, характерный для религиозного мышления, и выражает истину, ту же самую истину, в чисто понятийной форме.

1 W, 15, S. 37; SS, 1, p. 19 [23: 1, 219].

2 W, 15, S. 37; SS, 1, p. 20 [23: 1, 220].

3 W, 15, S. 37; SS, 1, p. 19 [23: 1, 219].

4 W, 15, S. 38; SS, 1, p. 20 [23: 1, 220].

276

Из этого, однако, не следует, что философия иррелигиозна. По мнению Гегеля, представление о том, что философия и религия несовместимы или что первая враждебна либо опасна для второй, основано на непонимании их сущности. Обе трактуют о Боге, и обе - религия. "Общего у них то, что обе они - религия; различающее же их заключается лишь в роде и типе религии, обнаруживаемых в каждой" [1]. И это различие в соответствующих им способах постижения и выражения истины действительно порождает идею о том, что философия представляет угрозу для религии. Но философия была бы угрозой для религии лишь в том случае, если бы она претендовала на замену истиной заблуждения. А это не так. Истина одна и та же, хотя религиозное сознание требует такой формы выражения, которую следует отличать от философской.

Можно было бы заметить, что Гегель двусмысленно использует термин "религия". Ведь он пользуется им для того, чтобы охватить не только религиозный опыт, веру и культ, но также и теологию. И хотя тезис о том, что философия не враждебна религиозному опыту как таковому или даже чистой вере, и можно сделать вполне правдоподобным, она с необходимостью должна оказаться враждебной религии, если принимается, что религия означает или включает теологию, и если философия высказывает намерение обнаружить, так сказать, неприкрытую истину, которая содержится в учениях, считающихся теологами лучшими из возможных выражений этой истины на человеческом языке.

Что касается первого момента, то Гегель настаивает на том, что "познание является существенной частью самой христианской религии" [2]. Христианство стремится понять свою собственную веру. И спекулятивная философия является продолжением этой попытки. Различие состоит в том, что философия заменяет формой чистого мышления форму *Vorstellung*, образного или наглядного мышления. Но это не означает, что спекулятивная философия занимает место христианства в том смысле, что последнее просто отбрасывается в пользу первой. Христианство есть абсолютная религия, а абсолютный идеализм есть абсолютная философия. Оба истинны, и их истина - одна и та же. Формы понимания и выражения могут различаться, но из этого не следует, что христианство вытесняется абсолютным идеализмом. Ведь человек не есть только чистое мышление: он не является только философом, если он вообще философ. И для религиозного сознания христианская теология есть совершенное выражение истины. Именно поэтому проповедникам, обращающимся к религиозному сознанию, не надо вносить изменения в христианские догмы. Ведь христианство есть религия откровения в том смысле, что она представляет собой совершенное самопроявление Бога религиозному сознанию.

1 W, 15, S. 38; SS, 1, p. 20 [23: 1, 220].

2 W, 15, S. 35; SS, 1, p. 17 [23: 1, 218].

277

Я не собираюсь заключать, что позиция Гегеля совместима с точкой зрения христианской ортодоксии. Ведь я убежден, что это не так. Я согласен с тезисом Мак-Таггарта, который сам не был верующим христианином, что как союзник христианства гегельянство - "это замаскированный враг - самый неявный, но наиболее опасный. Обнаруживается, что учения, защищенные от внешнего опровержения, сами претерпевают изменение вплоть до момента их полного исчезновения..." [1]. Так, Гегель дает философские доказательства учений о Троице, грехопадении и воплощении. Но по окончании утверждения их в форме чистого мышления становится очевидно, что они оказываются чем-то весьма отличным от учений, относительно которых церковь полагает, что они являются корректными утверждениями истины на человеческом языке. Иными словами, Гегель делает спекулятивную философию высшим судьей внутреннего смысла христианского откровения. Абсолютный идеализм представляется эзотерическим христианством, а христианство - экзотерическим гегельянством, и тайна, на которой настаивает теология, подчиняется философскому разъяснению, что на деле равнозначно трансформации.

1 "Studies in Hegelian Cosmology" ["Исследования гегелевской космологии"], 1901, p. 250.

В то же время, по крайней мере по моему мнению, нет убедительных оснований для обвинения Гегеля в личном лицемерии. Я не думаю, что, когда он принимал вид защитника ортодоксии, он говорил неискренне. Как отмечалось во вводной главе, Бенедетто Кроче доказывал, что не может быть веского основания для сохранения низшей формы мышления, а именно религии, наряду с наукой, искусством и философией\*. Если философия действительно указывает внутренний смысл религиозных верований, тогда религия должна уступить место философии. Иными словами, они не могут сосуществовать в одном и том же уме. Человек может мыслить в категориях религии, или он может мыслить в категориях философии. Однако он не может мыслить в обеих. Но хотя замечания Кроче, конечно, небезосновательны, из этого не следует с необ-

278

ходимостью, что они выражают реальное, хотя и скрытое, мнение Гегеля. В конце концов, Кроче, пусть и неверующему католику, была привычна мысль о церковной власти как высшем арбитре религиозной истины и ее утверждения. И совершенно очевидно, что гегелевская теория отношения спекулятивной философии к христианству несовместима с этой идеей. Но Гегель был лютеранином. И хотя превосходство спекулятивной философии над верой совсем не лютеранская идея, ему было гораздо проще, чем это было бы для Кроче, быть искренне убежденным в том, что его взгляд на отношение абсолютной философии и абсолютной религии приемлем с христианской точки зрения. Нет сомнения, что он думал, будто продолжает работу теологов, стремившихся в своих объяснениях христианских догматов избегать грубых наглядных форм, в которых эти догматы изображались теологически необразованным религиозным сознанием.

Но абсолютная философия есть единственное проявление спекулятивного разума не в большей мере, чем абсолютная религия - единственное проявление религиозного сознания. Точно так же как имеют свою историю искусство и религия, ее имеет и

философия. И эта история есть диалектический процесс. В каком-то смысле она является процессом, посредством которого бесконечное мышление приходит к развернутому мышлению о себе, двигаясь от одного неадекватного представления о себе к другому, а затем объединяя их в высшем единстве. С другой точки зрения она есть процесс, посредством которого человеческий ум диалектически движется в направлении адекватного постижения предельной реальности, Абсолюта. Впрочем, две эти точки зрения представляют просто различные аспекты одного и того же процесса. Ибо дух, мышление, мыслящее себя, развертывается в рефлексии человеческого ума на уровне абсолютного знания и через эту рефлексию.

Это означает, конечно, что различные односторонние и неадекватные понятия реальности, возникающие на разных этапах истории философии, снимаются и сохраняются на последующих высших этапах. "Последняя философия является итогом всех более ранних, ничего не потеряно, все принципы сохранены" [1]. "Общий

1 W, 19, S. 685; HS, 3, p. 546 [26: 3, 566]. В ссылках на гегелевские "Лекции по истории философии" "HS" обозначает английский перевод Э. С. Холдена и Ф. Х. Симеона.

279

итог истории философии таков. Во-первых, во все времена существовала только одна философия, нынешние различия в которой представляют собой необходимые аспекты единого принципа. Во-вторых, последовательность философских систем не является делом случая, но демонстрирует необходимую последовательность стадий развития этой науки. В-третьих, последняя философия какого-либо периода есть результат этого развития и истина в высшей форме, допускаемой самосознанием духа. Поэтому окончательная философия содержит предыдущие, она охватывает все их этапы; она является продуктом и результатом всех предшествующих философий" [1].

1 W, 19, S. 690-691; HS, 3, p. 552-553 [26: 3, 571].

И теперь, если история философии есть развитие божественного самопознания, абсолютного самосознания, то последовательные периоды этой истории будут иметь тенденцию соответствовать фазам или моментам понятия или логической идеи. Поэтому мы видим, что первым истинным философом Гегель считает Парменида, человека, который постиг Абсолют как бытие, в то время как Гераклит утверждает Абсолют как становление. Если понять это как высказывание о хронологической последовательности, то оно открыто для критики. Но оно иллюстрирует общую методику Гегеля. Как и Аристотель до него, он считает, что его предшественники освещают некоторые стороны истины, сохраненные, возвышенные и объединенные с дополнительными аспектами в его собственной системе. Нет нужды говорить, что развернутое и адекватное признание категории духа резервируется за немецким идеализмом. И философские учения Фихте и Шеллинга трактуются в качестве моментов развития абсолютного идеализма.

Гегелевская история философии является тем самым интегральной частью его системы. Это не просто отчет о мнениях философов, о факторах, повлиявших на их мышление и приведших их к тому, чтобы думать так, как они думали, а также об их влиянии на последователей и, возможно, на общество в целом. Это - основательная попытка показать необходимое логическое продвижение, телеологическое развитие на материале истории философии. И очевидно, что это предприятие осуществляется в свете общей философии. Работа философа состоит в том, чтобы оглядываться на прошлое с наблюдательного

пункта системы, которую он считает высшим выражением истины до настоящего времени, и рассматривать эту систему в качестве кульминации процесса рефлексии, который,

280

несмотря на все случайные элементы, в своих существенных контурах являлся необходимым движением мысли, приходящей к тому, чтобы мыслить себя. Гегелевская история философии есть тем самым философия истории философии. Если выдвигается возражение, что подбор существенных элементов в данной системе направляется философскими предубеждениями или принципами, то Гегель может, конечно, ответить, что любая история философии, которая заслуживает этого названия, необходимо включает в себя не только истолкование, но также и отделение существенного от несущественного в свете убеждений о том, что является философски важным, а что нет. Но хотя такой ответ и достаточно разумен, в данном контексте он, однако, не был бы адекватным. Ибо так же, как Гегель подходит к философии истории с верой в то, что история человечества является разумным телеологическим процессом, так и к истории философии он подходит с убеждением, что эта история представляет собой "святилище самосознающего разума" [1], диалектически преемственное и последовательное определение идеи, "логический процесс, вынуждаемый внутренней необходимостью" [2], единую истинную философию, развивающуюся во времени, динамический процесс самомыслящего мышления.

1 W, 17, S. 65; HS, 1, p. 35 [26: 1, 97].

2 W, 17, S. 66; HS, 1, p. 36 [26: 1, 98].

Следует ли из этой концепции истории философии, что Гегель считает свою философию окончательной системой, системой, которая должна положить конец всем системам? Иногда утверждали, что он думает именно так. Но мне кажется, что эта картина - карикатура. Он действительно изображает немецкий идеализм в целом и свою собственную систему в частности в качестве высшей стадии, достигнутой доселе в историческом развитии философии. Ввиду его истолкования истории философии он не может поступать иначе. И он делает замечания, годные для использования теми, кто хочет приписать ему абсурдную мысль о том, что философия заканчивается гегельянством. "Новая эпоха началась в мире. Кажется, что теперь мировой дух преуспел в освобождении себя от всякого чуждого объективного существования и в постижении себя наконец как абсолютного духа... Борьба между конечным самосознанием и абсолютным самосознанием, которое казалось конечному самосознанию лежащим вне его, теперь прекращается. Конечное самосознание перестало быть конечным, а, с другой стороны, вследствие этого абсолютное самосознание обрело ранее недостающую

281

ему реальность" [1]. Но хотя здесь со всей ясностью заявляется, что абсолютный идеализм является кульминацией всей предшествовавшей философии, Гегель далее говорит "в целом о всемирной истории вообще и об истории философии в частности до наших дней" [2]. Вероятно ли, что человек, прямо утверждавший, что "философия есть ее эпоха, схваченная в мыслях" [3] и что столь же глупо допускать, что философ может выйти за рамки современного ему мира, как и полагать, что индивид может перескочить свою эпоху, всерьез считал, что философия заканчивается вместе с ним? Очевидно, что согласно гегелевским принципам последующая философия должна вбирать в себя

абсолютный идеализм, даже если его система оказалась бы односторонним моментом более высокого синтеза. Но говорить так - не значит отрицать возможность или действительность всякой последующей философии.

1 W, 19, S. 689-690; HS, 3, p. 551 [26: 3, 570].

2 W, 19, S. 690; HS, 3, p. 551 [26: 3, 570].

3 W, 7, S. 35; R, предисловие [24: 55].

Здесь, однако, есть одна деталь. Если христианство - это абсолютная религия, то гегельянство, как эзотерическое христианство, должно быть абсолютной философией. И если мы берем слово "абсолютное" в этом контексте как означающее скорее истину в высшей достигнутой ею до сих пор форме, нежели последнее и окончательное утверждение этой истины, то христианство является окончательной религией не больше, чем гегельянство - окончательной философией. По принципам самого Гегеля, христианство и абсолютный идеализм стоят или падают вместе. И если мы хотим сказать, что христианство не может быть превзойдено, тогда как гегельянство может, мы не можем одновременно принимать гегелевское объяснение отношения между ними.

Ввиду всеохватного характера системы Гегеля и господствующего положения, занятого им в философском мире Германии, неудивительно, что его влияние чувствовалось в самых разных областях. Как и можно было ожидать в случае человека, мысль которого концентрировалась на Абсолюте и который казался не слишком критичному или слишком ортодоксальному наблюдателю тем, кто дал рациональное оправдание христианству в терминах самой современной философии, сфера его влияния включала область теологии. К примеру, Карл Дауб (1765-1836), профессор теологии в Гей-

282

дельберге, отказался от шеллинговских идей и пытался использовать диалектический метод Гегеля на службе у протестантской теологии. Другим знаменитым теологом, обращенным или соvrащенным, в зависимости от того, как мы решаем смотреть на это, обаянием Гегеля, был Филипп Конрад Мархайнеке (1780-1846), который стал профессором теологии в Берлине и оказывал содействие в подготовке к печати первого общего издания работ Гегеля. В опубликованной после его смерти "Системе христианской догматики" Мархайнеке пытался перевести гегельянство в термины христианской теологии и одновременно в гегелевской манере истолковать содержание христианских догматов. К примеру, он изображал Абсолют достигающим полного самосознания в церкви, которую он считал конкретной актуализацией духа, толковавшегося в качестве третьей ипостаси Троицы.

История этических систем изучалась с гегелевской точки зрения Леопольдом фон Хеннингом (1791-1866), который слушал курсы Гегеля в Берлине и стал одним из самых пламенных его поклонников. Значительным было влияние Гегеля в области права. Среди его учеников выделялся знаменитый юрист Эдуард Ганс (1798- 1839), получивший кафедру юриспруденции в Берлине и опубликовавший известную работу о праве наследования [1]. В области эстетики Гегелем вдохновлялся, к примеру, Генрих Теодор Рёчер (1803 - 1871). В истории философии гегелевское влияние ощущали такие выдающиеся историки, как Иоганн Эдуард Эрдман (1805-1892), Эдуард Целлер (1814-1908) и Куно Фишер (1824-1907). Что бы мы ни думали об абсолютном идеализме, нельзя отрицать стимулирующего воздействия Гегеля на ученых самых разных областей.



## 1 "Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung" (1824-1835).

Возвращаемся в сферу теологии. Мы отметили, что гегелевская система оставляла место для дискуссии о ее точном отношении к христианскому теизму. И, кстати, полемика по этому вопросу началась еще до смерти Гегеля, хотя это событие, естественно, придало ей новый импульс. Некоторые авторы, которых обычно относят к правому крылу гегельянства, утверждали, что абсолютный идеализм можно законно истолковать в смысле, совместимом с христианством. Еще при жизни Гегеля Карл Фридрих Гёшель (1784-1861) пытался дать такую интерпретацию теории философа, касающейся отношения между формой мышления, характерной для религиозного сознания, и чистым мышлением или знанием, которая не влекла бы за собой вывода о том, что религия ниже философии. И эта за-

283

щита Гегеля встретила теплый отклик у философа. После смерти Гегеля Гёшель опубликовал сочинения, предназначенные для того, чтобы показать, что гегельянство совместимо с учениями о личном Боге и личном бессмертии. Можно упомянуть также Карла Людвига Михелета (1801-1893), берлинского профессора, отождествлявшего гегелевскую триаду с ипостасями Троицы (что в действительности делал и сам Гегель) и пытавшегося показать совместимость гегельянства и христианской теологии.

Левое крыло представлял, к примеру, Давид Фридрих Штраус (1808-1874), автор знаменитой "Жизни Иисуса" (1835). Согласно Штраусу, евангельские истории - мифы, и он четко связал это воззрение с гегелевской теорией *Vorstellung*, подавая свое расхождение с историческим христианством в качестве подлинного развития гегелевской мысли. Этим он снабдил полезной амуницией тех христианских авторов, которые отказывались принимать заявление гегельянцев правого крыла относительно совместимости христианства и гегельянства.

Центр гегельянского движения представляет Иоганн Карл Фридрих Розенкранц (1805-1879), биограф Гегеля и профессор в Кенигсберге. Ученик одновременно Шлейермахера и Гегеля, он пытался в своем развитии гегелевской системы занять промежуточную позицию. В "Энциклопедии теологических наук" (1831) он проводил различие между спекулятивной, исторической и практической теологией. Спекулятивная теология демонстрирует абсолютную религию, христианство, в априорной форме. Историческая теология имеет дело с объективацией во времени этой идеи или понятия абсолютной религии. В своей оценке исторического христианства Розенкранц был более сдержан, чем Штраус, который считал, что тот относится к центру гегелевской школы. Позже Розенкранц пытался развивать гегелевскую логику, но его усилия в этом направлении невысоко оценивались другими гегельянами.

Итак, мы можем сказать, что раскол между гегельянами правого и левого крыла касался прежде всего интерпретации, оценки и развития гегелевской позиции относительно религиозных и теологических проблем. На правом крыле Гегеля толковали в смысле более или менее совместимом с христианством, что означало, что Бог должен был представляться в качестве личного, так сказать, по праву самосознающего Существа. На левом утверждалось пантеистическое толкование и отрицалось личное бессмертие.

284

Впрочем, левое крыло вскоре вышло за пределы пантеизма к натурализму и атеизму. И под воздействием Маркса и Энгельса были революционизированы гегелевские теории общества и истории. Так что левое крыло имеет гораздо большее историческое значение, чем правое. Но радикальные мыслители первой группы заслуживают отдельного рассмотрения и не в качестве учеников Гегеля, который едва ли признал бы их таковыми.

Говоря о влиянии Гегеля, мы могли бы, конечно, сослаться на британский идеализм второй половины XVIII столетия и первых двух десятилетий XIX, на таких итальянских философов, как Бенедетто Кроче (1866-1952) и Джованни Джентиле (1875-1944), а также на современные французские работы о Гегеле, не говоря о других примерах долговременного влияния этого философа. Но эти темы вывели бы нас за пределы настоящего тома. Вместо этого мы можем обратиться к рассмотрению реакции на метафизический идеализм и других направлений мысли, появившихся в философском мире Германии XVIII столетия.

## Часть вторая РЕАКЦИЯ НА МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

### Глава 12 РАННИЕ ОППОНЕНТЫ И КРИТИКИ

Фриз и его ученики. - Реализм Гербарта. - Бенеке и психология как фундаментальная наука. - Логика Больцано. - Вайссе и И. Г. Фихте как критики Гегеля.

1

Большой ошибкой считал развитие идеализма, осуществленное Фихте, Шеллингом и Гегелем, Якоб Фридрих Фриз (1773-1843). На его взгляд, надлежащей и перспективной задачей философии было продолжение дела Канта без превращения кантовской философии в метафизическую систему. Конечно, сам Фриз употреблял слово "метафизика" и в 1824 г. опубликовал "Систему метафизики" ("System der Metaphysik"). Но это слово означало для него критику человеческого познания, а не науку об Абсолюте. Здесь он, стало быть, шел по стопам Канта. В то же время он превратил кантовскую трансцендентальную критику познания в психологическое исследование, процесс психологического самонаблюдения. Поэтому, хотя Фриз начинает вместе с Кантом и пытается исправить и развить его позицию, тот факт, что это исправление принимает вид психологизирования кантовской критики, приводит к определенному сходству с установкой Дж. Локка. Ведь, согласно Фризу, мы должны исследовать природу, законы и объем познания, прежде чем сможем взяться за проблемы, связанные с объектом познания. И метод проведения этого исследования - эмпирическое наблюдение.

Но Фриз не ограничивался теорией познания. В 1803 г. он опубликовал "Философское учение о праве" ("Philosophische Rechtslehre"), а в 1818 г. - "Этику" ("Ethik"). Он придерживался либеральных политических взглядов и в 1819 г. лишился кафедры в Йенском университете. Через несколько лет он, впрочем, был назначен на кафедру математики и физики того же университета. К тому времени он уже опубликовал несколько работ по естественной философии и физике и пытался объединить математическую физику Ньютона с кантовской философией, как он понимал ее.

В 1832 г. Фриз опубликовал "Руководство по философии религии и философской эстетике" ("Handbuch der Religionsphilosophie und der philosophischen Aesthetik"). В детстве он был воспитан в традициях пиетизма и до конца своих дней подчеркивал важность религиозного чувства и внутреннего благочестия. С одной стороны, у нас есть математическое и научное знание, с другой - голос религиозного и эстетического чувства, его свидетельство о бытии, лежащем за пределами феноменальной сферы. Практическая или моральная вера соотносит нас с ноуменальной реальностью, но религиозное и эстетическое чувство дает нам дополнительную уверенность в том, что реальность за пределами феноменов является тем, чем ее представляет моральная вера. Тем самым Фриз дополнил кантовское учение о практической вере акцентированием ценности религиозного переживания.

Фриз оказал определенное влияние на развитие философии. Среди его учеников выделялся Э. Ф. Апельт (1812-1859), который защищал психологическую интерпретацию Канта учителем и настаивал на необходимости тесного союза философии и науки [1]. И стоит отметить, что знаменитый философ религии Рудольф Отто (1869-1937) испытал определенное влияние Фриза, подчеркивавшего фундаментальную важность чувства в религии, хотя было бы не вполне правильно называть Отто учеником Фриза.

1 Современные логики справедливо не одобряют психологизирование логики. Но эта тенденция связывалась, хотя и ошибочно, с представлением, будто оно является выражением научной установки.

В начале XX столетия Леонард Нельсон (1882-1927) основал так называемую неофризианскую школу.

Среди оппонентов-современников посткантовского идеализма имя Фриза известно гораздо меньше, чем имя Иоганна Фридриха Гербарта (1776-1841). В 1809 г. Герbart был назначен на кафедру в Кенигсберге, которую когда-то занимал Кант, и возглавлял ее вплоть до 1833 г., когда переехал в Гёттинген. Во время пребывания в Швейцарии (1797-1800) он познакомился с Песталоцци\*, очень заинтересовался проблемами воспитания и писал на эту тему. Среди главных его философских работ - "Введение в философию" ("Einleitung in die Philosophie", 1813), "Психология как наука" ("Psychologie als Wissenschaft", 1824-1825) и "Общая метафизика" ("Allgemeine Metaphysik", 1828-1829).

Герbart как-то заметил, что он кантианец образца 1828 г. Разумеется, он имел в виду, что хотя он отдает дань делу великого мыслителя, кафедру которого он тогда занимал, но за это время утекло много воды и что он не просто принимает кантовскую систему, как она вышла из рук учителя. Действительно, Гербарта нельзя назвать кантианцем в обычном

смысле. Конечно, он отвергал посткантовский идеализм. Но считать посткантовский идеализм извращением мысли Канта - не обязательно то же самое, что быть кантианцем. И в некоторых аспектах Гербарт ближе скорее докантовским философам, чем самому Канту.

По крайней мере в одном отношении представление Гербарта о философии имеет до крайности современный привкус. Ведь он характеризует философию как обработку (*Bearbeitung*) понятий. Очевидное возражение, которое можно сделать в связи с такой характеристикой, состоит в том, что в ней не дается никакого указания относительно специфического предмета философии. Любую науку можно охарактеризовать подобным образом. Однако Гербарт убежден, что философия не имеет своего особого предмета наряду с предметами различных частных наук. Или, точнее, мы не можем с самого начала сказать, что у философии есть особая область реальности в качестве ее специфического предмета. Вначале мы должны характеризовать ее в виде деятельности по обработке и прояснению понятий.

На этом пути и возникают различные ветви философии. К примеру, если мы занимаемся разработкой теории различных понятий и их комбинации, а также принципами прояснения понятий, мы имеем дело с логикой. Если же мы применяем логические принципы для прояснения понятий, предоставленных опытом, мы занимаемся метафизикой.

По мнению Гербарта, эта работа по прояснению понятий имеет важное значение. Ведь когда фундаментальные понятия, извлеченные из опыта, подвергаются логическому анализу, обнаруживается, что они завалены противоречиями. Возьмем, к примеру, понятие вещи. Если она по праву может быть названа вещью, она должна быть чем-то единым, единством. Но когда мы пытаемся описать ее, она распадается во множество качеств. Она едина и множествен-

288

на, едина и не едина в то же самое время. Таким образом, мы сталкиваемся с противоречием и не можем удовлетвориться им. Но вопрос не в простом отрицании понятия, извлеченного из опыта. Ведь если мы убираем звено, связующее мышление и опыт, мы отсекаем себя от реальности. Нужно же такое прояснение и обработка данного понятия, чтобы исчезло противоречие.

Итак, Гербарт признает фундаментальность принципа непротиворечия. Он не хочет иметь дела с диалектической логикой Гегеля, которая, по его мнению, затуманивает этот принцип. Реальность должна быть лишена противоречия. Иными словами, она должна быть такого рода, чтобы истинное мировоззрение или объяснение мира было гармоничной системой взаимосогласованных и внутренне непротиворечивых понятий. Сырой же опыт не предоставляет нам такого мировоззрения. Дело философии состоит в том, чтобы сконструировать его путем прояснения, модифицирования и согласования понятий, извлеченных из опыта и используемых в науках.

Точку зрения Гербарта можно лучше выразить, сказав, что реальность такова, что ее полное объяснение приняло бы форму всеохватывающей системы взаимно согласованных непротиворечивых высказываний. В действительности можно показать, что у самого Гегеля был похожий идеал истины и что его нельзя трактовать таким образом, будто он отрицал принцип непротиворечия. В конце концов, Гербарт тоже допускает возникновение противоречий из обычных способов рассмотрения вещей, а затем пытается

разрешить их. Но Гегель выражается так, будто противоречия являются особенностью движения самой реальности, жизни Абсолюта, тогда как для Гербарта противоречия возникают только из наших неадекватных способов постижения реальности: они не характеризуют саму реальность. Поэтому позиция Гербарта имеет больше сходства с воззрением Ф. Г. Брэдли, чем со взглядами Гегеля. И между прочим, Брэдли испытал значительное влияние Гербарта [1].

1 Я говорю, конечно, только о воззрении Брэдли, согласно которому наши обычные способы представления и описания вещей дают начало противоречиям, в то время как сама реальность является гармоническим целым, лишенным какого-либо противоречия. В споре между плюрализмом и монизмом обнаруживается большое различие между Гербартом и английским абсолютным идеалистом.

289

Итак, допустим, что наш обычный взгляд на вещи содержит противоречия или порождает их. Мы рассматриваем розу как одну вещь и кусок сахара как другую вещь. Каждая из них представляется единством. Но когда мы пытаемся описать их, они превращаются во множественность качеств. Роза красная, благоухающая и мягкая; сахар белый, сладкий и твердый. В каждом случае мы приписываем определенные качества объединяющей их субстанции или вещи. Но что это такое? Когда мы пытаемся что-то сказать о ней, единство вновь распадается на множество. Или, если мы говорим, что она лежит в основании этих качеств, то она кажется другой вещью. Мы больше не можем говорить, что роза - красная, благоухающая, мягкая.

Решение этой проблемы заключается, согласно Гербарту, в постулировании множества простых и неизменных сущностей или субстанций, которые он называет "реалами" (Realen). Они вступают в различные отношения друг с другом, а феноменальные качества и изменения соответствуют этим отношениям. К примеру, кусок сахара, кажущийся нам единством, составлен из множества непротяженных и неизменных сущностей. И различные феноменальные качества сахара соответствуют отношениям, в которых эти сущности находятся друг к другу, а феноменальные изменения в сахаре соответствуют изменяющимся отношениям между этими сущностями. Тем самым мы можем гармонизировать единство и множественность, постоянство и изменение.

Итак, предложив взгляд на философию, модный до недавнего времени в Великобритании, а именно что философия состоит в прояснении понятий или концептуальном анализе, Гербарт затем поднимает проблему, которой впоследствии уделял большое внимание Брэдли в работе "Явление и действительность". Но в то время как Брэдли в соответствии с духом посткантовского идеализма находит решение в терминах Единого, "являющегося" в виде множественности вещей, Гербарт обращается к плюралистической метафизике, навевающей воспоминания об атомах Демокрита и монадах Лейбница. Конечно, его "реалы" отличны от атомов Демокрита тем, что о них говорится, что они обладают качествами, пусть они, будучи метафеноменальными, и непознаваемы\*. Кроме того, хотя каждый "реал" безусловно и сущностно неизменен, они не представляются, подобно лейбницеvским монадам, "безоконными". Ведь о каждом "реале" утверждается, что он сохраняет свою самотождественность перед лицом повреждений (Storangen) другими такими сущностями, так что кажется, что здесь имеет место некое взаимное влияние. И вместе с тем теория Гербарта имеет очевидное сходство с докантовской метафизикой.

290

Теория повреждений, каждое из которых вызывает реакцию самосохранения со стороны повреждаемой сущности, порождает определенную трудность. Дело в том, что не так-то просто согласовать ее с идеей о том, что пространство, время и причинное взаимодействие феноменальны. Конечно, Гербарт допускает, что феноменальные события, основаны на поведении "реалов" и могут быть объяснены им. И мир "реалов" не понимается как неподвижная реальность Парменида. Представляется, однако, что можно показать, что в той мере, в какой постулированные отношения между "реалами" вообще мыслимы, они неизбежно переносятся в феноменальную сферу. Ведь их едва ли можно мыслить вне терминов отношений, о которых говорится, что они феноменальны.

В любом случае именно на этом метафизическом фундаменте Гербарт строит свою психологию. Душа есть простая и непротяженная субстанция, или "реал". Но ее нельзя отождествлять с чистым субъектом или Я сознания. Душа, рассматриваемая просто как таковая, вовсе не обладает сознанием. Не снабжена она и каким-либо кантовским аппаратом априорных форм и категорий. Все психические деятельности вторичны и производны. Иными словами, душа стремится сохранить себя перед лицом повреждений, вызываемых другими "реалами", и реакции самосохранения выражаются в ощущениях и идеях. Можно выкинуть за борт концепцию различных способностей. К примеру, идея, встречающая препятствие, может быть названа желанием, а идея, сопровождающаяся предположением успеха, может быть названа волеием. Нет необходимости постулировать желающие и волевые способности. Соответствующие психические феномены могут быть объяснены в терминах идей, которые сами объяснимы в терминах стимулов, прямо или косвенно вызванных самосохраняющимися реакциями души на повреждения.

Интересной чертой психологии Гербарта является его теория подсознательного. Идеи могут ассоциироваться друг с другом, но они могут быть и взаимопротивоположными. В этом случае возникает состояние напряжения, и какая-то идея или идеи вытесняются в подсознание. Затем они могут превратиться в побуждения, хотя способны вернуться в сознание в качестве идей. Можно также отметить настойчивость Гербарта относительно того, что не только на сознательном уровне сознание объектов, отличных от Я, предшествует самосознанию, но и что самосознание всегда есть эмпирическое самосознание, сознание Я-объекта. Существуют Я-идеи, но нет такой вещи, как чистое самосознание.

291

Однако хотя гербартовская теория подсознательного не лишена исторической значимости, выдающейся особенностью его психологии, по-видимому, является его попытка сделать ее математизированной наукой. Так, он допускает, что идеи имеют различные степени интенсивности и что отношения между ними могут быть выражены математическими формулами. Если, к примеру, идея была подавлена и вытеснена в подсознание, то ее возвращение в сознание будет включать возвращение ассоциированных идей согласно определенной математической последовательности. И если у нас есть достаточное эмпирическое основание, мы можем предсказать причину таких событий. Психология, по крайней мере в принципе, может быть превращена в точную науку, статику и динамику духовной жизни представлений.

Итак, психология, подобно метафизике, имеет дело с реальным, эстетика и этика же - с ценностями. Более фундаментальна из этих двух последних дисциплин эстетика. Ибо этическое суждение является подразделом эстетического суждения, суждения вкуса, выражающего одобрение или неодобрение. Но это не означает, что этическое суждение не

имеет объективного эталона. Ведь одобрение и неодобрение основано на определенных отношениях, и в случае этики это отношения воли. Гербарт насчитывает пять подобных отношений. Во-первых, опыт показывает, что мы одобряем отношение согласия воли с внутренним убеждением личности. Иными словами, мы выражаем одобрение в соответствии с идеалом внутренней свободы [1]. Во-вторых, мы одобряем отношение согласованности различных склонностей и стремлений индивидуальной воли. И в таком случае наше одобрение устанавливается в соответствии с идеалом совершенства. В-третьих, мы одобряем такое отношение, при котором одна воля делает своим объектом удовлетворение другой воли. Наше суждение формируется здесь идеалом благожелательности. В-четвертых, одобрение и неодобрение устанавливается в соответствии с идеей справедливости. Мы не одобряем отношение столкновения или дисгармонии нескольких волей, одобряем же отношение, в котором каждая воля позволяет другим ограничивать ее. В-пятых, мы не одобряем такое отношение, когда намеренные добрые и злые поступки остаются без последствий. Здесь работает идея воздаяния.

1 Развивая психологию, очерченную выше, Гербарт не принимает теорию свободы безразличия. По сути, он считает эту теорию несовместимой с представлением об устойчивом и твердом характере, формирование которого является одной из первых целей воспитания. Однако он, разумеется, признает психологическое различие между выбором в соответствии с убеждением или совестью и под влиянием импульсного побуждения или желания поступать наперекор совести.

292

Именно в свете этой теории ценностей Гербарт критикует кантовскую этику. Мы не можем считать категорический императив предельным моральным фактом. Ведь мы всегда можем спросить, откуда черпает свой авторитет практический разум или воля. Помимо приказа и повиновения этому приказу должно быть что-то, что оправдывает уважение к нему. И оно обнаруживается в признании ценностей, морально прекрасного и приятного.

Мы не можем вдаваться здесь в теорию воспитания Гербарта. Стоит лишь отметить, что она сочетает его этику и психологию. Этика с ее теорией ценностей говорит о цели или задаче воспитания, которой является развитие характера. Целью нравственной жизни является совершенное согласие воли с моральными идеалами или ценностями. И это добродетель. Но для того, чтобы оценить, каким образом можно педагогически достичь этой цели, мы должны принять во внимание психологию и использовать ее законы и принципы. Главной целью воспитания является мораль, но воспитатель должен исходить из двух групп представлений, полученных из опыта мира и общественных отношений и окружения. Первая из этих основ должна быть развита в знание, вторая - в благожелательность и симпатию к другим.

Философии Гербарта явно недоставало романтической привлекательности великих идеалистических систем. В некотором смысле она была устаревшей. Иными словами, она обращает взор в до-кантовские времена, и ее автор не испытывал симпатии к тому движению, которое преобладало в современной ему Германии. Однако в другом смысле она была очень даже ко времени. Ведь она высказывала требование более тесной интеграции философии и науки и предвосхищала некоторые из систем, возникших после краха идеализма и требовавших именно такой интеграции. Наиболее важными моментами философии Гербарта являлись, возможно, его психология и теория воспитания. В области теории воспитания он помогал созданию теоретического фона для практических идей

Пес-талоци. В области психологии он оказал стимулирующее влияние. В связи с его идеей психологии как механики ментальной жизни ощущений и идей стоит, кстати, напомнить, что он не был материалистом. Материю он считал феноменальной. Кроме того, он принимал одну из разновидностей доказательства, указывающего на наличие божественного сверхчувственного бытия.

293

С еще большей силой значение психологии подчеркивал Фридрих Эдуард Бенеке (1798 - 1854). Бенеке испытал значительное влияние сочинений Гербарта, но его учеником он, конечно, не был. На него повлиял также Фриз, но больше всего он вдохновлялся английской мыслью и очень ценил Локка. Он совершенно не симпатизировал господствовавшей идеалистической философии и сталкивался с немалыми трудностями в своей академической карьере. В итоге он, по-видимому, совершил самоубийство, что вызвало совершенно бескультурные замечания Артура Шопенгауэра.

С точки зрения Бенеке, психология есть фундаментальная наука и основа философии. Она не должна базироваться, как у Гербарта, на метафизике. Наоборот, она основана или должна основываться на внутреннем опыте, открывающем нам фундаментальные психические процессы. Ей не помогает и не требуется математика. Конечно, Бенеке испытал влияние ассоцианистской психологии, но он не разделял концепцию Гербарта о превращении психологии в точную науку посредством ее математизации. Он уповал скорее на интроспективный, т.е. основанный на самонаблюдении, метод английских эмпириков.

Что же касается души, то, как справедливо утверждал Локк, она лишена врожденных идей. Не существует также, как утверждал Гербарт, отдельных способностей в традиционном смысле. Но мы можем обнаружить множество предрасположенностей или побуждений, которые, если мы так хотим, можно назвать способностями. И единство Я возникает из гармонизации этих побуждений. Кроме того, педагогика и этика как прикладная психология показывают, каким образом побуждения и предрасположенности должны развиваться и гармонизироваться ввиду иерархии благ или ценностей, определенных рассмотрением действий и их результатов.

Нет сомнения, что философия Бенеке весьма незначительна по сравнению с грандиозными системами немецкого идеализма. Не исключено, однако, что в его акцентировании побуждений как фундаментальных элементов психической жизни и в его тенденции придавать значение скорее практическому, чем теоретическому, мы можем увидеть некоторое сходство с движением в сторону волюнтаризма, масштабно выраженное в метафизической системе Шопенгауэра, того самого человека, который едко высказывался о самоубийстве Бенеке. Кстати говоря, Фихте уже отмечал фундаментальную роль побуждения и стремления.

294

Хронологические основания оправдывают включение в эту главу краткого сообщения о Бернарде Больцано (1781-1848), даже если переоткрытие его как в известном смысле предшественника современных логических разработок способствует представлению о нем как о более современном авторе, чем было в действительности.

Больцано родился в Праге. Его отец был итальянцем, мать - немкой. В 1805 г. он получил сан священника и вскоре после этого был назначен на кафедру философии религии в



Пражском университете. Но в конце 1819 г. он был снят со своего поста, и не его церковными начальниками, как иногда утверждалось, а по приказу императора в Вене. В императорском постановлении специально отмечались неприемлемые учения Больцано о войне, социальном положении и гражданском неповиновении. Фактически Больцано говорил студентам, что настанет день, когда на войну станут смотреть с таким же отвращением, как на дуэль, что социальные различия будут со временем сведены к надлежащим пределам и что подчинение гражданской власти ограничивается моральной совестью и нормами законной реализации суверенитета. И хотя эти воззрения могли казаться неприемлемыми в глазах бывшего императора Священной Римской империи\*, они были далеки от теологической ереси. В самом деле, церковные власти, получив инструкцию из Вены изучить дело Больцано, заявили, что он является ортодоксальным католиком. Тем не менее Больцано вынужден был прекратить преподавание и занялся научной и литературной деятельностью, хотя и сталкивался с некоторыми трудностями при публикации, во всяком случае в австрийских владениях.

В 1827 г. Больцано анонимно опубликовал работу, обычно называемую "Атаназия"\*\*\*, об основаниях веры в бессмертие души. Его главная работа "Наукоучение: опыт детального и по большей части нового изложения логики" ("Wissenschaftslehre: Versuch einer ausführlichen und grosstenteils neuen Darstellung der Logik") появилась в четырех томах в 1837 г. "Парадоксы бесконечного" ("Paradoxen des Unendlichen") были опубликованы посмертно в 1851 г. Кроме того, он написал большое количество статей на логические, математические, физические, эстетические и политические темы, причем многие из них - для Научного общества в Богемии, активным членом которого он являлся.

295

В написанном им кратком отчете о своем интеллектуальном развитии Больцано заметил, что он никогда не чувствовал склонности к тому, чтобы признать какую-либо конкретную философскую систему в качестве единственной истинной философии. Говоря о Канте, первую "Критику" которого он начал изучать в возрасте восемнадцати лет, он признавал, что в критической философии он нашел много заслуживающего одобрения. В то же время он обнаружил и немало того, с чем он не мог согласиться, а также много недостающего. К примеру, приветствуя различие аналитических и синтетических пропозиций\*, он не мог согласиться с кантовским объяснением этого различия. Не мог он принять и тезис о синтетическом характере математических пропозиций, основанных на априорных созерцаниях. Ведь он сам преуспел в выведении некоторых геометрических истин путем анализа понятий. Он думал, что математика является чисто понятийной по своему характеру и что ее можно построить при помощи строгой процедуры анализа.

Эта акцентировка понятийного анализа и логической строгости действительно была характерной для Больцано. Он не только обнаружил у ведущих философов тот недостаток, что они не определяли свои термины [1], были неряшливы в понятийном анализе и непоследовательны в использовании ими терминов, но он также ясно давал понять, что, по его мнению, никто не может быть хорошим философом, не будучи хорошим математиком. Очевидно, что он не был расположен к тому, чтобы с какой-то особой благожелательностью наблюдать за делами метафизических идеалистов.

Кроме того, Больцано склонялся к депсихологизации логики, к ее формализации и освобождению от какой-либо внутренней связи с субъектом, или Я, или продуктивным воображением, равно как с каким-либо другим субъективным фактором. И эта тенденция обнаружила себя в его теории пропозиции-в-себе (der Satz an sich). Пропозиция-в-себе определяется как "утверждение о существовании или несуществовании чего-то

безотносительно к тому, истинно или ложно это утверждение, было ли оно когда-нибудь сформулировано в словесной форме и даже представлялось ли оно когда-либо каким-нибудь умом в виде мысли" [2]. Идея пропозиций-в-себе может порождать некоторые трудности, но ясно, что для Больцано главным элементом пропозиции является ее объективное содержание или значение. Ее мыслимость или полагание субъектом - вторичный фактор, не имеющий отношения к объективному значению.

1 К примеру, он обвиняет Канта за то, что он вводит термин "опыт" в самом начале своей первой "Критики" без какого-либо адекватного и недвусмысленного объяснения придаваемого ему значения.

2 "Wissenschaftslehre" ["Наукоучение"], 2 Aufl. Leipzig, 1929, S. 77.

296

Больцано говорит и о представлении-в-себе (*die Vorstellung an sich*). Оно характеризуется как все, что может быть составной частью пропозиции, но само по себе пропозиции не составляет. Поэтому никакое представление или понятие не могут быть сами по себе истинными или ложными. Ведь истинность и ложность утверждаются только в пропозициях, а не в их составных частях, взятых по отдельности. Однако значение или содержание представления-в-себе может быть проанализировано, и это может быть сделано без отсылки к какому-либо субъекту. Говоря логически, субъект иррелевантен. К примеру, если идея X представляется через A, B и C, то эти три идеи важны с психологической точки зрения, но только одна - с точки зрения логического аналитика, интересующегося исключительно содержанием понятия. Мне кажется спорной возможность анализа области значения понятия в отвлечении от пропозиций, в которых оно задействовано. Ведь значение определяется употреблением. Но в любом случае интерес Больцано к депсихологизации логики достаточно очевиден.

Наконец, Больцано говорит о суждении-в-себе (*das Urteil an sich*). Всякое суждение выражает и утверждает пропозицию.

И теперь, если имеются пропозиции-в-себе, должны существовать также и истины-в-себе (*Wahrheiten an sich*), а именно те пропозиции, которые действительно истинны. Их истинность, однако, никак не зависит от их выражения и утверждения мыслящими субъектами в суждениях. И это справедливо не только для конечных субъектов, но и относительно Бога. Истины-в-себе истинны не потому, что Бог полагает их; Бог мыслит их, потому что они истинны. Больцано не хочет сказать, что ложно утверждение о том, что Бог делает истинные фактические пропозиции о мире истинными в том смысле, что он - Творец и тем самым вообще несет ответственность за существование мира. Он смотрит на этот вопрос с логической точки зрения и утверждает, что истинность пропозиции не зависит от ее мыслимости субъектом, неважно конечным или бесконечным. К примеру, истинность математической пропозиции зависит от значения терминов, а не от того, мыслится ли она математиком, человеческим или божественным.

297

Как философ, Больцано не соглашался с кантовским осуждением метафизики и говорил о возможности доказательства важных истин о Боге, а также о духовности и бессмертии души. На его общую метафизическую позицию повлиял Лейбниц. Больцано, правда, не признавал лейбницевскую теорию "беззаконных" монад, но разделял убеждение Лейбница, что каждая субстанция есть активное сущее и что ее активность выражается в той или

иной форме представления, или, как говорит Лейбниц, перцепции. Впрочем, Больцано важен не как метафизик, а как логик и математик. Первоначально он был признан как математик, но в наши времена ему отдавали дань как логику, особенно Гуссерль.

В предыдущих параграфах этой главы мы рассматривали мыслителей, стоявших в стороне от движения посткантовского метафизического идеализма и следовавших другими путями мысли. Теперь мы можем кратко поговорить о двух философах, принадлежавших идеалистическому движению, но тоже выработавших критическую позицию по отношению к абсолютному идеализму.

а) Кристиан Герман Вайссе (1801-1866), профессор Лейпциг-ского университета, одно время был весьма близок к Гегелю, хотя и полагал, что Гегель преувеличил роль логики, особенно когда пытался (согласно интерпретации Вайссе) вывести реальность из абстрактных форм бытия. Чтобы сделать систему прочной, мы нуждаемся в идее личного созидającego Бога.

Развитие спекулятивного теизма Вайссе было стимулировано поздней религиозной философией Шеллинга. И в "Философской проблеме современности" ("Das philosophische Problem der Gegenwart", 1842) он утверждал, что в своей логике Гегель разрабатывал отрицательную сторону философии. Гегелевская диалектика снабжает нас идеей абсолютной Божественности. Логический Абсолют - это не реальный Бог, а необходимое логическое основание его реальности. Гегель, конечно, мог бы согласиться с этим. Ведь логическая идея как таковая не была для него существующим Богом. Вайссе, однако, отстаивал идею личного и свободного Бога, существование которого не может быть выведено из абсолютной идеи, хотя оно и предполагает истинность этой идеи. Иными словами, божественное Существо, если таковое имеется, должно быть мышлением, мыслящим самого себя, личным и самосознающим существом. Но бытие такого существа должно быть показано каким-то иным способом, нежели априорной логической дедукцией. Кроме того, Вайссе пытался показать, что Бог не может быть какой-то Личностью и что мы должны признать христианскую доктрину Троицы.

298

б) Лишь как нерешительную воспринимал критику Гегеля со стороны Вайссе Иммануил Герман Фихте (1796 - 1879), сын знаменитого идеалиста. Фихте-младший обращал особое внимание на индивидуальную человеческую личность и открыто противостоял тому, что он считал гегелевской тенденцией растворения индивидуального во всеобщем. В гегельянстве, как он интерпретировал его, человеческая личность представлялась лишь в качестве преходящего момента жизни всеобщего духа, тогда как с его собственной точки зрения развитие личности являлось целью творения и человеку было гарантировано личное бессмертие.

Мысль Фихте-младшего прошла несколько стадий, от периода сильного влияния его отца и Канта до сосредоточенности в поздний период на философской антропологии, сопровождающейся заметным интересом к досознательным сторонам человека и парапсихическим феноменам. Но общие рамки его философии задавались спекулятивным теизмом, в котором он пытался сочетать идеалистические темы с теизмом и акцентированием значимости человеческой личности. В "Спекулятивной теологии, или Общем учении о религии" ("Die spekulative Theologie, oder Allgemeine Religionslehre", 1846), составляющей третий том его трилогии о спекулятивном теизме, Бог изображается в виде высшего личностного единства идеального и реального. Идеальный аспект Бога есть его бесконечное самосознание, а реальный аспект формируется монадами как

вечными мыслями Бога. Творение означает акт наделения этих монад свободной волей, своей собственной жизнью. И развитие человеческой личности - это развитие самосознания на фундаменте до-сознательного или подсознательного уровней.

Очевидно, что И. Г. Фихте испытал сильное влияние идеалистического движения. Да и вряд ли можно было бы ожидать чего-нибудь другого. Но он активно подчеркивал личностную природу Бога, а также ценность и бессмертие человеческой личности. Во имя этого персоналистического идеализма он и атаковал гегелевскую систему, в которой, как он был убежден, конечная личность приносилась в жертву всепоглощающему Абсолюту.

## Глава 13

### ШОПЕНГАУЭР (1)

Жизнь и сочинения. - Докторская диссертация Шопенгауэра. - Мир как представление. - Биологическая функция понятий и возможность метафизики. - Мир как проявление воли к жизни. - Метафизический пессимизм. - Некоторые критические замечания.

#### 1

Очевидно, что способность философии поражать наше воображение, представляя оригинальную и драматичную картину мира, не является непогрешимым критерием ее истинности. Но все-таки она значительно добавляет ей интереса. Это качество, однако, не заметно ни у одного из философов, рассмотренных в предыдущей главе. Да, Герbart создал общую систему. Но если бы надо было выбрать драматичные картины мира, представленные философами XIX в., едва ли кто-нибудь упомянул бы Герbartа. Гегель - да, Маркс - да, Ницше - да, но Герbart, думаю, нет. И еще меньше рассудительный логик и математик Больцано. В 1819 г., когда Герbart был профессором в Кёнигсберге, а Гегель недавно переехал из Гейдельберга в Берлин, вышла в свет главная работа Артура Шопенгауэра, которая, хотя и не привлекла к себе в то время большого внимания, выражала такое толкование мира и человеческой жизни, которое и само по себе было впечатляющим, а в некоторых важных аспектах противостояло интерпретациям, предложенным великими идеалистами. Конечно, имеется некое семейное сходство между системой Шопенгауэра и системами этих идеалистов. Но ее автор, никогда не стеснявшийся резких выражений, открыто демонстрировал крайнее презрение к Фихте, Шеллингу и Гегелю, особенно к последнему\*, считая себя их великим оппонентом и поставщиком подлинной истины человечеству.

Артур Шопенгауэр родился в Данциге\*\* 22 февраля 1788 г. Его отец, который был богатым купцом, надеялся, что сын пойдет по его стопам, и разрешил ему провести 1803 и 1804 гг. в путешествии по Англии, Франции и другим странам, с тем условием, что по завершении этого тура он приступит к работе в фирме. Молодой Шопенгауэр выполнил обещание, но у него не было вкуса к тому, чтобы делать карьеру в бизнесе, и после смерти его отца в 1805 г. он добился согласия матери на продолжение образования. В 1809 г. он

поступил в Гёттингенский университет для изучения медицины, но на втором году своего пребывания в университете стал заниматься философией. Как он говорил, жизнь есть проблема, и он решил проводить свое время в размышлениях над ней.

300

Из Гёттингена, где он стал почитателем Платона, Шопенгауэр в 1811 г. отправился в Берлин, чтобы прослушать лекции Фихте и Шлейермахера. Темнота первого была отвратительна ему, а утверждение второго, что никто не может быть настоящим философом, не будучи религиозным, вызвало у него саркастическое замечание, что никто из религиозных людей не прибегает к философии, ибо не нуждается в ней.

Шопенгауэр считал себя космополитом, и он никогда не был немецким националистом. Испытывая, как он потом говорил, сильное отвращение ко всем военным делам, он предусмотрительно покинул Берлин, когда Пруссия поднялась против Наполеона, посвятив себя в спокойном уединении подготовке диссертации "О четверояком корне закона достаточного основания" ("Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grande"), принесшей ему докторскую степень в Йене и опубликованной в 1813 г. Гёте поздравил автора, и в ответ Шопенгауэр написал эссе "О зрении и цветах" ("Ueber das Sehen und die Farben", 1816), в котором он более или менее поддержал Гёте против Ньютона\*. Но помимо ласкового приема, оказанного диссертации великим поэтом, "Четвероякий корень" был практически не замечен и не распродан. Автор, однако, продолжал смотреть на него как на необходимое введение в его философию, и об этой работе еще будет сказано в следующем параграфе.

С мая 1814 г. по сентябрь 1818 г. Шопенгауэр жил в Дрездене. И именно здесь он сочинил свой главный философский труд "Мир как воля и представление" ("Die Welt als Wille und Vorstellung"). Передав рукопись издателю, он отправился в развлекательный тур по Италии. Работа появилась в начале 1819 г., и автора утешило то, что некоторые философы, такие, как Гербарт и Бенеке, обратили внимание на нее. Но это утешение было развеяно очень малыми продажами книги, которая, как полагал автор, решает загадку мироздания.

Обнадеженный, однако, тем фактом, что его *magnum opus*\*\* не прошел полностью незамеченным, и стремясь к тому, чтобы раскрывать истину мира как устным словом, так и сочинениями, Шопенгауэр отправился в Берлин и в 1820 г. приступил здесь к чтению лекций. Хотя он и не имел университетской кафедры, он без колебаний выбрал для своих лекций час, в который обычно читал Гегель. Это предприятие закончилось полным провалом, и после одного семестра Шопенгауэр прекратил чтение лекций. Его учение едва ли было представителем господствующего *Zeitgeist*\*, или духа той эпохи.

301

Попутешествовав, Шопенгауэр обосновался во Франкфурте-на-Майне в 1833 г. Он много читал европейскую литературу, наводил справки в научных книгах и журналах, сразу замечая те моменты, которые могли бы служить иллюстрацией или эмпирическим подтверждением его философских теорий, посещал театр и продолжал писать. В 1836 г. он опубликовал работу "О воле в природе" ("Ueber den Willen in der Natur"), а в 1839 г. получил премию норвежского Научного общества в Дронхейме за эссе о свободе. Ему не удалось, однако, получить аналогичную премию от Датской королевской академии наук за эссе об основаниях этики. Одной из причин отказа в премии были неуважительные

высказывания автора о ведущих философах. Шопенгауэр был большим почитателем Канта, но имел привычку высказываться о таких мыслителях, как Фихте, Шеллинг и Гегель, мягко говоря, в нестандартных выражениях, сколь бы забавными они ни казались последующим поколениям. Два этих эссе были опубликованы вместе в 1841 г. под названием "Две основные проблемы этики" ("Die beiden Grundprobleme der Ethik").

В 1844 г. Шопенгауэр опубликовал второе издание "Мира как воли и представления" с пятьюдесятью дополнительными главами. В предисловии к этому изданию он воспользовался поводом прояснить свое представление о немецких университетских профессорах - на тот случай, если его позиция могла быть еще недостаточно обозначена. В 1851 г. он опубликовал имевший успех сборник эссе по самым разным темам, озаглавленный "Parerga und Paralipomena" ["Парерги и паралипомены"]. Наконец, в 1859 г. он опубликовал третье, дополненное издание своего magnum opus.

После поражения революции 1848 г., к которой Шопенгауэр не испытывал никакой симпатии, люди в большей степени оказались готовы к тому, чтобы обратить внимание на философию, энергично заявляющую о мировом зле и тщетности жизни, проповедующую уход от жизни к эстетическому созерцанию и аскетизму. И в последнее десятилетие своей жизни Шопенгауэр становится знаменитым человеком. Приходящие со всех концов посетители были очарованы его блестящими ораторскими способностями. И хотя немецкие профессора не забыли его ругань и сарказм, в некоторых университетах стали читаться лекции по его системе - верный знак того, что он наконец достиг цели. Он умер в сентябре 1860 г.

302

Шопенгауэр был человеком широкого культурного кругозора, и он мог писать исключительно хорошо. Человек сильного характера и воли, он никогда не боялся выражать свои мнения и был одарен острым умом. Он также имел большой запас практического чувства и деловой смекалки. Но он был эгоистичным, тщеславным, вздорным, а иногда даже грубым; едва ли можно сказать, что он был особенно сердечен. Его отношения с женщинами были не совсем такими, каких можно ожидать от человека, с красноречием рассуждающего на этические, эстетические и мистические темы, и его литературные душеприказчики убрали некоторые из его замечаний о женском поле. Кроме того, его теоретическая чувствительность к страданиям человечества не сопровождалась особыми практическими усилиями по их облегчению. Впрочем, как он глубокомысленно замечал, философу не более необходимо быть святым, чем святому - философом. И хотя как человек он едва ли может рассматриваться как один из самых привлекательных философов, его выдающиеся таланты как писателя, я думаю, неоспоримы.

Свою докторскую диссертацию Шопенгауэр пишет под сильным влиянием Канта. Мир опыта - феноменальный мир, он есть объект для субъекта. И как таковой он есть мир наших ментальных представлений (Vorstellungen). Но никакой объект никогда не представляется нам в состоянии полной изоляции и обособленности. Иными словами, все наши представления законосообразно соотнесены или связаны с другими представлениями. Знание или наука - это именно знание таких законосообразных отношений. "Иначе говоря, наука означает систему знаний" [1], а не просто агрегат представлений. И должно иметься достаточное основание этой связанности или правильности. Таким образом, общим принципом, руководящим нашим знанием объектов или феноменов, является закон достаточного основания.

В качестве предварительного изложения закона достаточного основания Шопенгауэр выбирает "вольфовскую формулировку как наиболее всеобщую: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit.* - Нет ничего без основания [Grand, основы], почему оно есть" [2]. Но, продолжая, он раскрывает четыре главных типа или класса объектов и четыре главных типа соотнесенности или связи. И он делает вывод, что существуют четыре фундаментальные формы закона достаточного основания и что этот закон в своей общей формулировке абстрагирован от них. Отсюда название диссертации - "О четверяком корне закона достаточного основания".

1 W, 1, S. 4 [112: 1, 9]. Ссылки на "Сочинения" Шопенгауэра даются в соответствии с томом и страницей издания Ю. Фрауэнштедта (1877).

2 W, 1, S. 5 [112: 1, 9].

303

Первый класс объектов или представлений - это класс наших интуитивных, опытных и совершенных [1] представлений. Это может звучать не очень понятно, но на языке обыденного реализма объекты, о которых идет речь, - это физические объекты, причинно соотнесенные в пространстве и времени и составляющие предмет естественных наук, таких, как физика и химия. Согласно Шопенгауэру, подобная пространственная, временная и причинная соотнесенность должна быть приписана деятельности ума, организующего материю феноменов, элементарных ощущений, в соответствии с априорными формами чувственности, а именно пространством и временем, и чистой формой причинности, являющейся единственной категорией рассудка. Он, таким образом, следует Канту, хотя кантовские категории рассудка сводятся им к одной. И относительно нашего знания этих представлений, феноменов, или, говоря реалистическим языком, физических объектов, утверждается, что им управляет "закон достаточного основания становления, *principium rationis sufficientis fiendi*" [2].

Второй класс объектов состоит из абстрактных понятий, соответствующей формой соотнесенности которых является суждение. Но суждение не выражает знание, если оно не является истинным. А "истина есть отношение суждения к чему-то отличному от него, что может быть названо его основанием" [3]. Это основание или достаточное основание может быть различных типов. К примеру, суждение может иметь своим основанием другое суждение; и когда мы рассматриваем законы следования и выведения формально, мы находимся в области логики [4]. Но в любом случае суждение, синтез понятий, управляется "законом достаточного основания познания, *principium rationis sufficientis cognoscendi*" [5].

1 Совершенных в том смысле, что такие представления заключают в себе как форму, так и материю феноменов. Иными словами, здесь не идет речь об абстрактных понятиях.

2 W, I, S. 34 [112: 1, 29].

3 W, I, S. 105 [112: 1, 83].

4 Отсюда следует, что гегелевское отождествление логики с метафизикой в смысле науки об Абсолюте абсурдно.

5 W, 1, S. 105 [112: 1, 83].

304

Третий класс объектов содержит "априорные созерцания форм внешнего и внутреннего чувства, пространства и времени" [1]. Пространство и время имеют такую природу, что каждая их часть определенным образом соотносена с другой. И "закон, в соответствии с которым части пространства и времени... определяют друг друга, я называю законом достаточного основания бытия, *principium rationis sufficientis essendi*" [2]. К примеру, во времени это закон необратимой последовательности; и на "этой связи частей времени основывается всякий счет" [3]. Иными словами, арифметика основана на законе, регулирующем отношения между частями времени, а геометрия - на том, который регулирует соотносительные положения частей пространства. Поэтому мы можем сказать, что третий шопенгауэровский класс объектов - это математические объекты и что соответствующей формой закона достаточного основания, регулирующего наше познание геометрических и арифметических соотношений, является закон или, точнее, законы взаимоотношений частей времени и пространства.

Четвертый класс объектов содержит только один элемент, а именно "субъект воления, рассматривающийся в качестве объекта познающим субъектом" [4]. Иными словами, объектом является Я как источник или субъект воления. И законом, регулирующим наше познание отношения этого субъекта к его волениям или актам воли, оказывается "закон основания (или достаточного основания) действия, *principium rationis sufficientis agendi*; короче говоря, закон мотивации" [5]. Смысл его состоит в детерминации характером. Человек действует по мотивам, а мотивы, по которым он действует, имеют свое основание или достаточное основание в его характере. Мы познаем отношение между преднамеренными действиями человека и им самим как субъектом воления там, где мы видим, что эти действия проистекают из характера данного субъекта. Впрочем, этот вопрос будет рассмотрен позже.

1 W, 1, S. 130 [112: 1,102].

2 W, 1, S. 131 [112: 1,102-103].

3 W, 1, S. 133 [112: 1, 104].

4 W, 1, S. 140 [112: 1, 109].

5 W, 1, S. 145 [112: 1,112].

305

Терминология Шопенгауэра базируется на терминологии Вольфа. Но его общая позиция основана на позиции Канта. Мир феноменален, он объект для субъекта. И он является сферой необходимости. Конечно, Шопенгауэр признает различные виды необходимости. В сфере воления, к примеру, господствует моральная необходимость, которую надо отличать как от физической, так и от логической необходимости. А в сфере представлений в целом отношения между ними регулируются определенными законами, характеризующимися в качестве различных корней закона достаточного основания.

Следует, однако, отметить, что закон достаточного основания применим только внутри феноменальной сферы, сферы объектов для субъекта. Он не применим к ноумену, метафеноменальной реальности, чем бы она ни была. Не может он законно применяться и к феноменальному миру, рассматриваемому как целое. Ибо он регулирует отношения между феноменами. Поэтому никакой космологический аргумент в пользу бытия Бога не может иметь силы, если он является аргументом от мира как целого к Богу как причине или достаточному основанию феноменов. И здесь вновь Шопенгауэр по существу согласен с Кантом, хотя он, конечно, не следует Канту в том, чтобы выдвигать веру в Бога в качестве предмета практической или моральной веры.



Докторская диссертация, которую мы только что кратко рассмотрели, выглядит сухой и неинтересной в сравнении с великим трудом Шопенгауэра "Мир как воля и представление". Тем не менее Шопенгауэр по праву считал первую введением во вторую. Ведь его *magnum opus* начинается с утверждения, что "мир есть мое представление [idea]" [1]. Иными словами, весь видимый мир, или, как Шопенгауэр характеризует его, вся совокупность опыта, есть объект для субъекта: его реальность состоит в его явлении или восприимчивости субъектом. Как говорил Беркли, *esse* чувственных вещей есть *percipi*\*

1 W, 2, S. 3; НК, 1, р. 3 [112: 1, 141]. В ссылках на "Мир как волю и представление" "НК" обозначает английский перевод Р. Б. Холдена и Дж. Кемпа.

Обратим внимание на следующий момент. Немецкое слово, переведенное здесь как "idea", - *Vorstellung*. И в параграфе, посвященном докторской диссертации Шопенгауэра, я перевел это слово как "presentation", что более предпочтительно, нежели "idea". Но название "The World as Will and Idea"\*\*\* стало настолько привычным, что кажется педантизмом настаивать на изменении\*\*\*. Важ-

306

но, однако, понимать, что Шопенгауэр проводит различие между интуитивными представлениями (*intuitive Vorstellungen*) и абстрактными представлениями (*abstrakte Vorstellungen*) или понятиями. И когда Шопенгауэр говорит, что мир есть мое представление, он имеет в виду интуитивные представления. Он не хочет сказать, к примеру, что дерево есть то же самое, что мое абстрактное понятие о дереве. Его мысль - в том, что дерево как воспринимаемое мной существует только относительно меня как воспринимающего субъекта. Его реальность исчерпывается, так сказать, его воспринимаемостью. Оно есть только то, что я воспринимаю или могу воспринять в нем.

Позиция Шопенгауэра может быть прояснена следующим образом. Абстрактными понятиями обладает только человек; интуитивные представления есть как у человека, так и у животных, по крайней мере у высших животных. Феноменальный мир существует не только для человека, но также и для животных. Ибо условия его возможности есть и у последних, и этими условиями являются априорные формы чувственности, а именно пространство и время, а также категория рассудка, а именно причинность. По мнению Шопенгауэра, рассудок (*Verstand*) имеется и у животных. И *principium rationis sufficientis fiendi* действует, к примеру, у собаки, для которой существует мир каузально соотнесенных вещей. Но животные не обладают разумом (*Veraunft*), способностью абстрактных понятий. Собака воспринимает вещи в пространстве и времени, и она может воспринимать конкретные причинные отношения. Но из этого не следует, что собака может абстрактно размышлять о пространстве, времени или причинности. Иначе говоря, утверждение, что мир явлений - это объект для воспринимающего субъекта, применимо как к собаке, так и к человеку. Но из этого не следует, что собака может знать об истинности этого утверждения.

Надо добавить, что, согласно Шопенгауэру, важным открытием Канта было то, что пространство и время как априорные условия мира явлений могут созерцаться сами по себе. Поэтому они могут быть включены в сферу наших интуитивных представлений, охватывающих "весь мир явлений или опыта, вместе с условиями его возможности" [1]. Но из этого не следует, что собака может созерцать пространство и время сами по себе и

разрабатывать чистую математику, хотя для нее и существует пространственно-временной мир.

1 W, 2, S. 7; НК, 1, р. 7 [112: 1, 144].

307

Далее, если мир есть мое представление, мое тело тоже должно быть моим представлением. Ибо оно есть вещь как явление. Но мы должны пойти еще дальше. Если верно, что мир существует только как объект для субъекта, верно и то, что воспринимающий субъект соотнесен с объектом. "Для меня [Шопенгауэра] материя и интеллигенция - неразделимые корреляты, существующие только друг для друга и поэтому только соотносительно... вместе они составляют мир как представление, то самое кантовское явление, и, следовательно, нечто вторичное" [1]. Мир как представление охватывает тем самым как воспринимающего, так и воспринимаемое. Эта целостность, как говорил Кант, эмпирически реальна, но трансцендентально идеальна.

К Канту Шопенгауэр питал глубокое уважение, утверждая, что является его истинным последователем. Однако его теория феноменального характера эмпирической реальности получила мощное подкрепление со стороны другого фактора, хотя и не была произведена им. Вскоре после публикации докторской диссертации в 1813 г. Шопенгауэр встретился в Веймаре с востоковедом Ф. Майером, который познакомил его с индийской философской литературой. И он сохранил интерес к восточной философии до конца своей жизни. В старости он медитировал над текстом Упанишад\*. Неудивительно поэтому, если он связывал свою теорию мира как представления с индуистским учением о Майе. Все индивидуальные субъекты и объекты - это видимость, Майя.

Но если мир феноменален, то возникает вопрос: что есть ноумен? Что есть реальность, лежащая за покровом Майи? И обсуждение Шопенгауэром природы этой реальности и ее самопроявления составляет действительно интересную часть его системы. Ведь теория мира как представления, хоть и есть, по мнению Шопенгауэра, неотъемлемая часть его философии, являет собой очевидное развитие кантовской позиции, тогда как его теория мира как воли оригинальна [2] и выражает его самобытную интерпретацию человеческой жизни. Но перед тем как мы займемся этим вопросом, надо сказать несколько слов о его теории практической функции понятий, представляющей самостоятельный интерес.

1 W, 3, S. 19-20; НК, 2, р. 181 [112: 2, 122].

2 Шопенгауэр хотел рассматривать свою философию воли в качестве развития учения Канта о примате практического разума или разумной воли. На деле, однако, метафизический волюнтаризм первого был чужд взглядам второго. Он был оригинальным творением Шопенгауэра.

308

Мы видели, что помимо интуитивных представлений человек обладает также абстрактными понятиями, которые формируются разумом и прямо или косвенно предполагают опыт. Но почему мы образуем их? В чем их функция? Шопенгауэр отвечает, что их главная функция - практическая. "Большая польза понятий состоит в том факте, что посредством них легче обращаться с изначальным материалом познания, обозревать и упорядочивать его" [1]. В сравнении с интуитивными представлениями, с

непосредственным перцептивным знанием абстрактные понятия к каком-то смысле бедны. Ведь они, к примеру, опускают множество различий между индивидуальными элементами класса. Но они требуются для возможности общения, а также для сохранения и передачи экспериментального знания. "Наибольшая ценность рационального или абстрактного знания заключается в его коммуникативности и в возможности его постоянного сохранения. Главным образом поэтому оно столь неопределимо важно для практики" [2]. Шопенгауэр также говорит об этической важности понятий и абстрактных рассуждений. Нравственный человек в своем поведении руководствуется принципами. А принципы требуют понятий.

Но интерес Шопенгауэра состоит не только в том, чтобы указать примеры практической ценности понятий. Он также пытается показать, каким образом эта практическая ценность связана с его общей теорией познания. Знание служит воле. Или, опуская пока метафизику, знание в первую очередь является инструментом удовлетворения физических потребностей, служит телу. Потребности животных менее сложны, чем у человека, и они легче удовлетворяются. Для этого достаточно перцепции, особенно если учесть, что природа снабдила животных их собственными средствами нападения и защиты, такими, как когти льва и жало осы. Но с дальнейшим развитием организма, в особенности мозга, происходит соответствующее развитие потребностей и желаний. И для их удовлетворения требуется высший тип знания. У человека появляется разум, который дает ему возможность открывать новые способы удовлетворения своих потребностей, изобретать орудия и т. д. [3]

1 W, 3, S. 89; НК, 2, р. 258 [112: 2, 173].

2 W, 2, S. 66; НК, 1, р. 72 [112: 1, 190 - 191].

3 Очевидная линия возражения состоит в том, что все это похоже на запряжание телеги впереди лошади. Иными словами, можно утверждать, что именно потому, что человек обладает способностью размышления, он может расширять пределы и количество своих потребностей и желаний.

309

Разум, стало быть, имеет прежде всего биологическую функцию. Если можно так сказать, природа замышляет его в качестве инструмента удовлетворения потребностей более сложного и высокоразвитого организма, чем у животных. Но потребности, о которых идет речь, - это физические потребности. Разум главным образом имеет дело с питанием и размножением, с телесными потребностями индивида и вида. И из этого следует, что разум не годится для проникновения сквозь завесу феноменов к реальности, лежащей в их основании, к ноумену. Понятие является практическим инструментом: оно замещает множество вещей, принадлежащих одному и тому же классу, и дает нам возможность легко и экономно обходиться с огромным количеством материала. Но оно не приспособлено для того, чтобы выходить за пределы феноменов к какой-либо сущности или вещи в себе, лежащей в их основании.

В этом случае мы вправе спросить, как же возможна метафизика? Шопенгауэр отвечает, что, хотя интеллект по своей природе является слугой воли, он может развиваться в человеке до такой степени, чтобы оказаться способным достичь объективности. Иными словами, хотя человеческий ум прежде всего является инструментом удовлетворения телесных потребностей человека, он может вырабатывать некую избыточную энергию, которая освобождает его, по крайней мере на время, от службы желаниям. В таком случае

человек становится незаинтересованным наблюдателем: он может принять созерцательную установку как в эстетическом созерцании, так и в философии.

Ясно, что это утверждение о человеческом уме само по себе не устраняет трудности, возникающей из шопенгауэровской трактовки понятия. Ведь систематическая и коммуникативная философия должна быть выражена в понятиях. И если понятие приспособлено только для того, чтобы иметь дело с феноменами, кажется, что для метафизики не остается места. Шопенгауэр, однако, отвечает, что метафизическая философия возможна при условии существования на уровне перцептивного знания фундаментального созерцания, дающего нам прямую интуицию природы реальности, лежащей в основании феноменов, интуицию, которую философия пытается выразить в понятийной форме. Философия поэтому подразумевает взаимодействие между созерцанием и понятийным мышлением. "Обогащение понятия созерцанием - постоянная забота поэзии и философии" [1]. Понятия не снабжают нас новым знанием: базисным является созерцание. Но созерцание должно быть поднято на понятийный уровень, если оно должно стать философией.

1 W, 3, S. 80; НК, 2, р. 248 [112: 2, 167].

310

Шопенгауэр находится в довольно трудном положении. Он не хочет провозглашать основой философии какое-то исключительное созерцание, которое было бы чем-то совершенно отличным от восприятия, с одной стороны, и абстрактного рассуждения - с другой. Поэтому интуиция, о которой он говорит, должна существовать на уровне перцептивного знания. Однако восприятие имеет дело с индивидуальными объектами и, стало быть, с феноменами. Ибо индивидуальность относится к сфере феноменов. Поэтому он вынужден попытаться показать, что даже на уровне восприятия может иметь место интуитивное осознание ноумена, осознание, создающее основу для философских размышлений.

Оставляя до следующего параграфа рассмотрение природы этой интуиции, возьмем паузу и обратим внимание на то, как в некоторых отношениях Шопенгауэр предвосхищает ряд установок Бергсона. Ведь Бергсон подчеркивал практическую функцию интеллекта и неспособность понятия схватывать реальность жизни. К тому же он основывал философию на интуиции и говорил, что одной из задач философа является опосредствование данной интуиции на понятийном уровне - насколько это возможно. Поэтому для Бергсона, как и для Шопенгауэра, философия подразумевает взаимодействие интуиции и дискурсивного или понятийного размышления. Я не хочу сказать, что Бергсон действительно взял свои идеи у Шопенгауэра. Ведь я не знаю ни одного реального основания, чтобы доказать, что он сделал это. Представление о том, что если философ X придерживается взглядов, похожих на взгляды его предшественника Y, то первый должен с необходимостью заимствовать их у второго или испытать его влияние, абсурдно. Но остается фактом, что, хотя Бергсон, осознав это сходство, провел различие между своей идеей интуиции и представлением о ней немецкого философа, между их позициями существует очевидная аналогия. Другими словами, то же самое течение или линия мысли, которая нашла выражение в философии Шопенгауэра, при рассмотрении ее в тех аспектах, о которых идет здесь речь, вновь обнаружилась в мысли Бергсона. Иначе говоря, имеется некоторая преемственность - хотя есть и различие - между системой Шопенгауэра и философией жизни, ярким примером которой являются идеи Бергсона.

Кант утверждал, что вещь в себе, соотнесенная с феноменом, непознаваема. Шопенгауэр, однако, говорит нам, что это такое. Это - воля. "Вещь в себе обозначает то, что существует независимо от нашего восприятия, одним словом, то, что подлинно существует. Для Демокрита это было оформленной материей. Для Локка по сути тоже. Для Канта это было = X. Для меня это воля" [1]. И это - одна-единственная воля. Ибо множественность может существовать только в пространственно-временном мире, сфере феноменов. Не может существовать более одной метафеноменальной реальности или вещи в себе. Иными словами, так сказать, внутренность мира есть единая реальность, тогда как внешность, явление этой реальности, есть эмпирический мир, состоящий из конечных вещей.

Как Шопенгауэр приходит к убеждению, что вещь в себе есть воля? Дабы найти ключ к реальности, я должен посмотреть внутрь самого себя. Ибо "единственная узкая дверь к истине" [2] находится во внутреннем сознании или направленном внутрь восприятии. Через это внутреннее сознание я понимаю, что телесное действие, о котором говорится, что оно следует или происходит от волевого акта, не является чем-то отличным от волевого акта, но есть то же самое. Иными словами, телесное действие есть просто объективированная воля: это воля, ставшая представлением. По сути, тело в целом есть не что иное, как объективированная воля, воля как представление для сознания. Согласно Шопенгауэру, всякий, углубившись в себя, может понять это. И как только у него имеется эта фундаментальная интуиция, он получает ключ от реальности. Ему надо лишь распространить свое открытие на мир в целом.

1 W, 6, S. 96. Из "Parerga und Paralipomena".

2 W, 3, S. 219; НК, 2, р. 406 [112: 2, 264].

Так Шопенгауэр в дальнейшем и поступает. Он усматривает проявление единой нераздельной воли в импульсе, поворачивающем магнит к северному полюсу, в феноменах притяжения и отталкивания, в гравитации, в животном инстинкте, человеческом желании и т. д. Везде, в сфере ли неорганического или органического, его взгляд обнаруживает эмпирическое подтверждение тезиса о том, что феномены составляют явление единой метафизической воли.

Естественно задать вопрос, а она ли это? Если вещь в себе проявляется в таких разных феноменах, как всеобщие силы природы, такие, как гравитация и человеческое воление, почему называть ее "волей"? Не лучше ли бы подошел термин "сила" или "энергия",

особенно если учесть, что о так называемой воле, когда она рассматривается сама по себе, говорится, что она "лишена знания и есть просто слепой непрестанный импульс" [1], "бесконечное стремление"?<sup>2</sup> Ведь кажется, что термин "воля", подразумевающий рациональность, едва ли подходит для характеристики слепого импульса или стремления.

Шопенгауэр, однако, защищает свое словоупотребление, утверждая, что мы должны брать наш дескриптивный термин из того, что лучше всего известно нам. Мы непосредственно сознаем свое собственное воление. И более адекватным является описание менее известного в терминах более известного, нежели наоборот.

Помимо описания в качестве слепого импульса, бесконечного стремления, вечного становления и т. д. метафизическая воля характеризуется как воля к жизни. По сути, сказать "воля" и сказать "воля к жизни" для Шопенгауэра - одно и то же. Поэтому, поскольку эмпирическая реальность есть объективация или явление метафизической воли, она с необходимостью проявляет волю к жизни. И Шопенгауэр не испытывает трудности в умножении примеров этого проявления. Достаточно лишь взглянуть на интерес природы к сохранению видов. Птицы, к примеру, строят гнезда для птенцов, которых они еще не знают. Насекомые откладывают яйца там, где личинка сможет найти пищу. Целые ряды проявлений животного инстинкта выказывают всеприсутствие воли к жизни. Если мы смотрим на неустанную деятельность пчел и муравьев и спрашиваем, куда вся она ведет, что достигается ей, то ответ может состоять лишь в том, что речь идет об "утолении голода и сексуальном инстинкте" [3], иными словами, о средствах сохранения жизни этих видов. И если мы смотрим на человека с его промышленностью и торговлей, с его изобретениями и технологией, то мы должны признать, что все его устремления служат главным образом только поддержанию и созданию некоторого количества дополнительных удобств эфемерным индивидам в их кратковременном существовании и внесению через них вклада в сохранение данного вида.

1 W, 2, S. 323; НК, 1, p. 354 [112: 1, 379].

2 W, 2, S. 195; НК, 1, p. 213 [112: 1, 285].

3 W, 3, S. 403; НК, 3, p. 111 [112: 2, 394].

Все это согласуется с тем, что было сказано в предыдущем параграфе относительно шопенгауэровской теории биологической функции разума, существующего прежде всего для удовлетворения физических потребностей. Мы отметили, правда, что интеллект

313

способен развиваться таким образом, что он может освободиться, по крайней мере на время, от рабства у воли. И в дальнейшем мы увидим, что Шопенгауэр совсем не ограничивает возможную сферу человеческой деятельности едой, питьем и совокуплением, средствами сохранения жизни индивида и вида. Однако главная функция разума является выражением характера воли как воли к жизни.

И теперь, если воля есть бесконечное стремление, слепое побуждение или импульс, не знающий остановки, то она не может удовлетвориться или достичь спокойного состояния. Она всегда стремится и никогда не достигает цели. И эта сущностная черта метафизической воли отражается в ее самообъективации - прежде всего в человеческой жизни. Человек ищет удовлетворения, счастья, но не может его достичь. То, что мы называем счастьем или наслаждением, есть просто временное прекращение желания. А желание как выражение потребности или нужды является разновидностью боли. Счастье поэтому есть "освобождение от боли, от нужды" [1]; оно "в реальности и в сущности всегда только негативно и никогда не позитивно" [2]. Вскоре оно оборачивается скукой, и стремление к удовлетворению вновь заявляет о себе. Именно скука заставляет существ, так мало любящих друг друга, как люди, искать компании друг друга. А сильные интеллектуальные дарования лишь повышают способность к страданию и усугубляют одиночество индивида.

1 W, 2, S. 376; НК, 1, p. 411-412 [112: 1, 420].

2 Ibidem. [112: 1, 419].

Каждое индивидуальное существо как объективация единой воли к жизни стремится утвердить свое собственное существование ценой других вещей. Поэтому мир есть поле сражения, конфликта, выявляющего природу воли, самопротиворечивой и терзающейся. И Шопенгауэр находит примеры этого конфликта даже в неорганической сфере. Естественно, впрочем, что для эмпирического подтверждения своего тезиса он обращается главным образом к органической и человеческой сфере. Он останавливается, к примеру, на том, как животные одного вида охотятся на животных другого. Но по-настоящему он разворачивается, дойдя до человека. "Главный источник самых серьезных зол, касающихся человека, есть сам человек: homo homini lupus\*. Любого, кто представит ясно этот факт, видит, что мир есть ад, превосходящий дантевский тем, что один человек должен быть дьяволом другому" [1]. Война и жестокость, разумеется, льют воду на мельницу Шопенгауэра. Человек, не выказавший никакой симпатии революции 1848 г., в самых резких выражениях говорит о производственной эксплуатации, рабстве и подобных социальных злоупотреблениях.

1 W, 3, S. 663; НК, 3, р. 388 [112: 2, 571].

314

Мы можем отметить, что эгоизм, жадность, жестокость и грубость людей являются для Шопенгауэра реальным оправданием государства. Далекое не божественное проявление, государство есть просто создание просвещенного эгоизма, пытающегося сделать мир несколько более терпимым, чем он был бы в ином случае.

Пессимизм Шопенгауэра тем самым - метафизический пессимизм, в том смысле, что он является следствием природы метафизической воли. Философ не просто привлекает внимание к тому эмпирическому факту, что в мире много зла и страдания. Он также обозначает то, что, по его мнению, является причиной этого эмпирического факта. Если вещь в себе есть то, что она есть, феноменальная реальность должна быть отмечена темными чертами, действительно наблюдаемыми нами. Конечно, мы можем что-то сделать для облегчения страдания. Это тоже эмпирический факт. Но неправильно думать, что мы можем изменить фундаментальный характер мира человеческой жизни. Если бы, к примеру, была уничтожена война и удовлетворены все материальные нужды людей, результатом оказалось бы, согласно предпосылкам Шопенгауэра, состояние невыносимой скуки, вслед за которым вернулись бы конфликты. В любом случае преобладание страдания и зла в мире в конечном итоге обязано природе вещи в себе. И Шопенгауэр без колебаний обрушивается на поверхностный, как он считает, оптимизм Лейбница и на то, как немецкие идеалисты, в особенности Гегель, замазывают темную сторону человеческого существования или, признавая ее, оправдывают как "разумную".

Нет необходимости говорить, что Шопенгауэр думал, что его теория феноменального характера эмпирической реальности хорошо сочетается с его теорией воли. Иными словами, он полагал, что, приняв один раз общий тезис Канта о феноменальном характере мира, он мог затем, не будучи непоследовательным, идти дальше, раскрывая природу вещи в себе. Но это сомнительно.

315

Возьмем, к примеру, то, как Шопенгауэр подходит к воле через внутреннее сознание. Как заметил Герbart, согласно шопенгауэровским принципам, воля, как она наблюдается во

внутреннем восприятии, должна подчиняться форме времени: она познается в своих последовательных действиях. А они феноменальны. Мы не можем достичь воли как метафеноменальной реальности. Ибо в той мере, в какой мы осознаем ее, она феноменальна. Конечно, мы можем говорить о метафизической воле. Но в той мере, в какой она мыслится и обсуждается, она, как представляется, должна быть объектом для субъекта, и, стало быть, феноменальной.

Шопенгауэр и в самом деле признает, что мы не можем знать метафизическую волю в себе и что она может иметь атрибуты, неизвестные нам и в самом деле непостижимые нами. Однако он настаивает, что она известна, даже если лишь частично, в ее проявлении или объективации и что наше собственное воление есть для нас ее наиболее отчетливое проявление. Правда, в этом случае кажется, что метафизическая воля, так сказать, распадается на феномены, поскольку речь идет о нашем познании. Отсюда, как представляется, следует вывод, что мы не можем знать вещи в себе. Иначе говоря, Шопенгауэр хочет базировать свою философию не на привилегированном и исключительном созерцании предельной реальности, а скорее на интуитивном восприятии нами нашего собственного воления. Но кажется, что это интуитивное восприятие, согласно его же собственным предпосылкам, принадлежит феноменальной сфере, включающей всю область субъект-объектного отношения. Одним словом, при данности учения о "мире как представлении", первой книги шопенгауэровского *magnum opus*, трудно понять возможность какого-либо доступа к вещи в себе. Кант, по всей видимости, сказал бы, что он невозможен.

Эта линия возражения, я думаю, оправдана. Правда, можно было бы, конечно, пустить философию Шопенгауэра по течению, оторвав ее от кантовских якорей и представив как некую разновидность гипотезы. Предположим, что философ порывается увидеть в ясном свете и акцентировать темные стороны мира, человеческой жизни и истории. Далеко не второстепенные черты, они представлялись ему конституирующими наиболее значимые и позитивные аспекты мира. И он считал, что анализ понятий счастья и страдания подтверждает его изначальную интуицию. На этом основании он возвел объясняющую гипотезу слепого и наделенного бесконечным стремлением импульса или силы, которую он назвал волей. А затем он мог оглядываться по сторонам, чтобы обнаружить новое эмпирическое подтверждение своей гипотезы в неорганической, органической и специфически человеческой сфере. Кроме того, эта гипотеза дала ему возможность сделать некоторые общие предсказания будущего человеческой жизни и истории.

316

Разумеется, я не хочу сказать, что Шопенгауэр мог бы пожелать отказаться от своей теории мира как представления. Наоборот, он сделал на ней акцент. Не хочу я сказать и того, что шопенгауэровская картина мира оказалась бы приемлемой, если бы она была представлена в тех пределах, какие были только что указаны. Его анализ счастья как "негативного", если взять лишь один критический момент, кажется мне совершенно несостоятельным. Моя позиция скорее в том, что философия Шопенгауэра выражает "видение" мира, обращающее внимание на некоторые его аспекты. Возможно, это видение может быть сделано более ясным, если представить его философию в виде гипотезы, базирующейся на исключительном внимании к данным аспектам. Разумеется, это одностороннее видение или картина мира. Но именно вследствие ее односторонности и преувеличения она служит эффективным противовесом или антитезой такой системы, как у Гегеля, внимание в которой настолько сосредоточено на триумфальном шествии разума в истории, что зло и страдание мира затемняются высокопарными фразами.



## Глава 14

### ШОПЕНГАУЭР (2)

Эстетическое созерцание как временное освобождение из рабства воли. - Конкретные изящные искусства. - Добродетель и самоотречение: путь спасения. - Шопенгауэр и метафизический идеализм. - Общее влияние Шопенгауэра. - Замечания о развитии философии Шопенгауэра Эдуардом фон Гартманом.

1

Корнем всякого зла для Шопенгауэра является служение воле, раболепство перед волей к жизни. Уже упоминался, однако, его тезис о том, что человеческий ум обладает способностью переступать в своем развитии меру, требующуюся для удовлетворения физических потребностей. Он может вырабатывать, так сказать, излишек энергии сверх и помимо энергии, необходимой для удовлетворения его первичной биологической и практической функции. Таким образом человек может освободиться от никчемной жизни желания и стремления, эгоистического самоутверждения и конфликтов.

317

Шопенгауэр описывает два способа освобождения от рабства у воли, один временный, некий оазис в пустыне, другой более длительный. Первый есть путь эстетического созерцания, путь искусства; второй - путь аскетизма, путь спасения. В этом параграфе нас интересует первый, путь освобождения при помощи искусства.

В эстетическом созерцании человек становится незаинтересованным наблюдателем. Это, конечно, не значит, что эстетическое созерцание неинтересно. Если, к примеру, я рассматриваю прекрасный объект в качестве объекта желания или того, что стимулирует желание, моя точка зрения не является точкой зрения эстетического созерцания: я "заинтересованный" наблюдатель. Фактически я - слуга или инструмент воли. Но я могу рассматривать прекрасный объект не как объект желания сам по себе и не как то, что стимулирует желание, а просто и исключительно ввиду его эстетической значимости. В таком случае я незаинтересованный, но, конечно, не скупающий наблюдатель. И я свободен, во всяком случае на время, от служения воле.

Эта теория временного освобождения при помощи эстетического созерцания, неважно, природных объектов или произведений искусства, связывается Шопенгауэром с метафизической теорией того, что он называет платоновскими идеями. Утверждается, что воля непосредственно объективирует себя в идеях, относящихся к индивидуальным природным вещам, как архетипы к копиям. Они суть "определенные виды или изначальные неизменные формы и свойства всех природных тел, как неорганических, так и органических, а также всеобщие силы, раскрывающиеся сообразно законам природы" [1]. Существуют, таким образом, идеи природных сил, таких, как гравитация, и

существуют идеи видов. Но нет идей родов. Ведь хотя и имеются естественные виды, естественных родов, по Шопенгауэру, не существует.

Идеи видов нельзя смешивать с формами, внутренне присущими вещам. Индивидуальные члены вида или естественного класса называются "эмпирическими коррелятами идеи" [2]. А идея есть вечный архетип. И разумеется, именно по этой причине Шопенгауэр отождествляет свои идеи с платоновскими эйдосами или идеями.

1 W, 2, S. 199; НК, 1, р. 219 [112: Г, 287].

2 W, 3, S. 417; НК, 3, р. 123 [112: 2, 400].

318

Каким образом можно обосновать непосредственную объективацию слепой воли или бесконечного стремления в платоновских идеях, этого я, признаюсь, не понимаю. Мне кажется, что Шопенгауэр, разделяя веру Шеллинга и Гегеля, несмотря на то что поносит их, в метафизическую значимость искусства и эстетической интуиции и понимая, что эстетическое созерцание дает временное освобождение от рабства желания, обращается к философу, перед которым преклоняется, а именно к Платону, и заимствует у него теорию идей, не имеющую ясной связи с характеристикой воли как слепого, самоистязающего импульса или стремления. Впрочем, нет нужды разрабатывать эту сторону вопроса. Суть в том, что художественный гений способен схватывать идеи и выражать их в произведениях искусства. И в эстетическом созерцании зритель участвует в этом постижении идей. Тем самым он поднимается над временным и изменчивым и созерцает вечное и неизменное. Его позиция созерцательная, а не волящая. Волевое устремление утихает на время эстетического опыта.

Превознесение Шопенгауэром роли художественного гения в какой-то мере родственно романтическому духу. Правда, он не очень ясно говорит о природе художественного гения или об отношении между гением и обычным человеком. Иногда кажется, что он имеет в виду, что гений означает не только способность постижения идей, но также и способность выражать их в произведениях искусства. В других случаях, как представляется, он хочет сказать, что гений есть просто способность созерцания идей, а способность давать им внешнее выражение является делом техники, которая может быть приобретена тренировкой и практикой. Первый способ выражения наилучшим образом согласуется с тем, что, по-видимому, является нашим обычным убеждением, а именно что художественный гений включает способность творческого созидания. Если человек лишен этой способности, мы скорее всего не будем говорить о нем как о художественном гении или же как о художнике вообще. Второй способ выражения подразумевает, что всякий, кто способен к эстетической оценке и созерцанию, в какой-то степени причастен гению. Можно, однако, пойти дальше и сказать вместе с Бенедетто Кроче, что эстетическое созерцание включает внутреннее выражение в смысле образного воссоздания, отличного от внешнего выражения. В этом смысле как творческий художник, так и человек, созерцающий и оценивающий произведение искусства, будут "выражать", хотя только первый будет выражать внешне. Однако хотя и можно связать вместе неким подобным образом два эти способа выраже-

319

ния, я думаю, что для Шопенгауэра художественный гений на деле включает как способность созерцания идей, так и способность придания творческого выражения этому

созерцанию, хотя ей содействует тренировка техники. В этом случае человек, сам не способный создавать произведения искусства, все же мог бы быть причастным гению в той степени, в какой он созерцает идеи в их внешнем выражении и через него.

Однако важным моментом в данном контексте является то, что в эстетическом созерцании человек выходит за пределы изначального подчинения знания воле, желанию. Он становится "чистым безвольным субъектом знания, больше не отслеживающим отношения сообразно закону достаточного основания, но останавливается и теряется в бездвижном созерцании представляемого объекта, вне его связи с каким-либо другим объектом" [1]. Если объект созерцания есть просто выразительная форма, идея, конкретно представленная восприятию, мы имеем дело с прекрасным. Если же человек воспринимает объект созерцания как враждебно относящийся к его телу, так сказать угрожающий объективации воли в форме человеческого тела своей величиной, он созерцает возвышенное. Иными словами, он созерцает возвышенное при условии, что, сознавая угрожающий характер объекта, он остается в объективном созерцании и не позволяет быть захваченным эгоистичной эмоцией страха. К примеру, человек в маленькой лодке в море во время ужасного шторма созерцает возвышенное, если он сосредоточивает внимание на величии сцены и могуществе стихий [2]. Но созерцает ли человек прекрасное или возвышенное, он на время освобождается от служения воле. Его ум наслаждается отдыхом от существования в качестве, так сказать, инструмента удовлетворения желания и занимает чисто объективную и незаинтересованную позицию.

1 W, 2, S. 209-210; НК, 1, р. 230 [112: 1, 295].

2 Следуя Канту, Шопенгауэр различает динамическое и математически возвышенное. Человек в лодке созерцает образец первого рода. Математически возвышенное - неподвижно громадное, к примеру величественная горная гряда.

320

Шеллинг и Гегель выстраивали конкретные изящные искусства в восходящие ряды. Шопенгауэр тоже развлекается этим. Мерилом как классификации, так и ранжировки у него являются ряды ступеней объективации воли. К примеру, об архитектуре говорится, что она выражает некоторые идеи низкого уровня, такие, как гравитация, сцепление, инертность и твердость, общие качества камня. Более того, выражая напряжение между гравитацией и инертностью, архитектура косвенно выражает конфликт воли. Художественная гидравлика выражает идеи текучей материи, к примеру в фонтанах и искусственных водопадах, а художественное садоводство и планировка парков выражают идеи более высоких уровней растительной жизни. Историческая живопись и скульптура выражают идею человека, хотя скульптура имеет дело прежде всего с красотой и грацией, а живопись главным образом обращается к характеру и страсти. Поэзия способна выражать идеи всех уровней. Ведь ее непосредственным материалом являются понятия, хотя поэт с помощью эпитетов пытается снизить абстрактное понятие до уровня восприятия, чтобы стимулировать воображение и дать читателю или слушателю возможность схватывать идею в воспринимаемом объекте [1]. Но хотя поэзия может представлять все уровни идей, ее главным объектом является представление человека, самовыражающегося в ряде поступков и сопровождающих их мыслей и эмоций.

В то время среди тех, кто писал на эстетические темы, шел спор о пределах понятия изящного искусства. Но едва ли полезно было бы вступать в дискуссию на тему уместности или неуместности характеристики художественной гидравлики или планировки парков как изящных искусств. Нет необходимости обсуждать и расположение

искусств, зависящее от их увязки со спорной метафизической системой. Вместо этого можно обратить внимание на два следующих момента.

Во-первых, как и можно было бы ожидать, высшим поэтическим искусством является для Шопенгауэра трагедия. Ибо в трагедии мы наблюдаем подлинный характер человеческой жизни, ставший искусством и выраженный в драматической форме, "невыразимую боль, стенания человечества, триумф зла, насмешливое господство случая и неотвратимую гибель праведного и невинного" [2].

1 Скажем, Гомер не просто говорит о море или заре, но приближает эти идеи к уровню восприятия, используя такие эпитеты, как "винно-темное" и "розовоперстая".

2 W, 2, S. 298; НК, 1, р. 326 [112: 1, 362].

321

Во-вторых, высшим из всех искусств является не трагедия, а музыка. Ибо музыка выражает не идею или идеи, непосредственную объективацию воли, она выражает саму волю, внутреннюю природу вещи в себе [1]. Поэтому, слушая музыку, человек получает прямое откровение, хотя и не в понятийной форме, реальности, лежащей в основании феноменов. И он созерцает эту реальность, открывающуюся в этом виде искусства, объективным и незаинтересованным способом, не так, как тот, кто попал в тиски тирании воли. Более того, если бы было возможно точно выразить в понятиях все то, что музыка выражает без понятий, мы имели бы истинную философию.

Эстетическое созерцание приносит лишь временное или мимолетное освобождение от рабства у воли. Шопенгауэр говорит, однако, и о полном освобождении посредством отказа от воли к жизни. В самом деле, если моральность вообще возможна, моральный прогресс должен принимать эту форму. Ибо воля к жизни, проявляющаяся в эгоизме, самоутверждении, ненависти и конфликтах, является для Шопенгауэра источником зла. "Действительно, в сердце каждого из нас живет дикий зверь, который лишь ждет случая, чтобы начать бушевать и свирепствовать, дабы нанести вред другим, и который, если они не помешают ему, хотел бы уничтожить их" [2]. Этот дикий зверь, это радикальное зло - прямое выражение воли к жизни. Поэтому, если моральность возможна, она должна включать отрицание этой воли. И поскольку человек есть объективация воли, отрицание будет означать самоотрицание, аскетизм и смирение.

Шопенгауэр действительно говорит, что в его философии мир наделен моральной значимостью. Но этим, на первый взгляд удивительным, утверждением он хочет сказать следующее. Существование, жизнь, само является преступлением: это наш первородный грех. И он неизбежно искупляется страданием и смертью. Поэтому можно говорить о торжестве справедливости и о том, что, перефразируя знаменитое высказывание Гегеля, "мир сам является своим судилищем" [3]. В этом смысле мир и обладает моральной значимостью. "Если бы мы могли положить все страдания мира на одну чашу весов, всю вину мира - на другую, стрелка наверняка указала бы на центр" [4]. Шопенгауэр говорит так, как если бы сама воля была бы

1 Именно по этой причине Шопенгауэр осуждает подражательную музыку, называя в качестве примера "Времена года" Гайдна.

2 W, 6, S. 230. Из "Parerga und Paralipomena".

3 W, 2, S. 415; НК, 1, р. 454 [112: 1, 449].

4 W, 2, S. 416; НК, 1, р. 454 [112: 1, 449].

виновной и она же несла наказание за это. Ведь она объективирует себя и страдает в своей объективации. Такой способ выражения может казаться экстравагантным. Ибо согласно предпосылкам Шопенгауэра страдания людей должны быть феноменальными: они едва ли могут затрагивать вещь в себе. Но если не обращать внимания на этот момент, то из утверждения, что существование, или жизнь, само является преступлением, можно сделать вывод, что моральность, если она возможна, должна принимать форму отрицания воли к жизни, ухода от жизни.

Как может показаться, из этих предпосылок следует, что высшим моральным актом будет самоубийство. Шопенгауэр, однако, доказывает, что самоубийство является выражением скорее капитуляции перед волей, чем ее отрицания. Ведь человек, совершающий самоубийство, делает это, чтобы избежать каких-то зол. И если бы он мог избежать их, не убивая себя, он бы сделал это. Парадоксальным образом поэтому самоубийство является выражением скрытой воли к жизни. Отрицание и отказ должны, следовательно, принимать иную форму, нежели самоубийство.

Но возможна ли моральность в рамках философии Шопенгауэра? Индивидуальное человеческое существо есть объективация единой нераздельной воли, и его действия детерминированы. Шопенгауэр проводит различие между умопостигаемым и эмпирическим характером. Метафизическая воля объективируется в индивидуальной воле, а эта индивидуальная воля, если она рассматривается сама по себе и до своих действий, составляет умопостигаемый, или ноуменальный, характер. Индивидуальная воля, как она проявляется в своих последовательных действиях, есть эмпирический характер. Далее, сознание имеет своим объектом частные акты воли. И они выступают в качестве последовательных. Таким образом, человек узнает свой характер лишь постепенно и несовершенно: в принципе он находится в том же положении, что и внешний наблюдатель. Он не предвидит свои будущие акты воли, но сознает лишь те, которые уже свершились. Поэтому он кажется себе свободным. И это чувство свободы вполне естественно. Тем не менее в действительности эмпирический акт является раскрытием умопостигаемого, или ноуменального, характера. Первый является следствием второго и определяется им. Как говорил Спиноза, чувство или уверенность в свободе на деле представляет собой результат незнания определяющих причин действий самого человека.

На первый взгляд кажется поэтому довольно бессмысленным указывать, как должны действовать люди, если они хотят освободиться от рабства желания и неумного стремления. Ведь их действия определены их характером. А эти характеры суть объективации воли как воли к жизни, которая проявляется именно в желании и неумном стремлении.

Шопенгауэр доказывает, однако, что этот детерминизм характера не исключает изменений в поведении. Предположим, к примеру, что я привык действовать таким способом, который более всего рассчитан на то, чтобы приносить мне финансовую выгоду. В один прекрасный день кто-то убеждает меня, что сокровище на небесах более ценно и сохраняется дольше, чем на Земле. И мое новое убеждение приводит к изменению

поведения. Вместо того чтобы попытаться воспользоваться случаем для обогащения себя за счет Тома Джонса, я предоставляю ему возможность получить финансовую выгоду. Мои друзья, если они у меня есть, могут сказать, что мой характер изменился. На деле, однако, я человек того же рода, что и раньше. Поступки, которые я ныне совершаю, отличны от моих прошлых действий, но мой характер не изменился. Ведь я действую по мотиву того же рода, а именно сообразно личной выгоде, хотя я изменил взгляд на то, что составляет наиболее выгодную линию поведения. Иными словами, мой умопостигаемый характер определяет, какого рода мотивы подвигают меня к действию; и мотив остается тем же самым, коплю ли я сокровища на Земле или отказываюсь от них ради небесного богатства.

Конечно, сам по себе этот пример не помогает нам понять, как возможно отрицание воли к жизни. Ибо он иллюстрирует скорее постоянство эгоизма, чем проявление радикального самоотрицания. И хотя он может быть полезен, показывая, как можно правдоподобно согласовать с теорией определения характера те эмпирические факты, которые, как кажется, демонстрируют возможность изменения характера, он не объясняет, как воля к жизни может обернуться к себе в своей объективации и через нее и подвергнуть себя отрицанию. Но пока можно оставить в стороне этот момент. Достаточно отметить, что идея смены точки зрения играет важную роль в философии Шопенгауэра, так же как в философии Спинозы. Ведь Шопенгауэр допускает возможность нового видения сквозь, так сказать, покров Майи, сквозь феноменальный мир индивидуальности и множественности. Это возможно из-за способности интеллекта развиваться за пределы, требующиеся для осуществления его изначально практических функций. И степень морального прогресса соответствует степени проникновения за покров Майи.

324

Индивидуальность феноменальна. Ноумен един: множество индивидов существует только для феноменального субъекта. И человек может вначале прорвать иллюзию индивидуальности до такой степени, чтобы поставить других на один уровень с собой и не нанести им вреда. В этом случае мы имеем справедливого человека, отличающегося от человека, который настолько запутан в покровы Майи, что утверждает себя за счет других.

Но можно пойти дальше. Человек может проникнуть за покровы Майи до такой степени, чтобы увидеть, что все индивиды в действительности едины. Ведь все они - феномены одной нераздельной воли. В таком случае мы находимся на этическом уровне сострадания. Мы имеем доброту, или добродетель, характеризующуюся бескорыстной любовью к другим. Подлинная доброта не состоит в подчинении категорическому императиву ради одного лишь долга, как думал Кант. Подлинная доброта есть любовь, *agape* или *caritas*, в отличие от эгоцентричного *eros*. И любовь есть сострадание. "Всякая истинная и чистая любовь есть сострадание [*Mitleid*], и всякая любовь, которая не является состраданием, есть эгоизм [*Selbstsucht*]. *Eros* есть эгоизм; *agape* - сострадание" [1]. Шопенгауэр сочетает восторг по поводу индуистской философии Майи с восхищением Буддой. И к буддистской этике он относится, пожалуй, с большей симпатией, чем к более практичным западным представлениям об альтруизме.

1 W, 2, S. 444; НК, 1, р. 485 [112: 1, 471].

Но мы можем пойти еще дальше. Ведь в человеке и через него воля может достичь такого ясного самопознания, что она в ужасе отворачивается от себя и подвергает себя

отрицанию. В таком случае человеческая воля утрачивает всякие привязанности и человек следует по пути аскетизма и святости. Шопенгауэр приходит, стало быть, к превознесению сознательного целомудрия, бедности и самоумерщвления и раскрывает перспективу полного освобождения в смерти от служения воле.

Выше отмечалась трудность понимания возможности самоотрицания воли. И Шопенгауэр осознает эту трудность. Он честно признает: то, что воля, проявляющаяся или объективирующаяся в феномене, должна отрицать себя и отказаться от того, что выражает феномен, а именно от воли к жизни, есть случай самопротиворечия. Но есть противоречие или нет, а этот радикальный акт самоотрицания может иметь место, даже если это бывает лишь в исключительных или редких случаях. Воля сама по себе свободна. Ведь

325

она не подчиняется закону достаточного основания. И в случае полного самоотрицания, полного самоотвержения сущностная свобода воли, вещь в себе, проявляется в феномене. Иными словами, Шопенгауэр допускает исключение из принципа детерминизма. Свободная метафизическая воля, "упраздняя природу, лежащую в основании феномена, при том что сам феномен продолжает существовать во времени, вызывает противоречие феномена с собой" [1]. Иначе говоря, святой не убивает себя; он продолжает существовать во времени. Но он полностью отвергает реальность, лежащую в основании его самого как феномена, и, можно сказать, "упраздняет ее", т.е. волю. Это противоречие, но такое противоречие, которое выражает истину того, что воля превосходит закон достаточного основания.

Мы можем спросить: что же является конечным итогом добродетели и святости? Очевидно, что человек, отрицающий волю, рассматривает мир как ничто. Ведь он есть просто явление воли, которую он отрицает. И по крайней мере в этом смысле правильно сказать, что, когда воля обращается к себе и отрицает себя, "наш мир со всеми его солнцами и млечными путями превращается в ничто" [2]. Но что происходит при смерти? Означает ли она полное угасание или нет?

"Перед нами, - говорит Шопенгауэр, - действительно только ничто" [3]. И если, согласно его предпосылкам, как представляется, не может идти и речи о личном бессмертии, то в определенном смысле это, очевидно, должно быть так. Ведь поскольку индивидуальность феноменальна, есть Майя, то смерть, уход, так сказать, от феноменального мира, означает угасание сознания. Не исключено, что остается возможность погружения в единую волю. Кажется, однако, что Шопенгауэр думает, хотя ясно он это и не говорит, что для человека, который подверг отрицанию волю, смерть означает полное угасание. В жизни он свел существование к тончайшей нити, и смерть окончательно разрывает ее. Этот человек достиг конечной цели отрицания воли к жизни.

Впрочем, Шопенгауэр говорит и о другой возможности [4]. Как мы уже видели, он допускает, что вещь в себе, предельная реальность, вполне может обладать свойствами, которых мы не знаем и не можем знать. Если так, то они могут оставаться при отрицании волей себя как воли. Поэтому не исключена возможность некоего состояния, которое достигается самоотрицанием и не является равнозначным ничто. Едва ли оно может быть состоянием знания, поскольку субъект-объектное отношение феноменально. Но оно может напоминать тот непередаваемый опыт, о котором невразумительно говорят мистики.

2 W, 2, S. 487; НК, 1, p. 532 [112: 1, 502].  
3 W, 2, S. 486; НК, 1, p. 531 [112: 1, 501].  
4 См. W, 2, S. 485; 3, S. 221-222; НК, 1, p. 530; 2, p. 408.

326

Однако хотя при желании и можно сделать акцент на этом допущении, лично я не собираюсь поступать подобным образом. Я полагаю, что отчасти Шопенгауэр чувствовал, что обязан сделать это допущение ввиду его собственного утверждения о том, что мы знаем предельную реальность в ее самопроявлении в качестве воли, а не саму по себе, помимо феноменов. Отчасти он, вероятно, чувствовал, что нельзя исключить возможность того, что переживания мистиков не находят адекватного объяснения в терминах его философии воли. Но мы зашли бы слишком далеко, представляя Шопенгауэра предполагающим возможную истинность теизма или пантеизма. Теизм он клеймит за ребячество и неспособность удовлетворить зрелый ум. Пантеизм он осуждает как еще более абсурдное учение, к тому же несовместимое с любыми моральными убеждениями. Отождествлять мир, наполненный страданием, злом и жестокостью, с Божеством или трактовать его как теофанию в буквальном смысле есть крайняя бессмыслица, на которую способен разве что Гегель. Кроме того, это приводит к оправданию всего, что происходит, оправданию, несовместимому с требованиями морали.

В любом случае, даже если предельная реальность имеет свойства, отличные от тех, которые оправдывают ее характеристику в качестве слепой воли, философия не может ничего знать о них. Поскольку речь идет о философии, вещь в себе есть воля. И таким образом, отрицание воли означает для философа отрицание реальности, всего, что существует, или, по крайней мере, того, о чем мы можем знать, что оно существует. Поэтому философия должна довольствоваться выводом: "нет воли - нет представления, нет мира" [1]. Если воля обращается к себе и "упраздняет" себя, ничего не остается.

1 W, 2, S. 486; НК, 1, p. 531 [112: 1, 501].

327

Читатель, возможно, удивлен, что философия Шопенгауэра была рассмотрена под общей рубрикой реакции на метафизический идеализм. И для такого удивления, конечно, есть основание. Ведь несмотря на то, что Шопенгауэр все время поносит Фихте, Шеллинга и Гегеля, его система в некоторых важных отношениях несомненно принадлежит движению немецкого спекулятивного идеализма. Действительно, воля занимает место фихтевского Я, гегелевского логоса или идеи, а различие феномена и ноумена и теория субъективной и феноменальной природы пространства, времени и причинности базируется на Канте. И вполне обоснованным будет охарактеризовать систему Шопенгауэра в качестве трансцендентального волюнтаристического идеализма. Это идеализм в том смысле, что о мире говорится, что он есть наше представление. Он волюнтаристичен в том смысле, что ключом к реальности становится скорее понятие воли, чем разума или мышления. И он трансцендентален в том смысле, что единая индивидуальная воля есть абсолютная воля, проявляющаяся во множественных феноменах опыта.

Если рассматривать философию Шопенгауэра с этой точки зрения, она представляется элементом класса посткантовских спекулятивных систем, включающего системы Фихте, Шеллинга и Гегеля, но существуют и значительные различия между ней и упомянутыми



три философиями. К примеру, в системе Гегеля предельная реальность - разум, самомыслящее мышление, актуализирующее себя как конкретный дух. Действительное разумно, и разумное действительно. У Шопенгауэра же действительность не столько разумна, сколько иррациональна: мир есть проявление слепого импульса или энергии. Конечно, у мирового разума Гегеля и шопенгауэровской воли имеются некоторые общие черты. Скажем, для Гегеля целью разума является он сам, в том смысле, что к мысли о себе приходит именно мышление, и шопенгауэровская воля тоже имеет своей целью себя, в том смысле, что она волит ради воления. Но есть большое различие между идеей мира как жизни самораскрывающегося разума и идеей мира как выражения слепого иррационального импульса к существованию или жизни. Конечно, в самом немецком идеализме существуют элементы "иррационализма". Примером того является шеллинговская теория иррациональной воли Божества. Но у Шопенгауэра иррациональный характер существования становится объектом особого внимания; это скорее фундаментальная, чем частная истина, которая должна быть преодолена в высшем синтезе.

Этот метафизический иррационализм философии Шопенгауэра может затемняться его теорией искусства, открывающей перед нами возможность превращения ужасов существования в безмятежный мир эстетического созерцания. Но он имеет важные последствия.

328

Во-первых, происходит замена метафизически обоснованного оптимизма абсолютного идеализма метафизически обоснованным пессимизмом. Во-вторых, дедуктивный характер метафизического идеализма, достаточно естественный, если реальность рассматривается как самораскрывающееся мышление или разум, уступает место гораздо более эмпирическому подходу. Конечно, всеохватный и метафизический характер философии Шопенгауэра вместе с отчетливыми романтическими элементами придает ей сходство с другими великими посткантовскими системами. Вместе с тем ее без труда можно истолковать в качестве очень широкой гипотезы, основанной на обобщении эмпирических данных. И хотя мы естественно и по праву рассматриваем ее как часть общего движения посткантовской спекулятивной метафизики, она также предвосхищает индуктивную метафизику, возникшую вслед за коллапсом абсолютного идеализма.

Кроме того, если посмотреть на систему Шопенгауэра с более современных исторических позиций, мы можем увидеть в ней переходную стадию от идеалистического движения к более поздним учениям философии жизни. Очевидно, что, с одной стороны, эта система есть лишь она сама, а не какая-то "переходная стадия". Но это не исключает точки зрения, соотносящей данную систему с общим движением мысли и видящей ее в качестве моста между рационалистическим идеализмом и философией жизни в Германии и Франции. Конечно, можно возразить, что Шопенгауэр подчеркивает нигилистическое отношение к жизни. Жизнь есть что-то, что следует скорее отрицать, чем утверждать. Но шопенгауэровская теория отказа и отрицания выстраивается только при помощи философии, вначале акцентирующей идею воли к жизни и истолковывающей мир в свете этой идеи. Как инстинкт, так и разум характеризуются Шопенгауэром в качестве биологических средств или инструментов, даже если он потом и говорит об отходе человеческого интеллекта от этой практической направленности. Поэтому он создает почву для, так сказать, замены идеи мышления идеей жизни как центральной идеей философии. Шопенгауэровский пессимизм отсутствует в позднейших учениях философии жизни, но это не меняет того факта, что Шопенгауэр поместил идею жизни в центр этой картины. Конечно, идея жизни присутствует, к примеру, в философских учениях Фихте и

Гегеля. Но у Шопенгауэра термин "жизнь" получает прежде всего биологическое значение, и разум (который тоже, конечно, является формой жизни) трактуется в качестве инструмента жизни в биологическом смысле.

329

После смерти Гегеля и поражения революции 1848 г. интеллектуальная атмосфера оказалась в большей степени подготовлена для благосклонной переоценки антирационалистической и пессимистической системы Шопенгауэра, и она обрела более широкую известность и ряд последователей. Среди них был Юлиус Фрауэнштедт (1813-1879), обратившийся из гегельянства в философию Шопенгауэра в ходе длительных бесед с философом во Франкфурте. Он несколько модифицировал позицию учителя, утверждая, что пространство, время и причинность не только субъективные формы и что индивидуальность и множественность не просто явление. Но он отстаивал теорию воли как предельной реальности и издал собрание сочинений Шопенгауэра.

Сочинения Шопенгауэра способствовали росту интереса к восточной мысли и религии в Германии. Среди философов, испытавших его влияние в этом направлении, мы можем упомянуть Пауля Дойссена (1845-1919), основателя Schopenhauer-Gesellschaft (Шопенгауэровского общества) и друга Ницше. Дойссен занимал кафедру в университете Киля. В дополнение к общей истории философии он опубликовал несколько работ по индийской мысли и способствовал признанию восточной философии интегральной частью истории философии в целом.

Шопенгауэр оказал значительное влияние за пределами философии. Особого упоминания заслуживает его влияние на Рихарда Вагнера. Теория о том, что музыка есть высшее из искусств, естественно, была по душе Вагнеру, и он считал себя живым воплощением шопенгауэровского понятия гения [1]. Конечно, нельзя сводить воззрения на жизнь Вагнера к шопенгауэровской философии. Многие идеи композитора сформировались до того, как он познакомился с этой философией, и с течением времени он модифицировал и менял свои представления. Но когда в 1854 г. он познакомился с сочинениями Шопенгауэра, он отправил философу благодарное письмо. И утверждается, что "Тристан и Изольда"\* в особенности отражает влияние Шопенгауэра. Среди тех, кто обязан Шопенгауэру, можно упомянуть и писателя Томаса Манна.

1 Ницше, в лучшие дни их приятельских отношений, всячески поощрял его на такие мысли.

330

В философских кругах влияние Шопенгауэра ощущалось больше в виде стимула в том или ином направлении, чем в создании того, что можно было бы назвать школой. В Германии его работы оказали сильное влияние на молодого Ницше, хотя впоследствии он отверг нигилистическое отношение Шопенгауэра к жизни. Можно также назвать имена Вильгельма Вундта и Ханса Файхингера как философов, получивших определенный импульс от Шопенгауэра, хотя ни тот ни другой не был учеником великого пессимиста. Что касается Франции, то уже отмечалось, что мы должны избегать довольно частой ошибки, состоящей в допущении того, что сходство идей с необходимостью обнаруживает вторичность или заимствование. Развитие философии жизни во Франции можно объяснить само по себе, без необходимости привлечения имени Шопенгауэра. Но

это, конечно, не исключает стимулирующего влияния немецкого философа, прямого или косвенного, на некоторых французских мыслителей.

Есть по крайней мере один весьма известный философ, более всего родственник Шопенгауэру и взявший немало у него. Речь идет об Эдуарде фон Гартмане (1842 - 1906), отставном артиллерийском офицере, посвятившем себя учению и литературной деятельности. Гартман, признававший также влияние Лейбница и Шеллинга, пытался развить философию Шопенгауэра таким образом, чтобы уменьшить пропасть между ней и гегельянством. И он заявлял, что разработал свою собственную систему на эмпирическом и научном фундаменте. Его самая известная работа - "Философия бессознательного" ("Die Philosophic des Unbewussten", 1869).

Согласно Гартману, предельная реальность на самом деле бессознательна, но она не может быть, как думал Шопенгауэр, просто слепой волей. Кстати говоря, даже Шопенгауэр не мог избежать таких выражений, словно воля имела в виду цель. Поэтому мы должны признать, что единый бессознательный принцип имеет два соотносительных и несводимых друг к другу атрибута, волю и идею. Или мы можем выразить эту ситуацию, сказав, что единый бессознательный принцип имеет две скоординированные функции. В качестве воли он ответствен за "что [есть что-то]", существование мира, в качестве идеи - за "что", сущность мира.

Таким способом Гартман хочет объединить Шопенгауэра и Гегеля. Воля у первого никогда не смогла бы породить телеологический мировой процесс, а идея последнего - объективировать себя в существующем мире. Стало быть, предельная реальность должна быть сразу и волей, и идеей. Но из этого не следует, что предельная реальность должна быть сознательной. Наоборот, мы должны об-

331

ратиться к Шеллингу и ввести понятие заприродной бессознательной идеи. Мир имеет больше чем один аспект. Воля, как учил Шопенгауэр, проявляется в боли, зле и страдании. Бессознательная же идея, как утверждал Шеллинг в своей натурфилософии, проявляется в целенаправленности, телеологии, умопостигаемом развитии и продвижении к сознанию.

Не ограничиваясь примирением Шопенгауэра, Гегеля и Шеллинга, Гартман также соединяет шопенгауэровский пессимизм и лейбницевский оптимизм. Проявление бессознательного Абсолюта как воли дает поводы для пессимизма, проявление же его в качестве идеи - для оптимизма. Но бессознательный Абсолют един. Поэтому следует примирить пессимизм и оптимизм. И это требует модификации шопенгауэровского анализа удовольствия и наслаждения как "отрицательных". К примеру, удовольствия от эстетического созерцания и интеллектуальной деятельности, несомненно, положительны.

И теперь, поскольку Гартман утверждает, что целью или тело-сом мирового процесса является освобождение идеи от служения воле посредством развития сознания, можно было бы ожидать, что последним словом будет оптимизм. Но хотя Гартман действительно отмечает, что развитие интеллекта делает возможным более высокие удовольствия, в особенности связанные с эстетическим созерцанием, он в то же время настаивает, что пропорционально интеллектуальному развитию возрастает и способность к страданию. По этой причине первобытные народы и необразованные классы счастливее цивилизованных народов и более культурных классов. Думать поэтому, что прогресс в цивилизации и интеллектуальном развитии ведет к увеличению счастья, - это иллюзия. Язычники

считали, что счастье достижимо в этом мире. И это была иллюзия. Христиане признали ее таковой и искали счастья на небесах. Но это тоже была иллюзия. Однако признающие ее таковой имеют тенденцию к тому, чтобы впасть в третью иллюзию, а именно в то, чтобы думать, что земной рай может достигаться бесконечным прогрессом. Они не видят двух истин. Во-первых, утончение и духовное развитие повышают способность к страданию. Во-вторых, прогресс материальной цивилизации и благосостояния сопровождается забвением духовных ценностей и упадком культуры.

Эти иллюзии в конечном счете являются результатом действия бессознательного принципа, который демонстрирует свою хитрость, побуждая человеческий род таким образом сохранять себя. Но Гартман предвидит время, когда человечество в целом достигнет такого осознания реального положения дел, что произойдет мировое са-

332

моубийство. Шопенгауэр был не прав, полагая, что индивид может достичь уничтожения самоотрицанием и аскетизмом. На деле нужно как можно выше развивать сознание, чтобы в итоге человечество смогло понять бессмысленность воления, совершить самоубийство и со своим разрушением положить конец мировому процессу. Ибо к тому времени воление бессознательного Абсолюта, ответственное за существование мира, как надеется Гартман, перейдет в человечество или объективируется в нем. Поэтому самоубийство человечества будет концом света.

Большинство людей охарактеризовали бы эту удивительную теорию как пессимизм. Но не Гартман. Мировое самоубийство требует в качестве своего условия наивысшего возможного развития сознания и триумфа интеллекта над волей. Но в этом и состоит цель, к которой стремился Абсолют как идея, как бессознательный дух. Можно поэтому сказать, что мир будет искуплен вселенским самоубийством и своим собственным исчезновением. А мир, достигающий искупления, есть наилучший из возможных миров.

Я хочу сделать лишь два замечания относительно философии Гартмана. Во-первых, если человек пишет так много, как Гартман, то он наверняка выскажет что-нибудь правильное или удачное, о чем бы ни шла речь. Во-вторых, если человеческий род разрушит себя, а ныне это физически возможно, то гораздо более вероятно, что это произойдет вследствие его неразумия, чем мудрости, или, говоря языком Гартмана, вследствие триумфа скорее воли, нежели идеи.

1

Рассматривая влияние Гегеля, мы заметили, что после смерти этого философа в гегельянстве возникло правое и левое крыло. И кое-что было сказано о различиях между ними относительно истолкования идеи Бога в философии Гегеля и о связи его системы с христианством. Теперь можно обратиться к рассмотрению некоторых более радикальных представителей левого крыла, которых интересовала не столько интерпретация Гегеля, сколько использование некоторых из его идей для превращения метафизического идеализма во что-то совершенно другое.

333

Эти мыслители широко известны как младогегельянцы. Данный термин в действительности должен был бы обозначать младшее поколение тех, кто находился под влиянием Гегеля, неважно, относились ли они к правому, левому крылу или к центру. Но на практике он оказался зарезервирован за радикальными представителями левого крыла, такими, как Фейербах. В каком-то смысле их вполне можно называть антигегельянами, ибо они представляли ту линию мысли, кульминацией которой стал диалектический материализм, тогда как главная доктрина Гегеля состоит в том, что Абсолют должен быть определен как дух. Однако, с другой стороны, название "антигегельянцы" было бы неправильным употреблением термина. Ведь они хотели поставить Гегеля на ноги, и даже если они трансформировали его философию, то, как уже отмечалось, использовали некоторые из его идей. Иными словами, они представляли левое крыло развития гегельянства, развития, которое было вместе с тем и трансформацией. Мы видим как преемственность, так и разрыв.

2

Людвиг Фейербах (1804 - 1872) изучал протестантскую теологию в Гейдельберге и затем отправился в Берлин, где посещал лекции Гегеля и занимался философией. В 1828 г. он стал внештатным лектором (Privatdozent) Эрлангенского университета. Но, увидев отсутствие перспектив в своей академической карьере, он предпочел вести жизнь частного исследователя и литератора. До самой смерти он жил в окрестностях Нюрнберга.

Если смотреть только на названия сочинений Фейербаха, то естественно было бы сделать вывод, что он был прежде всего и главным образом теологом или, по крайней мере, имел сильный интерес к теологии. Конечно, его ранние работы очевидным образом связаны с философией. К примеру, в 1833 г. он опубликовал историю новой философии от Фрэнсиса Бэкона до Спинозы; в 1837-м - изложение и критику системы Лейбница; в 1838-м - работу о Бейле\* и в 1839 г. - эссе, посвященное критике гегелевской философии. Но затем приходит черед его главных работ, таких, как "Сущность христианства" ("Das Wesen des Christentums", 1841), "Сущность религии" ("Das Wesen der Religion", 1845) и "Лекции о сущности религии" ("Vorlesungen über das Wesen der Religion", 1851). И эти заглавия, наряду с другими, такими, как "О философии и христианстве" ("Ueber Philosophic und Christentum", 1839) и "Сущность веры в лютеровском смысле" ("Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers", 1844), ясно дают понять, что мысли автора поглощены теологическими проблемами.

334

В определенном смысле это верное впечатление. Фейербах сам утверждал, что главной темой его сочинений является религия и теология. Но этим утверждением он не хотел сказать, что верит в объективное существование Бога вне человеческого мышления. Он имел в виду, что его больше всего интересует прояснение реального значения и функции религии в человеческой жизни и в свете мышления в целом. Он не считал религию маловажным феноменом, неудачным примером предрассудка, о котором можно сказать, что было бы лучше, если бы он никогда не существовал, и что его действие состояло исключительно в сдерживании развития человека. Наоборот, религиозное сознание было для Фейербаха существенным этапом развития человеческого сознания в целом. В то же время он рассматривал идею Бога в качестве проекции идеала самого человека, а религию - как преходящую, пусть и важную, стадию в развитии человеческого сознания. Можно поэтому сказать, что он заменил теологию антропологией.

Фейербах приходит к такой позиции, замене теологии антропологией, через радикальную критику гегелевской системы. Но эта критика имеет в определенном смысле внутренний характер, так как предполагается, что гегельянство является высшим современным выражением философии. Гегель - это "Фихте, опосредствованный Шеллингом" [1], а "гегелевская философия есть кульминационный пункт спекулятивной систематической философии" [2]. Но хотя в системе Гегеля идеализм, да и метафизика вообще достигли своего наиболее совершенного выражения, его система несостоятельна. Нужно поставить Гегеля на ноги. В частности, мы должны найти обратный путь от понятийных абстракций абсолютного идеализма к конкретной реальности. Спекулятивная философия хотела совершить переход "от абстрактного к конкретному, от идеального к реальному" [3]. Но это было ошибкой. Переход от идеального к реальному может играть какую-то роль только в практической или моральной философии, где стоит вопрос о действенной реализации идеалов. Когда же речь идет о теоретическом познании, мы должны начинать с реального, с бытия.

1 W, 2, S. 180 [89: 1, 39]. Ссылки на сочинения Фейербаха даются с указанием тома и страницы второго издания его работ, осуществленного Фридрихом Йодлем (Штутгарт, 1959-1960).

2 W, 2, S. 175 [89: 1, 35].

3 W, 2, S. 231 [89: 1, 77].

335

Гегель, конечно, начинает с бытия. Но дело в том, что для Фейербаха бытие в этом контексте есть природа, а не идея или мышление [1]. "Бытие есть субъект, а мышление - предикат" [2]. Фундаментальная реальность - это пространственно-временная природа; сознание и мышление вторичны, производны. Конечно, существование природы может быть познано только сознающим субъектом. Но существо, отличающее себя от природы, знает, что оно не является основанием природы. Наоборот, человек познает природу, отличая себя от своего основания, чувственной реальности. "Природа тем самым является основанием человека" [3].

Мы в самом деле можем сказать вместе со Шлейермахером, что основанием религии является чувство зависимости. Но "то, от чего зависит человек и чувствует себя зависимым, первоначально есть не что иное, как природа" [4]. Таким образом, главным объектом религии, если мы рассматриваем ее исторически, а не только в форме христианского теизма, оказывается природа. Естественная религия простирается от

обожевления таких объектов, как деревья и источники, до идеи Божества, представляющегося физической причиной природных вещей. Но основой естественной религии на всех ее стадиях является человеческое чувство зависимости от внешней чувственной реальности. "Божественная сущность, которая проявляется в природе, есть не что иное, как природа, открывающаяся и проявляющаяся человеку и навязывающаяся ему как божественное существо" [5].

Человек может объективировать природу, только отличая себя от нее. И он может вернуться к себе и созерцать свою собственную сущность. Но что есть эта сущность? "Разум, воля, сердце. Совершенному человеку принадлежит способность мышления, воления, сердца" [6]. Единство разума, воли и любви составляет сущность че-

1 Фейербах, подобно Шеллингу, допускает, что Гегель дедуцирует существующую природу из логической идеи. Если не допускать этого, данная критика теряет смысл.

2 W, 2, S. 239 [89: 1, 83].

3 W, 2, S. 240 [89: 1, 84].

4 W, 7, S. 434.

5 W, 7, S. 438.

6 W, 6, S. 3 [89: 2, 25].

336

ловека. Далее, если мы мыслим любое из этих трех совершенств само по себе, мы мыслим его неограниченным. Мы не представляем, к примеру, способность мышления саму по себе ограниченной тем или иным объектом. И если мы мыслим три эти совершенства неограниченными, мы имеем идею Бога как бесконечного знания, бесконечной воли и бесконечной любви. Таким образом, монотеизм, по крайней мере тогда, когда Бог наделяется моральными атрибутами, является результатом проекции человеком своей собственной сущности, возведенной до бесконечности. "Божественная сущность есть не что иное, как сущность человека, или, точнее, она есть сущность человека, освобожденная от ограничений индивидуального, т.е. реального телесного человека, объективированная и почитаемая в качестве независимого Существа, отличного от самого человека" [1].

1 W, 6, S. 17 [89: 2, 34].

В "Сущности христианства" Фейербах сосредоточивается на идее Бога как проекции человеческого самосознания, тогда как в "Сущности религии", где религия рассматривается исторически, он акцентирует чувство зависимости от природы как основание религии. Но он также сводит воедино две эти точки зрения. Человек, сознающий свою зависимость от внешней реальности, начинает с поклонения природным силам и отдельным естественным феноменам. Но без самопроецирования он не возвышается до представления о личных богах или Боге. В политеизме качества, отличающие одного человека от другого, обожевляются в виде множества антропоморфных богов, каждый или каждая из которых обладает своими особыми характеристиками. В монотеизме проецируется в трансцендентную сферу и обожевляется то, что объединяет людей, а именно сущность человека как такового. И мощным фактором в переходе к той или иной форме монотеизма является осознание того, что природа не только служит физическим потребностям человека, но также может служить свободно поставленной человеком цели. Ведь подобным образом он приходит к мысли о природе как существующей для него и, стало быть, как о единстве,

воплощающем цель и являющемся произведением разумного Творца. Но в мысли о Творце человек проецирует свою собственную сущность. И если мы снимаем с идеи Бога все, что обязано этой проекции, мы остаемся просто с природой. Стало быть, хотя религия в конечном счете базируется на человеческом чувстве зависимости от природы, наиболее важным фактором в создании понятия о бесконечном личном Божестве является проецирование человеком своей собственной сущности.

337

Но это самопроецирование выражает отчуждение человека от себя. "Религия есть отделение человека от себя: он ставит над собой Бога как противоположное существо. Бог не есть то, что есть человек, а человек не есть то, что есть Бог. Бог есть бесконечное Существо, человек - конечное; Бог совершенен, человек несовершенен; Бог вечен, человек временен; Бог всемогущ, человек бессилен; Бог свят, человек грешен. Бог и человек - противоположности: Бог абсолютно положителен, есть сущность всех реальностей, человек же негативен, будучи сущностью всех ничтожеств" [1]. Итак, проецируя свою сущность в трансцендентную сферу и объективируя ее в качестве Бога, человек сводит себя до презренной, жалкой и грешной твари.

В этом случае, конечно, религия есть нечто, что должно быть преодолено. Но из этого не следует, что религия не играла важной роли в человеческой жизни. Наоборот, объективирование человеком своей собственной сущности в идее Бога составляет важную фазу полного развития его самосознания. Ибо он должен вначале объективировать свою сущность, прежде чем он сможет осознать ее как свою сущность. И в высшей и самой совершенной форме религии, а именно в христианстве, эта объективация достигает точки, в которой она вызывает о собственном преодолении. Человек - общественное существо, и способность любить принадлежит его сущности. Он есть Я в отношении к Ты. И в христианской религии осознание этого факта находит проективное выражение в учении о Троице. Более того, в учении о воплощении "христианская религия соединила слово "Человек" со словом "Бог" в одном имени "Богочеловек", делая тем самым человечность атрибутом высшего Существа" [2]. Остается лишь перевернуть это отношение, делая Божество атрибутом человека. "Новая философия, в согласии с истиной, сделала этот атрибут (человечность) субстанцией; она сделала предикат субъектом. Новая философия есть... истина христианства" [3].

1 W, 6, S. 41 [89: 2, 51].

2 W, 2, S. 244 [89: 1, 87].

3 Ibidem.

338

Последний тезис напоминает о гегелевской трактовке отношения между абсолютной религией и абсолютной философией. Но Фейербах уж точно не хочет сказать, что "новая философия" может сосуществовать с христианством в одном и том же сознании. Наоборот, новая философия не хочет называться христианством именно потому, что она рационально раскрывает истинное значение христианской религии и, делая это, превращает ее из теологии в антропологию. Философское объяснение христианства - это уже не христианство. Как только человек понимает, что "Бог" есть название его собственной идеализированной сущности, проецированной в трансцендентную сферу, он преодолевает самоотчуждение, заключенное в религии. И тогда открывается путь к



объективации этой сущности в собственной деятельности человека и в общественной жизни. Человек восстанавливает веру в себя, свои силы и свое будущее.

Отказ от теологии включает отказ от исторического гегельянства. Ведь "гегелевская философия есть последнее убежище, последняя рациональная подпорка теологии" [1]. И "тот, кто не отказывается от гегелевской философии, не отказывается и от теологии. Ибо гегелевское учение, что природа, реальность, полагается идеей, есть просто рациональное выражение теологического учения о том, что природа была сотворена Богом..." [2]. Однако для преодоления теологии мы должны воспользоваться гегелевским понятием самоотчуждения. Гегель говорил о возвращении абсолютного духа к себе из его самоотчуждения в природу. Это представление мы должны заменить представлением о возвращении человека к себе. И это означает "трансформацию теологии в антропологию и ее растворение в ней" [3]. Впрочем, философская антропология сама является религией. Ведь она раскрывает истину религии в высшей достигнутой ей форме. "То, что еще вчера было религией, сегодня уже не религия, а то, что считается атеизмом сегодня, завтра будет считаться религией" [4].

С заменой теологии на антропологию человек становится своим высшим объектом, целью для себя. Но это не означает эгоизма. Ибо человек по своей сути есть социальное существо - он не просто Mensch\*, а Mit-Mensch\*\*. И высшим принципом философии является "единство между человеком и человеком" [5], единство, которое должно найти выражение в любви. "Любовь есть всеобщий закон интеллигенции и природы - она есть не что иное, как реализация единства рода на уровне чувства" [6].

1 W, 2, S. 239 [89: 1, 83].

2 Ibidem.

3 W, 2, S. 245 [89: 1, 90].

4 W, 6, S. 40 [89: 2, 50].

5 W, 2, S. 319 [89: 1, 144].

6W,2, S. 321.

339

Очевидно, Фейербаху хорошо известно, что Гегель придавал большое значение общественной природе человека. Но он уверен, что Гегель имел ошибочное представление об основании единства рода. Абсолютный идеализм полагает, что люди едины пропорционально их объединению с жизнью всеобщего духа, истолкованного как самомыслящее мышление. Таким образом, единство людей достигается прежде всего на уровне чистого мышления. Но здесь опять Гегеля надо твердо поставить на ноги. Родовая природа человека имеет основание на биологическом уровне, "на реальности различия между Я и Ты" [1], т.е. на половой дифференциации. Отношение между мужчиной и женщиной проявляет единство в различии и различие в единстве. Конечно, это различие между мужчиной и женщиной не является только биологическим. Ведь оно определяет различные способы чувствования и мышления и тем самым затрагивает всю личность. Не является оно, конечно, и единственным способом проявления общественной природы человека. Но Фейербах хочет подчеркнуть тот факт, что природа человека как Mit-Mensch основана на фундаментальной реальности, представляющей собой чувственную реальность, а не чистое мышление. Иными словами, половая дифференциация показывает неполноту индивидуального человеческого существа. Факт, что Я нуждается в Ты как

своем дополнении, обнаруживается в своей изначальной и базисной форме в том, что мужчина нуждается в женщине, а женщина - в мужчине.

Можно было бы ожидать, что с этим акцентом на общественной природе человека, на единстве рода и любви, Фейербах будет развивать тему наднационального сообщества или предлагать какую-либо международную федерацию. На деле он мыслит достаточно по-гегелевски, чтобы изобразить государство в качестве живого единства людей и объективного выражения сознания этого единства. "В государстве силы людей разделяются и развиваются только для того, чтобы посредством этого разделения и их нового объединения создать бесконечное существо, множество людей; множество сил есть одна сила. Государство есть средоточие всех реальностей, государство есть человеческое провидение. ...Истинное государство - это неограниченный, бесконечный, истинный, совершенный, божественный Человек... абсолютный Человек" [2].

1 W, 2, S. 318 [89: 1,143].

2 W, 2, S. 220 [89: 1, 67].

340

Из этого следует, что "политика должна стать нашей религией" [1], хотя парадоксальным образом условием этой религии является атеизм. Фейербах говорит, что религия в традиционном смысле стремится скорее разложить, чем объединить государство. И государство может быть для нас Абсолютом, только если мы заменяем Бога человеком, теологию - антропологией. "Человек является фундаментальной сущностью государства. А государство - это актуализированная, развитая и развернутая целостность человеческой природы" [2]. Нельзя отдать должное этой истине, продолжая проецировать человеческую природу в трансцендентную сферу в виде понятия Бога.

Говоря о государстве, Фейербах имеет в виду демократическую республику. Он замечает, что протестантизм ставит монарха на место папы. "Реформация разрушила религиозный католицизм, но современная эпоха поставила на его место политический католицизм" [3]. Так называемая современная эпоха вплоть до настоящего времени была протестантскими средними веками. И только через распад протестантской религии мы можем создать подлинно демократическую республику как живое единство людей и конкретное выражение сущности человека.

Если рассматривать философию Фейербаха с чисто теоретической точки зрения, то она, конечно, не представляет из себя ничего выдающегося. Скажем, его попытка устранения теизма путем объяснения происхождения идеи Бога поверхностна. Но с исторической точки зрения его философия обладает действительной значимостью. В общем, она составляет часть движения от теологической интерпретации мира к интерпретации, в которой центральное место занимает сам человек, рассматривающийся как социальное существо. Замена Фейербахом теологии антропологией есть явное признание этого. И до определенной степени он прав, считая гегельянство промежуточной станцией в ходе этой трансформации. В частности же, философия Фейербаха является этапом того движения, кульминацией которого оказался диалектический материализм и экономическая теория истории Маркса и Энгельса. Да, мысль Фейербаха движется в контексте идеи государства как высшего выражения общественного единства и понятия скорее политического, чем экономического человека. Но его трансформация идеализма в материализм, а также то, что он настаивал на преодолении самоотчуждения человека, выраженного в религии,

подготовило почву для идей Маркса и Энгельса. Маркс мог сурово критиковать Фейербаха, но, вне всякого сомнения, был его должником.

1 W, 2, S. 219 [89: 1, 66].

2 W, 2, S. 244 [89: 1, 87].

3 W, 2, S. 221 [89: 1, 68].

341

Ввиду увлеченности Фейербаха темой религии перестановку акцента в левом крыле гегельянства с логических, метафизических и религиозных проблем на проблемы социального и политического характера, пожалуй, лучше проиллюстрировать на примере Арнольда Руге (1802 - 1880). Первые две работы Руге, написанные им, когда он был более или менее ортодоксальным гегельянцем, эстетические. Но затем он сосредоточился на политических и исторических проблемах. В 1838 г. он основал "Hallische Jahrbucher für deutsche Wissenschaft und Kunst"\*, сотрудничая с Давидом Штраусом, Фейербахом и Бруно Бауэром (1809 - 1882). В 1841 г. обозрение было переименовано в "Deutsche Jahrbucher für Wissenschaft und Kunst"\*\*, и к этому времени к работе в нем подключился Маркс. Однако в начале 1843 г. издание, тон которого становился все более радикальным, привлекло враждебное внимание властей и было запрещено. Руге уехал в Париж, где основал "Deutsch-Französische Jahrbucher"\*\*\*. Но разрыв между Руге и Марксом и рассеивание других сотрудников обусловили недолговечность нового обозрения. Руге отправился в Цюрих. В 1847 г. он вернулся в Германию, но после поражения революции 1848 г. переехал в Англию. В последние годы он стал сторонником новой Германской империи. Умер в Брайтоне.

Руге разделял убеждение Гегеля в том, что история являет собой поступательное движение к реализации свободы и что свобода достигается в государстве, создании разумной всеобщей воли. Таким образом, он был готов поставить высшую оценку Гегелю за использование руссоистского понятия о *volonte generale*\*\*\*\* и за основывание государства на всеобщей воле, реализующейся в волях индивидов и через них. В то же время он критиковал Гегеля за то, что тот дал такую интерпретацию истории, которая оказалась закрыта для будущего, в том смысле, что она не оставляла место новому. Согласно Руге, в гегелевской системе исторические события и институты изображались в качестве примеров или иллюстраций диалектической схемы, раскрывающейся с логической необходимостью. Гегелю не удалось понять уникальности и неповторимости исторических событий, институтов и эпох. И его оправдание Прусского монархического устройства было знаком замкнутого характера его мысли, т.е. отсутствия ее открытости будущему, прогрессу, новизне.

342

С точки зрения Руге, главная проблема Гегеля заключалась в том, что он извлек эту схему истории из своей системы. Мы не должны предпосылать рациональную схему, а затем извлекать из нее матрицу истории. Если мы поступаем так, мы неизбежно заканчиваем оправданием нынешнего положения дел. Наша задача скорее в том, чтобы делать историю разумной, к примеру создавать новые институты, которые будут более разумными, чем уже существующие. Иными словами, преимущественно спекулятивный и теоретический взгляд Гегеля на историю, на общественную и политическую жизнь мы должны заменить практической и революционной установкой.

Это не значит, что мы должны отвергнуть идею телеологического движения истории. Означает же это, что философ должен пытаться разглядеть такое движение и требования духа времени (*der Zeitgeist*) и что он должен критиковать существующие институты в свете этих требований. Карьера Гегеля развивалась в период после Французской революции, но он мало понимал реальное движение *Zeitgeist*. К примеру, он не понимал, что реализация свободы, о которой он так много говорил, не могла быть достигнута без радикальных изменений тех институтов, которые он канонизировал.

В позиции Руге мы можем увидеть попытку сочетания веры в телеологическое движение истории с практической и революционной установкой. И его критика Гегеля была близка по духу Марксу. Великого идеалиста интересовало главным образом понимание истории, усмотрение разумного в действительном. Интерес же Руге и Маркса состоял в том, чтобы делать историю, познавать мир, чтобы изменить его. Но Руге отказался следовать за Марксом по коммунистическому пути. По его мнению, Марксово представление о человеке было крайне односторонним, и он противопоставлял ему то, что он называл цельным гуманизмом. Удовлетворения требуют не только материальные и экономические потребности человека, но также и его духовные запросы. Впрочем, разрыв между этими людьми произошел вовсе не только из-за идеологических различий.

Определенное противодействие общему движению мысли левого гегельянства оказал весьма эксцентричный философ Макс Штирнер (1806 - 1856), настоящее имя которого было Иоганн Каспар Шмидт. После посещения лекций Шлейермахера и Гегеля в Берлине Штирнер несколько лет преподавал в школе, а затем занялся частной научной деятельностью. Его самая известная работа - "Единственный и его собственность" ("*Der Einzige und sein Eigentum*", 1845).

343

В начале этой работы Штирнер цитирует тезис Фейербаха, что человек есть высшее существо для человека, а также утверждение Бруно Бауэра, что открытие человека произошло совсем недавно. И он приглашает своих читателей внимательнее взглянуть на это высшее существо и новое открытие. Что они обнаруживают? Сам он находит Я, не абсолютное Я фихтевской философии, но конкретное индивидуальное Я, человека из плоти и крови. И индивидуальное Я - это уникальная реальность, с самого начала ищущая самосохранения и самоутверждения. Ведь оно должно сохранять себя перед лицом других существ, угрожающих, актуально или потенциально, его существованию в качестве Я. Иными словами, Я озабочено собой.

Большинство философов упускает и забывает именно это уникальное индивидуальное Я. В гегельянстве индивидуальное Я было принижено за счет абсолютного мышления или духа. Парадоксально предполагалось, что человек осознает свое подлинное Я или сущность пропорционально тому, как он становится моментом жизни всеобщего духа. Конкретная действительность была подменена абстракцией. Тот же характер имеет и философия Фейербаха. Конечно, Фейербах прав, утверждая, что человек должен преодолеть самоотчуждение, заключенное в религиозной установке, и заново открыть себя. Ведь в иудаизме и христианстве свобода, самая сущность человека, была проецирована вовне человеческого существа в понятие Бога, а человек оказался поработан. Ему говорили, что он должен отказаться от себя и подчиниться. Но хотя Фейербах справедливо отвергает религиозное самоотчуждение и абстракции гегельянства, ему не удастся понять значение уникального индивида, и вместо этого он предлагает нам абстракцию человечества или абсолютного человека и реализацию личности в

государстве и через государство. Сходным образом, даже если в гуманистическом социализме человечество занимает место христианского Бога и гегелевского Абсолюта, индивид все же приносится в жертву на алтарь абстракции. Одним словом, гегельянцы левого крыла могут быть подвергнуты критике того же рода, какую они направляли на самого Гегеля.

344

Взамен таких абстракций, как абсолютный дух, человечество и всеобщая сущность человека, Штирнер возводит на трон уникального и свободного индивида. Он считает, что свобода реализуется через присвоение. И в качестве данного уникального индивида я обладаю всем, что могу присвоить. Конечно, это не означает, что я действительно должен сделать все своей собственностью. Но нет другой причины, почему я не должен поступать так, кроме моей неспособности сделать это или моего свободного решения не делать этого. Я выхожу из "творческого ничто" и возвращаюсь в него, и, пока я существую, я озабочен исключительно собой. Я должен стремиться к выражению своей уникальной индивидуальности, не допуская порабощения или притеснения со стороны любой высшей власти, будь то Бог или государство, или абстракции, вроде Человечества или всеобщего Морального Закона. Подчинение таким фиктивным сущностям ослабляет мое чувство собственной уникальности.

Эгоистическая философия Штирнера интересна и значима в той мере, в какой она представляет собой протест конкретной человеческой личности против поклонения коллективности или некой абстракции. Кроме того, кто-нибудь при желании может усмотреть в ней некое духовное родство с экзистенциализмом. И для этого есть по крайней мере некоторое основание. Едва ли можно сказать, что для экзистенциализма характерно повышенное внимание к теме собственности, но тема уникальной свободной индивидуальности точно имеет отношение к экзистенциализму [1]. Впрочем, философия Штирнера была упомянута здесь не для какого-то предвосхищения более поздних идей, а скорее в качестве стадии революционного движения против метафизического идеализма. Можно, пожалуй, сказать, что она представляет собой выражение номиналистической реакции, к которой всегда подталкивает чрезмерное внимание к универсальному. Она, конечно, преувеличение. Здоровое акцентирование уникальности индивидуального Я сочетается с фантастической философией эгоизма. Но протест против преувеличения очень часто принимает форму преувеличения в противоположном направлении.

1 Темные замечания Штирнера о "творческом ничто" вызывают в памяти некоторые идеи Хайдеггера.

345

Однако, если отвлечься от того, что Штирнер был далеко не великим философом, его идеи не гармонировали с *Zeitgeist*, и неудивительно, что Маркс видел в них самовыражение отчужденного одинокого индивида обреченного буржуазного общества. Маркс и Энгельс, возможно, ввели в свою философию те самые моменты, которые так не жаловал Штирнер, заменяя экономическим классом гегелевское национальное государство, классовой войной - диалектику государств, человечеством - абсолютный дух. Но остается фактом, что их философии, хорошо это или плохо, суждено было иметь громадное историческое значение, тогда как Макса Штирнера вспоминают только как эксцентричного мыслителя, философия которого не имеет большого значения, если только не рассматривать ее в

качестве одного из моментов вечно возобновляющегося протеста свободного индивида против всепожирающего всеобщего.

## Глава 16

### ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕАЛИЗМА (2)

Вводные замечания. - Жизнь и сочинения Маркса и Энгельса и эволюция их идей. - Материализм. - Диалектический материализм. - Материалистическая концепция истории. - Комментарии по поводу идей Маркса и Энгельса.

1

Сталкиваясь с идеями Маркса и Энгельса, историк философии находится в весьма затруднительном положении. С одной стороны, современное влияние и значение их философии настолько очевидны, что нередкая практика, когда она удостоивается чуть больше, чем мимоходного упоминания в связи с развитием гегельянства левого крыла, едва ли представляется оправданной. В самом деле, кажется более адекватным рассматривать ее в качестве одного из значительных современных воззрений на человеческую жизнь и историю. С другой стороны, было бы ошибкой оказаться до такой степени загипнотизированным несомненной важностью коммунизма в современном мире, чтобы вырывать его базисную идеологию из ее исторического окружения в философии XIX столетия. Марксизм действительно живая философия в том смысле, что он вдохновил, дал толчок и придал последовательность силе, которая, хорошо это или плохо, но оказывает значительное влияние в современном мире. Сегодня он принимается, хотя, несомненно, с различной степенью убеждения, большим количеством людей. В то же время можно показать, что продолжение его жизни в качестве

346

более или менее единой системы обязано прежде всего его связью с внефилософским фактором, мощным общественно-политическим движением, современное значение которого никто не стал бы отрицать. Верно, конечно, что эта связь не является случайной. Иными словами, коммунизм не принимал систему идей, находящуюся вне процесса его собственного зарождения и развития. Но суть в том, что именно коммунистическая партия позволила марксизму избежать судьбы других философских учений XIX в., превратив его в веру. И историк философии XIX в. имеет право останавливаться прежде всего на идеях Маркса и Энгельса в их историческом контексте и абстрагироваться от их современного значения как главного кредо партии, сколь бы могущественной эта партия ни была\*.

Автор данной работы поэтому решил сосредоточить свое внимание на некоторых аспектах учений самих Маркса и Энгельса и проигнорировать, за исключением нескольких кратких ссылок, последующее развитие их философии, равно как и ее воздействие на современный мир через коммунистическую партию. Если речь идет о

неизбежно несколько перегруженном рассказе о немецкой философии XIX столетия, это ограничение действительно не нуждается в каком-либо оправдании. Но поскольку значимость коммунизма в наши дни может привести читателя к мысли о желательности более просторного рассмотрения и даже о том, что философия Маркса должна была бы быть кульминацией этого тома, то столь же уместным будет указать, что изображать марксизм как апогей и средоточие немецкой философской мысли XIX в. - значит давать ложную историческую картину под давлением политической ситуации в современном мире.

Карл Маркс (1818 - 1883) был евреем по происхождению. Его отец, либеральный иудей, стал протестантом в 1816 г., и сам Маркс был крещен в 1824 г. Но религиозные убеждения его отца были совсем не глубокими, и он был воспитан в традициях кантовского рационализма и политического либерализма. После обучения в Трирской школе он продолжил образование в университетах Бонна и Берлина. В Берлине он завязал контакты с младогегельянцами, членами так называемого *Doktorclub*, особенно с Бруно Бауэром. Но вскоре он разочаровался в чисто теоретической позиции левых гегельянцев, и это разочарование усилилось, когда в 1842 г. он принял участие в издании в Кёльне новообразованной "*Rheinische Zeitung*"\*\* и вскоре стал ее главным редактором. Дело в том, что

347

его работа сблизила его с конкретными политическими, социальными и экономическими проблемами, и он пришел к убеждению, что теория, если она должна быть эффективной, должна иметь своим результатом практическую деятельность, действие. Конечно, это может выглядеть очевидным и даже тавтологией. Но суть в том, что Маркс уже отходил от гегелевского представления о том, что дело философа состоит в том, чтобы просто познавать мир, и что мы можем, так сказать, довериться развитию идеи или разума. Критика традиционных идей и существующих установлений недостаточна, чтобы изменить их, если она не имеет своим результатом политическое и социальное действие. Фактически, если религия означает самоотчуждение человека, то по-своему это делает и немецкая философия. Ибо она отделяет человека от реальности, делая его простым созерцателем процесса, в который он вовлечен.

Вместе с тем размышление над реальной ситуацией привело Маркса к тому, что он занял критическую позицию по отношению к гегелевской теории государства. И по-видимому, в этот период, между 1841 и 1843 гг., он написал критику гегелевской концепции государства под заглавием "*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*". Согласно Гегелю, объективный дух достигает высшего выражения в государстве, а семья и гражданское общество являются моментами или фазами диалектического развития идеи государства. Государство как полное выражение идеи в форме объективного духа является для Гегеля "субъектом", тогда как семья и гражданское общество - "предикатами". Но это означает перевернуть все с ног на голову. Субъектом является не государство, а семья и гражданское общество: они составляют основные реалии человеческого общества. Гегелевское государство - абстрактное всеобщее, правительственный и бюрократический институт, отделенный и возвышающийся над жизнью людей. На деле существует противоречие между общественными и частными интересами. Перенос на политический уровень фейербаховскую идею религии как выражения самоотчуждения человека, Маркс доказывает, что в государстве, как оно представляется Гегелем, человек отчуждает свою подлинную природу. Ибо подлинная жизнь человека понимается как его существование в государстве, тогда как в действительности государство противостоит конкретным людям и их интересам. И это противоречие или разрыв между общественными и частными

интересами будет продолжаться, пока человек не станет социализированным человеком и политическое государство, превозносимое Гегелем, уступит место истинной демократии, в которой общественный организм больше не будет чем-то внешним для человека и его реальных интересов.

348

Маркс нападает и на гегелевскую идею частной собственности как основы гражданского общества. Но он еще не пришел к четко разработанной коммунистической теории. Он призывает скорее к упразднению монархии и развитию общественной демократии. Однако идея бесклассового экономического сообщества неявно присутствует в его критике гегелевского политического государства, а также в его представлении об истинной демократии. Интерес к человеку как таковому и интернационализм также неявно присутствуют в его критике Гегеля.

В начале 1843 г. "Rheinische Zeitung" была закрыта политическими властями и Маркс направился в Париж, где он сотрудничал с Руге в издании "Deutsch-Französische Jahrbucher"\*. В первом и единственном номере он опубликовал две статьи, первая из которых была критикой гегелевской "Философии права", вторая - обзором эссе Бруно Бауэра об иудаизме. В первой из этих статей Маркс ссылается на анализ Фейербахом религии как самоотчуждения человека и спрашивает, почему оно происходит. Почему человек создает иллюзорный мир сверхъестественного и проецирует в него свое собственное истинное Я? Ответ в том, что религия отражает или выражает искажение, возникающее в человеческом обществе. Политическая, социальная и экономическая жизнь человека не способна реализовать его подлинное Я, и он создает иллюзорный мир религии, ища здесь свое счастье, так что религия есть опиум, который человек дает сам себе. В той мере, в какой религия не позволяет человеку искать счастья там, где его только и можно найти, она действительно заслуживает критики. Но критика религии имеет мало ценности, если она оторвана от политической и социальной критики, так как она нападает на действие, игнорируя причину. Кроме того, критика сама по себе в любом случае неадекватна. Мы не можем изменить общество, просто философствуя о нем. Мысль должна перетекать в действие, т.е. в социальную революцию. Ибо философская критика поднимает проблемы, которые могут быть решены только таким путем. Говоря языком Маркса, философия должна быть преодолена, и это преодоление является также ее реализацией (Verwirklichung). Она должна оставить уровень теории и проникнуть в массы. И когда она делает это, она уже больше не философия, но принимает вид социальной революции, которая должна быть делом самого угнетенного класса, а именно пролетариата. Осознанно и решительно отвергнув частную собственность, пролетариат освободит себя и вместе с собой все общество. Ведь эгоизм и социальная несправедливость связаны с институтом частной собственности.

349

В некоторых очевидных аспектах ход мысли Маркса находится под влиянием рассуждений Гегеля. К примеру, идея отчуждения и его преодоления имеет гегелевский источник. Но столь же очевидно, что он отвергает представление об истории как самопроявлении и самоотчуждении Абсолюта, определенного в качестве духа. Его концепция теории, реализующейся на практике или в действии, и правда напоминает гегелевское понятие конкретного самораскрытия идеи. Но фундаментальной реальностью для него, как и для Фейербаха, является скорее природа, чем идея или логос. И в своих политических и экономических рукописях 1844 г.\* Маркс подчеркивает различие своей и гегелевской позиций.



Конечно, Маркс по-прежнему восхищается Гегелем. Он хвалит его за осознание диалектического характера всякого движения и за понимание того, что человек развивается и реализуется посредством своей собственной деятельности, через самоотчуждение и его преодоление. В то же время Маркс резко критикует Гегеля за его идеалистическое представление о человеке как самосознании, а также за понимание человеческой деятельности как прежде всего духовной активности мышления. Гегель и в самом деле полагает, что человек внешне выражает себя в объективном порядке, а затем возвращается к себе на более высоком уровне. Но его идеализм включал тенденцию разделяться с объективным порядком, истолковывая его просто в качестве соотносительного сознанию. Поэтому процесс самоотчуждения и его преодоления был для него процессом скорее в мышлении и для мышления, чем в объективной реальности.

Можно спорить, справедлив ли Маркс к Гегелю. Но в любом случае он противопоставляет первичности идеи первичность чувственной реальности. И он утверждает, что основной формой человеческой деятельности является не мышление, а ручной труд, в котором человек отчуждает себя в объективном продукте своего труда, продукте, который в обществе, устроенном как сейчас, не принадлежит производителю. Это отчуждение не может быть преодолено процессом мышления, в котором идея частной собственности рассматривается в качестве момента диалектического движения к высшей идее. Оно может быть преодолено только социальной революцией, упраздняющей частную собственность и вызывающей переход к коммунизму. Диалектическое движение - это не движение мысли о реальности, но движение самой реальности, исторический процесс. И отрицание отрицания (упразднение частной собственности) подразумевает позитивное возникновение новой исторической ситуации, в которой действительно, а не только в мысли преодолено самоотчуждение человека.

350

Этот акцент на единстве мышления и действия и преодолении самоотчуждения человека социальной революцией и переходом к коммунизму, который обнаруживается в статьях 1843 г. и рукописях 1844 г., по крайней мере отчасти, можно рассматривать как результат союза левого гегельянства и социалистического движения, в контакт с которым Маркс вступил в Париже. Неудовлетворенный по преимуществу критицистской и теоретической позицией младогегельянцев, Маркс нашел в Париже гораздо более динамичные воззрения. Ведь помимо того, что он изучал классических английских экономистов, таких, как Адам Смит\* и Рикардо\*\*, он лично познакомился с немецкими социалистами в изгнании и французскими социалистами, такими, как Прудон\*\*\* и Луи Блан\*\*\*\*, а также с революционерами, вроде русского Бакунина. И даже если он уже обнаруживал склонность к тому, чтобы подчеркивать необходимость действия, этот личный контакт с социалистическим движением оказал глубокое влияние на его образ мыслей. Но он пришел к выводу, что, хотя социалисты были ближе к реальности, чем немецкие философы, они не могли адекватно оценить ситуацию и ее запросы. Им нужен был интеллектуальный инструмент для объединения воззрений, цели и метода. И несмотря на то что Маркс говорил о преодолении философии и не считал свою собственную концепцию истории философской системой, очевидно, что она не только в действительности есть то, чем она стала, но также что она многим обязана трансформации гегельянства.

Однако самым важным личным контактом Маркса в Париже была встреча с Энгельсом, прибывшим в этот город из Англии в 1844 г. Правда, они уже встречались за пару лет до этого, но период их дружбы и сотрудничества начинается с 1844 г.

Фридрих Энгельс (1820 - 1895) был сыном богатого промышленника, и уже в молодые годы он получил должность в отцовской фирме. Проходя воинскую службу в Берлине в 1841 г., он завязал отношения с кружком Бруно Бауэра и принял гегелевскую позицию. Сочинения Фейербаха, однако, обратили его взгляды от идеализма к материализму. В 1842 г. он направился в Манчестер для работы в фирме отца и увлекся идеями ранних английских социалистов. Именно в Манчестере он написал исследование о рабочих классах в Англии ("Die Lage der arbeitenden Klassen in England")\*, которое было опубликовано в Германии в 1845 г. Он также составил "Наброски критики политической экономии" ("Umriss einer Kritik der Nationalökonomie") для "Deutsch-Französische Jahrbücher".

351

Непосредственным результатом встречи Маркса и Энгельса в Париже стало их сотрудничество в написании "Святого семейства" ("Die heilige Familie", 1845), направленного против идеализма Бруно Бауэра и его соратников, которые, казалось, считали, что "критика" - это трансцендентное существо, нашедшее воплощение в "Святом семействе", а именно в участниках бауэровского кружка. В противовес идеалистическому акценту на мышлении и сознании Маркс и Энгельс утверждали, что формы государства, закона, религии и морали определяются стадиями классовой войны.

В начале 1845 г. Маркс был изгнан из Франции и отправился в Брюссель, где он составил одиннадцать тезисов против Фейербаха, заканчивающихся знаменитым положением, что в то время как философы пытались лишь различными путями познать мир, действительная задача состоит в том, чтобы изменить его. Когда к нему присоединился Энгельс, они вместе взялись за написание "Немецкой идеологии" ("Die deutsche Ideologie"), которая оставалась неопубликованной до 1932 г. Эта работа является критикой современной немецкой философии, представленной Фейербахом, Бауэром, Штирнером и немецкими социалистами, и она важна из-за содержащегося в ней наброска материалистического понимания истории. Базовой исторической реальностью является общественный человек в его деятельности в природе. Эта материальная или чувственная деятельность - основная жизнь человека, и именно жизнь определяет сознание, а не наоборот, как воображают идеалисты. Иными словами, фундаментальным фактором в истории оказывается процесс материального или экономического производства. И формирование общественных классов, классовая война и, косвенно, политические, правовые и этические формы - все они определены сменяющимися друг друга способами производства. Более того, исторический процесс в целом диалектически движется к пролетарской революции и пришествию коммунизма, а не к самопознанию абсолютного духа или к какой-либо другой подобной философской иллюзии.

352

В 1847 г. Маркс по-французски опубликовал "Нищету философии" ("Misere de la philosophie"), ответ на "Философию нищеты" ("Philosophie de la misere") Прудона. В ней он подвергает критике идею фиксированных категорий, вечных истин и естественных законов, характерную, по его мнению, для буржуазной политической экономии. К примеру, приняв характеристику собственности как кражи, Прудон затем рассматривает социалистическую систему, которая лишит собственность этой характеристики. И это показывает, что он считает институт частной собственности вечной и естественной ценностью и неизменной экономической категорией. Но подобных ценностей и категорий не существует. Нет и такой философии, которая могла быть разработана априори, а затем

применена к познанию истории и общества. Может существовать только критическое познание, основанное на анализе конкретных исторических ситуаций. С точки зрения Маркса, диалектика является не законом мышления, выражающимся в действительности, она присуща реальному движению действительности и отражается в мышлении при корректном рациональном анализе конкретных ситуаций.

Верный, однако, идее единства мысли и действия, Маркс никоим образом не довольствовался критикой недостатков немецких идеологов, таких, как Бауэр и Фейербах, а также социалистов типа Прудона. Он вступил в Союз коммунистов\*, и в 1847 г. ему вместе с Энгельсом было поручено составить обобщенное изложение его принципов и целей. Это был знаменитый "Коммунистический манифест", или "Манифест коммунистической партии", вышедший в Лондоне в начале 1848 г., незадолго до начала серии революций и восстаний, произошедших в Европе в течение этого года. Когда активная фаза революционного движения началась в Германии, Маркс и Энгельс вернулись на родину. Но после поражения революции Маркс, который был привлечен к суду и оправдан, удалился в Париж, однако в 1849 г. во второй раз был изгнан из Франции. Он направился в Лондон, где оставался до конца жизни, получая финансовую помощь от своего друга Энгельса.

В 1859 г. Маркс опубликовал в Берлине работу "К критике политической экономии" ("Zur Kritik der politischen Oekonomie"), которая, как и "Манифест", важна изложением материалистического понимания истории. И, вновь объединяя практику с теорией, он основал в 1864 г. Международное Товарищество Рабочих, широко известное как Первый Интернационал. Жизнь Интернационала, однако, была полна трудностей. К примеру, Маркс и его товарищи считали, что для успешной подготовки победы пролетариата нужна централизация власти в руках комитета, тогда как другие, вроде анархиста Бакунина, отказывались признавать диктатуру центрального комитета. Кроме того, Маркс вскоре перессорился с французскими и немецкими группами социалистов. После конгресса в Гааге в 1872 г. по настоянию Маркса центральный комитет был переведен в Нью-Йорк. И Первый Интернационал просуществовал недолго.

353

Первый том знаменитой работы Маркса "Капитал" ("Das Kapital") вышел в свет в Гамбурге в 1867 г. Однако автор не продолжил публикацию. Он умер в марте 1883 г., а второй и третий тома были опубликованы после его смерти Энгельсом в 1885 и 1894 гг. Другие рукописи были опубликованы в нескольких частях К. Каутским\* в 1905 - 1910 гг. В "Капитале" Маркс утверждает, что буржуазная или капиталистическая система с необходимостью содержит в себе классовый антагонизм. Ведь меновой стоимостью является, так сказать, кристаллизованный труд. Иными словами, стоимость есть вложенный в нее труд. Но капиталист присваивает себе часть этой стоимости, выплачивая рабочему жалованье меньшее, чем стоимость произведенного товара. Он, таким образом, ущемляет и эксплуатирует рабочего. И эта эксплуатация может быть преодолена только упразднением капитализма. Маркс, разумеется, ссылается на тогдашние злоупотребления в экономической системе, к примеру на практику удерживания зарплат на максимально низком уровне. Но эксплуатацию нельзя понимать только в этом смысле. Ибо раз принимается так называемая трудовая теория стоимости, из нее с необходимостью следует, что капиталистическая система включает эксплуатацию или ущемление рабочего. И выплата высоких жалований не изменила бы этого факта.

В 1878 г. Энгельс опубликовал книгу, широко известную под названием "Анти-Дюринг", несколько статей, написанных им против влиятельного тогда немецкого социалиста

Евгения Дюринга. Одна глава была написана Марксом. Энгельс также занимался составлением "Диалектики природы" ("Dialektik der Natur"). Но он был слишком загружен публикацией второго и третьего томов Марк-сова "Капитала" и попытками оживить Интернационал, и у него не было возможности завершить свой труд. "Диалектика природы" оставалась неопубликованной до 1925 г., когда она вышла в Москве. Энгельсу не доставало философской выучки его друга, но он отличался широтой интересов, и скорее именно он, а не Маркс применил диалектический материализм к философии природы. Результаты были, пожалуй, не таковы, чтобы поднять репутацию Энгельса как философа среди тех, кто не признает его сочинения частью символа веры.

354

Из других публикаций Энгельса следует упомянуть работу о "Происхождении семьи, частной собственности и государства" ("Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates", 1884), в которой он пытается вывести происхождение классовых разделений и государства из института частной собственности. В 1888 г. в виде книги была опубликована серия статей Энгельса под названием "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии" ("Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie"). Энгельс умер от рака в августе 1895 г.

Хотел ли Гегель сказать, что понятие (der Begriff) или логическая идея есть самостоятельная реальность, овнешняя или отчуждающая себя в природе, это спорный вопрос. Но и Маркс, и Энгельс поняли его в этом смысле, а именно так, будто он считает, что логос есть первичная реальность, выражающаяся в своей противоположности, а именно в бессознательной природе, а затем возвращающаяся к себе в качестве духа, актуализируя этим, так сказать, свою собственную сущность или дефиницию. Так, в предисловии ко второму немецкому изданию первого тома "Капитала" Маркс утверждает, что "для Гегеля процесс мышления, который под именем "идеи" он даже превращает в независимый субъект, есть demiург действительного, и действительное есть просто его внешнее проявление" [1]. В своей книге о Фейербахе Энгельс тоже говорит, что "диалектика у Гегеля есть саморазвитие понятия. Абсолютное понятие не только присутствует - неизвестно где - от века, но является также подлинной живой душой всего существующего мира. ...Оно отчуждается в том смысле, что превращает себя в природу, где, не осознавая себя и приняв вид естественной необходимости, продельывает новое развитие и, наконец, вновь приходит к самосознанию в человеке" [2].

1 "Das Kapital", I, S. XVII (Hamburg, 1922); "Capital", 2, p. 873 (London, Everyman) [64: 23,21].

2 "Ludwig Feuerbach", S. 44 (Stuttgart, 1888); "Ludwig Feuerbach", edited by C. P. Dutt with introduction by L. Rudas, p. 53 (London, no date) [64: 21, 301].

355

В противовес этому метафизическому идеализму Маркс и Энгельс приняли тезис Фейербаха о том, что первичной реальностью является природа. Так, Энгельс говорит об освобождающем воздействии "Сущности христианства" Фейербаха, вернувшей материализм на его трон. "Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она - почва, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и людей нет ничего, а высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, лишь фантастическое отражение нашей собственной сущности. ...Воодушевление было всеобщим; мы все сразу стали последователями Фейербаха. В

"Святом семействе" можно увидеть, с каким энтузиазмом, несмотря на все критические оговорки, Маркс приветствовал новую концепцию и насколько она повлияла на него" [1].

В этом фрагменте Энгельс говорит о реставрации материализма. Маркс и Энгельс, разумеется, материалисты. Но это вовсе не означает, что они отрицали реальность духа или грубо отождествляли процесс мышления с материальными процессами. Материализм означал для них прежде всего отрицание существования какого-либо духа, или идеи, предшествующего природе и находящего в ней свое выражение. Он точно не означал отрицания существования у людей духа. В "Диалектике природы" Энгельс говорит о законе перехода количества в качество и *vice versa*\*, как законе, по которому происходят природные изменения [2]. Превращение такого рода происходит, когда ряд количественных изменений вызывает резкое изменение качества. Так, по достижении материей определенной модели сложной организации возникает дух как новый качественный фактор.

Конечно, вопрос о возможностях духа не до конца прояснен Марксом и Энгельсом. В предисловии к работе "К критике политической экономии" Маркс формулирует знаменитое утверждение, что "не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание" [3]. И Энгельс замечает, что "мы вновь представляем понятия в наших головах с ма-

1 "Ludwig Feuerbach", S. 12-13 (p. 28) [64: 21, 280 - 281]. При многократных ссылках на переводы во всех случаях, кроме первого, я даю пагинацию перевода в скобках, не повторяя название.

2 Верно, что в "Науке логики" Гегель переходит от категории качества к категории количества, но, когда он имеет дело с мерой, он говорит об узловых точках, в которых ряд количественных изменений вызывает резкое изменение качества, скачок. За ним, в свою очередь, следуют новые количественные изменения - до тех пор, пока не будет достигнута новая узловая точка.

3 "Zur Kritik der politischen Oekonomie", S. XI (Stuttgart, 1897); Marx-Engels: Selected Works, 1, p. 363 (London, 1958) [64: 13, 7].

356

териалистической точки зрения как копии действительных вещей, вместо того чтобы представлять действительные вещи копиями той или иной стадии абсолютного понятия" [1]. Представляется, что подобные высказывания означают, что человеческое мышление является не более чем копией или отражением материальных экономических условий или природных процессов, свидетельствуя тем самым о пассивном характере человеческого духа. Но мы уже видели, что в "Тезисах о Фейербахе" Маркс говорит о философах, которые пытались лишь познавать мир, задача же человека состоит в том, чтобы изменить его. Поэтому на самом деле нет ничего удивительного, когда мы обнаруживаем, что в первом томе "Капитала" Маркс сравнивает рабочего с пауком и пчелой и замечает, что даже самый плохой строитель отличается от искуснейшей пчелы тем, что первый представляет результат своего творения, прежде чем создает его, тогда как последняя - нет. У рабочего есть воля, имеющая цель и реализующая себя [2]. В самом деле, если Маркс и Энгельс хотят заявить, как они и делают, о необходимости революционной деятельности, корректного анализа ситуации и соответствующего ей действия, то очевидно, что они не могут одновременно утверждать, что дух есть лишь что-то вроде лужи, на поверхности которой пассивно отражаются природные процессы и экономические условия. Когда они переворачивают Гегеля на ноги, т.е. заменяют

идеализм материализмом, они стремятся подчеркнуть представление о человеческих понятиях и процессах мышления как о копиях. Когда же они говорят о необходимости социальной революции и подготовки к ней, ясно, что они должны приписывать активную роль человеческому разуму и воле. Их высказывания, возможно, не всегда до конца последовательны, но их материализм - это в основном утверждение первичности материи, а не отрицание реальности духа.

1 "Ludwig Feuerbach", S. 45 (p. 54) [64: 21, 301 - 302].

2 "Das Kapital", 1, S. 140 (1, p. 169-170) [64: 23, 189].

Впрочем, хотя Маркс и Энгельс рассматривали свой материализм в качестве противовеса идеализму Гегеля, они, конечно, не считали себя только оппонентами Гегеля. Ибо они признавали, что обязаны ему идеей диалектического движения реальности, т.е. движения через отрицание, за которым следует отрицание отрицания, которое является одновременно утверждением на более высоком

357

уровне. Можно выразить это же и по-другому, сказав, что движение или развитие принимает вид противоречия существующей ситуации или положению дел, за которым следует противоречие противоречия, которое является преодолением первого. Дело скорее не в тезисе, антитезисе и синтезе, а в отрицании и его отрицании, хотя второе отрицание может рассматриваться как в некотором смысле "синтез", поскольку оно оказывается переходом к более высокой ступени диалектического процесса.

Эта идея развития как диалектического процесса играет существенную роль у Маркса и Энгельса. Очевидно, что можно принимать тезис о первичности материи относительно духа и что-то вроде того, что сейчас называется эмерджентной эволюцией, не будучи вследствие этого марксистом. Материализм Маркса и Энгельса - диалектический материализм, если использовать широко распространенный ныне термин, даже если сам Маркс и не применял его.

Маркс и Энгельс, конечно же, хотели провести различие между своим и гегелевским пониманием диалектики. По их мнению, Гегель, поняв диалектичность движения мысли, гипостазировал этот процесс в виде движения абсолютного мышления, саморазвития идеи. Поэтому диалектическое движение в мире и человеческой истории Гегель считал отражением или феноменальным выражением движения мысли. Для Маркса и Энгельса это диалектическое движение обнаруживается прежде всего в действительности, т.е. в природе и истории. Диалектическое движение человеческой мысли есть просто отражение диалектического процесса реальности. И чтобы поставить Гегеля с головы на ноги, для них важно было совершить этот переворот в отношениях между действительностью и мышлением. Но Маркс и Энгельс не скрывали того факта, что идея диалектики была взята ими у Гегеля. Поэтому они считали свой материализм в сущности постгегелевским материализмом, а не простым возвратом к более ранней форме материалистической теории.

Однако, хотя вместе с Фейербахом Маркс говорит о предшествовании материи духу, на деле его не интересует природа как таковая, рассматриваемая отдельно от человека. Иногда даже кажется, будто он полагает, что природа существует только для человека. Но это не надо понимать в том смысле, что природа обладает онтологической реальностью исключительно в качестве объекта сознания. Было бы абсурдно трактовать Маркса как

идеалиста. Он хочет сказать, что природа начинает существовать для человека только тогда, когда он отличает себя от природы, призна-

358

вая вместе с тем, что он каким-то образом относится к природе. Животное есть природный продукт, и мы видим, что оно относится к природе. Но животное не сознает этих отношений как таковых: они не существуют "для него". Поэтому о природе нельзя сказать, что она существует "для животного". С появлением же сознания и субъект-объектного отношения природа начинает существовать для человека. И это существенно для того, что можно назвать становлением человека. Чтобы стать человеком, человек должен объективировать себя. И он не может сделать этого, не отличив себя от природы.

Но человек нацелен на природу - в том смысле, что он имеет потребности, которые могут быть удовлетворены только объектами, отличными от него самого. А природа нацелена на человека - в том смысле, что она является средством удовлетворения этих потребностей. Далее, удовлетворение человеком своих потребностей подразумевает его деятельность или труд. И в этом смысле спонтанное удовлетворение основной материальной потребности через присвоение готового объекта является, так сказать, трудом. Но это не специфически человеческий труд или деятельность, во всяком случае если она рассматривается просто как физический акт. Человек может, к примеру, остановиться и попить из ручья, чтобы утолить свою жажду. Но так же делают многие животные. Труд становится специфически человеческим, когда человек сознательно изменяет природный объект для удовлетворения своих потребностей и когда он использует для этого орудия или инструменты. Иными словами, основной формой человеческой активности и базисным отношением человека к природе оказывается его производящая деятельность, сознательное производство им средств для удовлетворения своих потребностей. Человек по своей сути является экономическим человеком, хотя это не означает, что он выступает исключительно таковым.

Человек не может, однако, объективировать себя и стать человеком, не представляя собой также объекта для другого человека. Иными словами, человек есть социальное существо, и отношение к его собратьям существенно для его существования в качестве человека. Базовой формой общества является семья. Так что можно сказать, что фундаментальной реальностью, на которую обращает внимание Маркс, оказывается производящий человек, находящийся в двояком отношении - к природе и к другим людям. Или, ввиду того что термин "производящий человек" уже включает отношение к природе, мы можем сказать, что фундаментальной реальностью, рассматриваемой Марксом, является производящий человек как член общества.

359

Итак, человек для Маркса в основе своей не созерцательное, а деятельное существо, и эта деятельность есть прежде всего материальная производительная деятельность. И отношения между человеком и природой - не статичные, а изменчивые отношения. Он использует средства производства для удовлетворения своих потребностей, а затем возникают новые потребности, ведущие к дальнейшему развитию средств производства. Кроме того, существуют общественные отношения между людьми, соответствующие каждой стадии развития средств производства, удовлетворяющих человеческие потребности. И основу истории составляет динамичное взаимодействие средств производства или производительных сил с общественными отношениями между людьми. Говоря об основных материальных потребностях человека, Маркс утверждает, что

"первый исторический факт - это производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей" [1]. Но, как мы видели, это приводит к появлению новых потребностей, развитию средств производства и новому набору общественных отношений. Поэтому так называемый первый исторический факт содержит в себе, словно в зародыше, всю историю человека. И эта история является для Маркса, так сказать, "траекторией" диалектики. Впрочем, рассказ о диалектике истории, по Марксу, лучше оставить для следующего параграфа. Здесь достаточно отметить материалистичность его исторической теории - в том смысле, что основным фактором в истории он считает экономическую деятельность человека, его производительную деятельность, направленную на удовлетворение его материальных потребностей.

1 "Deutsche Ideologie", W, 3, S. 28; "The German Ideology", p. 16 (части 1 и 3 в переводе В. Лока и С. П. Мэджила. Лондон, 1942) [64: 3, 26]. В ссылках "W" означает издание "Сочинений" Маркса и Энгельса, опубликованное в Dietz Verlag. Berlin, 1957f.

Мы уже говорили, что Энгельс распространил диалектику на саму природу, разрабатывая то, что может быть названо философией природы. И возник спор, совместимо ли это расширение с позицией Маркса. Конечно, если допустить, что, согласно Марксу, природа для нас есть лишь поле, возделываемое человеческим трудом, и что диалектическое движение ограничивается историей, предполагающей взаимодействие человека с его природным окружением, то распространение диалектики на природу само по себе стало бы

360

не только новацией, но и изменением марксистского представления о диалектике. Возможно, в развитии научного знания человека и есть диалектическое движение, но это движение едва ли может быть приписано природе как таковой, рассматривающейся отдельно от человека. Дело было бы не в том, что Маркс сконцентрировался на человеческой истории, практически исключив философию природы. Оно состояло бы в принципиальном исключении. Однако следует помнить, что в марксизме диалектическое движение истории не является выражением внутреннего движения абсолютного мышления: оно есть движение самой реальности. Оно может быть воспроизведено в человеческом уме, но прежде всего оно является движением объективной реальности. Поэтому если мы не решаемся на такое акцентирование ряда высказываний Маркса, которое превращает его в идеалиста, то мне не кажется, что его позиция в принципе исключает понятие диалектики природы. Более того, Маркс прекрасно знал, что его друг занимается диалектикой природы, и, как кажется, одобрял его или, во всяком случае, не выказывал неодобрения. Так что даже если можно показать, что Энгельс изменял идеям Маркса и что он закладывал фундамент механистической версии диалектического материализма, в которой исторический процесс рассматривался бы просто в качестве продолжения необходимого движения самодеятельной материи, я не собираюсь утверждать, что расширение диалектики на природу как таковое исключалось Марксом. Если исходить из некоторых его высказываний, возможно, он и должен был исключать его. Но фактически, как представляется, он не сделал этого.

Как бы то ни было, но в том, что Энгельс называл "подытоживанием своих занятий в области математики и естественных наук" [1], он находился под впечатлением того факта, что в природе нет ничего неподвижного и статичного, но все находится в движении, изменении, развитии. И, по его собственным словам, особенно его впечатлили три вещи: во-первых, открытие клетки, посредством размножения и дифференциации которой



возникли растительные и животные организмы; во-вторых, закон превращения энергии и, в-третьих, формулировка Дарвином эволюционной теории. Размышляя о природе, согласно представлениям современной ему науки, Энгельс пришел к выводу, что "в природе сквозь хаос бесчисленных изменений прокладывают себе путь те же диалектические законы движения, которые и в истории господствуют над кажущейся случайностью событий" [1].

1 "Anti-Duhring", S. XV (Stuttgart, 1919); "Anti-Duhring", p. 17 (London, 1959. 2-nd. ed.) [64: 20, 11].

361

В "Диалектике природы" [2] Энгельс суммирует эти законы: переход количества в качество, взаимопроникновение противоположностей и отрицание отрицания. Некоторые часто цитируемые примеры этого последнего закона, отрицания отрицания, можно найти в "Анти-Дюринге". Энгельс говорит, к примеру, о ячменном зерне, которое, по его мнению, подвергается отрицанию, когда оно прорастает и начинается рост растения. Растение затем производит множество семян и само подвергается отрицанию. Таким образом, в качестве "результата этого отрицания отрицания мы здесь имеем снова первоначальное ячменное зерно, но не одно, а сам-десять, сам-двадцать или тридцать" [3]. Сходным образом личинка или гусеница отрицает яйцо, из которого она выходит, превращается с течением времени в бабочку, а затем вновь отрицает себя, умирая.

Уместны ли в этом контексте такие логические термины, как "отрицание" и "противоречие", мягко выражаясь, спорно. Впрочем, нам нет нужды вникать в детали. Вместо этого можно заметить, что, исходя из двоякой области применения диалектики [4], а именно природы и человеческой истории, Энгельс делает важный вывод относительно человеческого мышления и познания. По его мнению, великое открытие Гегеля состояло в том, что мир является совокупностью не готовых вещей, а процессов. И как для природы, так и для истории справедливо, что они являются процессами или совокупностью процессов. Из этого следует, что человеческое познание как зеркало этой двоякой действительности само является процессом, не достигающим и не могущим достичь неизменной и абсолютной системы истины. Гегель понимал, что "истина заключена в самом процессе познания, в долгом историческом развитии науки, поднимающейся от низшего ко все более высоким уровням знания, никогда при этом не достигая - вследствие открытия так называемой абсолютной истины - точки, где она не может двигаться дальше, где остается лишь сложа руки изумляться достигнутой

1 "Anti-Duhring", S. XV (Stuttgart, 1919); "Anti-Duhring", p. 17 (London, 1959. 2-nd. ed.) [64: 20, 11].

2 "Dialektik der Natur", S. 53 (Berlin, 1952); "Dialectics of Nature", p. 83 (London, 1954) [64: 20, 384].

3 "Anti-Duhring", S. 138 (p. 187) [64: 20, 139].

4 Строго говоря, по Энгельсу, существует три области применения. "Диалектика есть не что иное, как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления"; "Anti-Duhring", S. 144 (p. 193) [64: 20, 145].

362

абсолютной истиной" [1]. Нет и не может быть абсолютной системы философии, которую надо только заучить и принять. В самом деле, поскольку абсолютная истина - это именно то, к чему стремились философы, мы можем сказать, что с Гегелем философия приходит к своему концу. Взамен мы имеем диалектически продвигающееся вперед научное познание действительности, всегда открытое для будущих изменений и развития.

Итак, подобно Марксу, Энгельс нападает на представление об "абсолютных истинах". Он считает необходимым допустить существование истин, в которых нельзя сомневаться, не навлекая подозрение в сумасшествии, к примеру, что "два и два составляют четыре, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам, что Париж находится во Франции, что человек, который ничего не ест, умирает от голода и т. д." [2]. Но Энгельс говорит, что такие истины - это банальности или общие места. И никто не удостоил бы их торжественного звания "вечных истин", если только он не хочет сделать из их существования вывод о том, что и в области человеческой истории имеется вечный моральный закон, вечная сущность справедливости и т. д. Но выводы такого рода как раз и ошибочны. Подобно тому как могут подвергаться пересмотру и даже революционному изменению гипотезы в физике и биологии, так же обстоит дело и в морали.

1 "Ludwig Feuerbach", S. 4 (p. 21) [64: 21, 275].

2 "Anti-Duhring", S. 81 (p. 122) [64: 20, 88].

Маркс и Энгельс, таким образом, не считают свое толкование действительности абсолютной и окончательной системой философии. Да, они рассматривали ее скорее как науку, чем как спекулятивную философию. И это, конечно, означает, что они считали, что она вытесняет все предыдущие толкования, как идеалистические, так и материалистические. Но наука не была для них тем, что может когда-либо достичь неизменной и окончательной формы. Если действительность есть диалектический процесс, то таково и человеческое мышление - в той мере, так сказать, в какой оно отражает действительность и не скрывается в иллюзорном мире вечных истин и неизменных сущностей.

Само по себе это отрицание вечных истин, неизменных состояний и окончательных решений подразумевает, что Марксу и Энгельсу следовало бы занять отстраненную позицию по отношению к их собственной философии. Однако они не считали ее просто теоретическим упражнением в истолковании мира и истории. И именно такую отстраненную, теоретическую позицию они осуждали у Гегеля. Однако следствия их представлений о диалектическом материализме как практическом инструменте или орудии - это вопрос, который мы должны на время отложить в сторону.

363

Как мы видели, марксистская теория истории материалистична в том смысле, что в качестве базисной ситуации она изображает отношение между человеком как материальным существом и природой, а именно человеком, производящим своей физической деятельностью средства удовлетворения его основных потребностей. Следует, однако, добавить, что исторический материализм означает не только это. Кроме того, он означает, что производящая деятельность человека определяет, прямо или косвенно, его политическую жизнь, законодательство, мораль, религию, искусство, философию. В данном контексте материализм, как уже отмечалось, не подразумевает отрицания реальности духа или сознания. Не включает он и отрицания всякой ценности культурной

деятельности, зависящей от духа. Но он утверждает, что культурная надстройка в целом зависит от экономического базиса и в некотором смысле определяется им.

В экономическом базисе Маркс выделяет два элемента - материальные производительные силы и производственные отношения, причем второй элемент зависит от первого. "В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные необходимые отношения, независимые от их воли, производственные отношения [Produktionsverhältnisse], соответствующие определенной стадии развития их материальных производительных сил [Produktivkräfte]. Совокупность этих производственных отношений образует экономическую структуру общества" [1]. Хотя здесь экономическая структура общества отождествляется с совокупностью его производственных отношений, но так как утверждается, что эти отношения соответствуют определенному уровню развития производительных сил данного общества, и поскольку возникновение конфликтов между производительными силами и производственными отношениями в любом обществе - существенная черта Мар-ксовой картины человеческой истории, то очевидно, что мы должны выделять два главных элемента экономической структуры общества, структуры, характеризуемой Марксом также как способ производства (Produktionsweise).

1 "Zur Kritik der politischen Oekonomie", S. X (1, p. 363) [64: 13, 6 - 7].

364

Термин "материальные силы производства" (или "материальные производительные силы"), очевидно, обозначает все материальные вещи - от примитивных каменных орудий до сложнейшего современного машинного оборудования, - используемые человеком в качестве искусственных приспособлений в его производственной деятельности, т.е. в удовлетворении его материальных потребностей. Он также включает природные силы - в той мере, в какой они используются человеком в процессе производства. По всей видимости, этот термин может также обозначать все объекты, которые требуются для производственной деятельности, даже если они непосредственно и не входят в ее состав [1].

Но если этот термин применяется исключительно к вещам, отличным от самого человека, то последний, очевидно, предполагается. Маркс обычно говорит, что производительные силы делают то или это, но он не настолько глуп, чтобы полагать, будто эти силы развиваются безо всякой деятельности человека. "Первая предпосылка всякой человеческой истории - это, конечно, существование живых человеческих индивидов" [2]. И в "Коммунистическом манифесте" он говорит, что буржуазия революционизирует средства производства и вследствие этого - производственные отношения. В "Немецкой идеологии" он, однако, замечает, что производство жизни, либо своей собственной - трудом, либо жизни другого - производением потомства, всегда включает общественное отношение в смысле совместной деятельности разных индивидов. И констатируя, что из этого следует, что определенный способ производства всегда связан с определенным способом совместной деятельности, он утверждает, что этот способ совместной деятельности сам является "производительной силой" [3]. Конечно, он хочет сказать, что общественные отношения между людьми в процессе производства сами могут оказывать обратное воздействие на человеческие потребности и производительные силы. Но если способ совместной деятельности в процессе труда может рассматриваться как производительная сила, то, кажется, нет основания считать, почему, к примеру, пролетариат не должен выступать как производительная сила, даже если этот термин

обычно используется Марксом для обозначения скорее приспособлений или средств производства, чем самого человека [1]. В любом случае очень трудно заставить его точно и неизменно употреблять такие термины.

1 См.: "Das Kapital", I, S. 143 (1, p. 172 - 173) [64: 23, 190 - 191].

2 "Deutsche Ideologie", W, 3, S. 20 (p. 7) [64: 3, 19].

3 Ibid., S. 30 (p. 18) [64: 3, 28].

365

Термин "производственные отношения" означает прежде всего отношения собственности. В самом деле, в "К критике политической экономии" мы слышим, что "отношения собственности" (Eigentumsverhältnisse) - просто юридическая формулировка для "производственных отношений" [2]. В общем, однако, термин "производственные отношения" обозначает общественные отношения между людьми, включенными в трудовой процесс. Как мы видели, по поводу этих отношений говорится, что они зависят от стадии развития производительных сил. И вместе они составляют экономический базис.

Утверждается, что этот экономический базис обуславливает надстройку. "Способ производства материальной жизни обуславливает общественный, политический и духовный (geistigen) жизненный процесс в целом. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание" [3]. Понятно, утверждать, что экономический базис "обуславливает" (bedingt) надстройку, двусмысленно. Подобное утверждение совсем не привлекает внимания, если брать его в очень слабом смысле. Оно становится интересным только пропорционально приближению смысла термина "обуславливает" к "определяет". И действительно, его часто брали в этом сильном смысле. Так, к примеру, утверждалось, что церковная иерархия (от Бога к сонму ангелов и святых) средневековой теологии являлась просто идеологическим отражением средневековой феодальной структуры, а сама она определялась экономическими факторами. Возникновение буржуазии и появление капиталистического способа производства опять-таки отразились в переходе от католичества к протестантизму. Согласно Энгельсу, кальвинистское учение о предопределении отражало тот предполагаемый экономический факт, что в деловой конкуренции успех или провал зависит не от личных достоинств, а от непостижимых и неконтролируемых экономических сил. Но при этом именно Энгельс восставал против неверного понимания учения Маркса и его самого\*. Они никогда не хотели сказать, что человеческие идеи - просто бледная тень экономических условий, в том смысле, что это отношение зависимости исключительно односторонне. Идеи (т.е. человек, вдохновленный идеями) могут оказывать обратное воздействие на обуславливающий их базис.

1 В "Нищете философии" Маркс подробно говорит о том, что пролетариат является важнейшей из всех производительных сил. См. ниже в тексте.

2 "Zur Kritik der politischen Oekonomie", S. X (1, p. 363) [64: 13, 7].

3 Ibid., S. XI (1, p. 363) [64: 13, 7].

366

Суть, я думаю, в том, что, переворачивая идеалистическую концепцию истории, Маркс и Энгельс вполне естественно подчеркивали определяющее влияние экономического

базиса. Но, установив свой взгляд на мир в терминах, предполагавших, что для них мир сознания и идей определен исключительно способом экономического производства, они сочли необходимым видоизменить это упрощенное воззрение. Политические и правовые структуры более непосредственно, нежели идеологические надстройки, такие, как религия и философия, определяются экономическим базисом. Но хотя человеческие идеи и обусловлены экономическими обстоятельствами, они могут оказывать на них обратное влияние. На деле они должны были допускать такое влияние, если хотели оставить место для революционной деятельности.

Обратимся теперь к более динамичной стороне истории. Согласно Марксу, "на определенной стадии своего развития общественные производительные силы вступают в конфликт [буквально - "противоречие", *Widerspruch*] с существующими производственными отношениями" [1]. Иными словами, когда в данную общественную эпоху производительные силы развились до такого уровня, что существующие производственные отношения, прежде всего отношения собственности, стали помехой для дальнейшего развития производительных сил, возникает противоречие в экономической структуре общества, и происходит революция, качественное изменение, ведущее к новой экономической структуре, новой общественной эпохе. И это изменение в базисе сопровождается изменениями в надстройке. Происходит переворот в политическом, юридическом, религиозном, художественном и философском сознании, и этот переворот зависит от революции в экономической сфере и дополняет ее.

1 "Zur Kritik der politischen Oekonomie", S. XI (1, p. 363) [64: 13, 7].

Революция такого рода, возникновение новой общественной эпохи, не происходит, настаивает Маркс, до тех пор, пока производительные силы в своем развитии полностью не исчерпали возможности соответствия существующим производственным отношениям, и материальные условия существования новой общественной формы уже присутствуют в старой. Ведь это противоречивое поло-

367

жение дел, а именно здесь существует противоречие между производительными силами и наличными общественными отношениями. Качественного изменения в экономической структуре общества или способе производства не происходит до, так сказать, вызревания противоречия в старом обществе в результате ряда количественных изменений.

Однако если данная теория выражена только таким образом, то она производит впечатление исключительно технологической и механистической концепции. Иными словами, кажется, будто социальная революция, переход от одной общественной эпохи к другой, происходит неизбежно и механически и что сознание человеком необходимости перемен и его революционная деятельность - просто эпифеномены, не оказывающие реального влияния на ход событий. Но хотя такое истолкование и соответствовало бы общей доктрине, согласно которой именно материальные условия жизни определяют сознание, а не наоборот, оно едва ли могло бы сочетаться с заявлениями Маркса о единстве теории и практики и необходимости деятельной подготовки революционного ниспровержения пролетариатом капиталистической экономики. Поэтому, хотя Маркс иногда и говорит так, будто материальные производительные силы были реальным революционным действующим лицом, мы все-таки должны вводить идею классовой борьбы и человеческой деятельности.

Маркс и Энгельс считали, что зарей истории было состояние первобытного коммунизма, при котором земля была в собственности и обрабатывалась всем племенем и в котором не было разделения на классы. Но лишь только была введена частная собственность, как вскоре последовало разделение общества на экономические классы. Маркс, конечно, понимает, что в цивилизованном обществе социальные различия образуют более или менее сложный узор. Но в целом он стремится упростить ситуацию, представляя в качестве фундаментального различия различие между угнетателями и угнетаемыми, эксплуататорами и эксплуатируемыми. Поэтому во всех типах общества с институтом частной собственности имеется классовый антагонизм, скрытый или явный. И "история всякого сообщества является, стало быть, историей классовой борьбы" [1]. Госу-

1 "Manifest der kommunistischen Partei", W, 4, S. 462; "Communist Manifesto", p. 125 (edit. H. J. Laski. London, 1948) [64: 4, 424]. Очевидно, что это относится ко всей известной истории после первобытного коммунизма.

368

дарство становится органом или инструментом правящего класса. Право - тоже. Правящий класс пытается также навязать свои собственные представления о морали. Таким образом, в марксистской диалектике истории понятие класса заменяет гегелевское понятие национального государства, а классовая война приходит на место национальных войн [1].

1 Это значит, что классовая война рассматривается как более фундаментальная, а национальные войны истолковываются в экономических терминах.

Эта классовая война или классовая борьба становится особенно важной в период, когда производительные силы данной общественной эпохи развиваются до такого уровня, что существующие общественные отношения, и прежде всего отношения собственности, становятся обузой и оковами. Ведь правящий вплоть до этого времени класс (отвлекаясь от отдельных случаев отступничества) пытается упрочить существующие производственные отношения, тогда как в интересах возвышающегося класса отбросить эти отношения. И когда противоречие между производительными силами и производственными отношениями осознается возвышающимся классом, интерес которого состоит в том, чтобы опрокинуть существующий и устаревший общественный порядок, происходит революция. Затем новый правящий класс в свою очередь использует государство и право в качестве своих инструментов. Этот процесс неизбежно продолжается до тех пор, пока не упраздняется частная собственность и вместе с ней разделение общества на взаимно антагонистичные классы.

В предисловии к работе "К критике политической экономии" Маркс замечает, что в общем плане мы можем выделить четыре сменяющие друг друга общественные эпохи, составляющие вместе предысторию (*die Vorgeschichte*) человечества. Первая из них, азиатская, которую Энгельс называет родовой организацией, есть эпоха первобытного коммунизма\*. Как мы видели, для нее были характерны общественное землевладение, совместный труд и отсутствие частной собственности. Однако с установлением частной собственности, которое Энгельс связывал с переходом от матриархата к патриархату и технологическими усовершенствованиями, стало возможным накопление личного богатства. Стало, к примеру, возможным, чтобы человек производил больше, чем

требовалось для его собственных нужд. Поэтому возникло разделение между богатыми и бедными и потребовалась новая экономическая фор-

369

мация. Если мы спрашиваем, какая новая производительная сила была ответственна за этот переход, то специального упоминания удостоивается железо, хотя этот вопрос и не разрабатывается. В любом случае рост частной собственности и богатства делал необходимым для потенциальных богачей наличие в их распоряжении рабочей силы. Но поскольку при первобытном коммунизме не было свободной рабочей силы, во время войн нужно было захватывать в плен рабов.

Так мы переходим от древнего к античному периоду, для которого было характерно невольничество и классовый антагонизм между свободными и рабами. На этой экономической структуре, иллюстрируемой, к примеру, Грецией и Римом, выросли соответствующие правовые и политические институты и восхитительная идеологическая надстройка античного мира.

Несмотря на то что Маркс и Энгельс упоминают различные исторические факторы, способствовавшие переходу от античности к эпохе феодализма, достигшей кульминации в средние века, не предлагается ни одного убедительного объяснения того, какая же именно производительная сила или силы были ответственны за этот переход. Так или иначе, но он произошел, и феодальная экономика нашла отражение в политических и правовых установлениях того времени, так же как в средневековой религии и философии, хотя и по большей степени косвенным образом.

В период средневековья постепенно развивался средний класс, или буржуазия. Но его стремление к накоплению богатств сдерживалось феодальными ограничениями и цеховыми правилами, а также нехваткой свободной рабочей силы для найма. Однако с открытием Америки и возникновением рынков в различных частях света был дан мощный импульс развитию торговли, мореплаванию и промышленности. Стали доступны новые источники богатства, и на исходе средневековья земельные огораживания знати и другие факторы способствовали формированию класса лишенных собственности людей, готовых к найму и эксплуатации. Время созрело для изменений, и цеховая система была отброшена новым средним классом, сменившись эпохой раннего капиталистического общества. Наконец, пар и машинное оборудование произвели революцию в промышленности; возник мировой рынок; заметно усовершенствовались средства сообщения и буржуазия столкнула со сцены классы, медленно умиравшие со средних веков.

370

Маркс понимает, что схема организации феодального общества была слишком сложна для того, чтобы ее можно было свести к одному простому классовому антагонизму, вроде того, что существует между помещиками и крепостными. Но в капиталистическом обществе, которому он, естественно, уделяет наибольшее внимание, мы можем заметить, доказывает Маркс, все большее упрощение. Ведь капитал имел тенденцию концентрироваться в руках немногих, в огромных синдикатах в большей или меньшей степени транснационального или всемирного характера. В то же время многие мелкие капиталисты, разорившись, попали в разряд пролетариата [1], который тоже постепенно приобретал интернациональный характер. Стало быть, мы имеем дело с двумя основными классами, эксплуататорами и эксплуатируемыми. Термин "эксплуатация", разумеется,

подразумевает необходимость многочасового труда за нищенское жалование. Но хотя Маркс и в самом деле обличает злоупотребления ранних этапов индустриальной революции, главный смысл этого термина для него технический, а не эмоциональный. Как мы видели, согласно учению, изложенному в "Капитале", стоимость товара в целом есть, так сказать, кристаллизованный труд; она есть следствие труда, затраченного на его производство. Поэтому система жалования связана с необходимостью эксплуатации, независимо от величины выплаченного жалования. Ведь капиталист в любом случае обворовывает рабочего. Тот факт, что данный капиталист - гуманный человек, который изо всех сил старается увеличить жалование и улучшить условия труда, не меняет базовой ситуации, представляющей собой необходимый антагонизм этих двух классов.

1 Маркс говорит это в "Коммунистическом манифесте", который, надо помнить, относится к 1848 г.

Итак, буржуазия развила производительные силы до такой степени, о которой раньше нельзя было даже догадываться или мечтать. В то же время она развила их до уровня, на котором они больше не могут сосуществовать с наличными производственными отношениями. Согласно Марксу, этот факт обнаруживается, к примеру, в периодическом повторении экономических кризисов. Поэтому близится время свержения капиталистической системы. И задачей революционной деятельности, прежде всего коммунистической партии, является превращение пролетариата из класса в себе, используя гегелевскую терминологию, в класс для себя, класс, сознающий себя и свою миссию. И тогда пролетариат сможет смести капиталистическую систему, захватить государственный аппарат и использовать его для установления диктатуры пролетариата, которая создаст условия для коммунистического общества. В этом обществе политическое государство отомрет. Ведь государство - это инструмент, с помощью которого правящий класс удерживает свое положение перед лицом другого класса или классов. А при коммунизме классовые различия и классовая война исчезнут.

371

Ввиду того факта, что сама буржуазия развивает производительные силы, мы можем спросить, какая же новая производительная сила возникает и сковывается капиталистическим способом производства? Но Маркс знает, что ответить. В "Нищете философии" он говорит, что величайшей из всех производительных сил является "сам революционный класс" [1]. Именно эта производительная сила вступает в конфликт с существующей экономической системой и ниспровергает ее революцией.

1 W, 4, S. 181; "The Poverty of Philosophy", edited by C. P. Dutt and V. Chattopadhyaya, p. 146 (London, no date); p. 174 (London, 1956) [64: 4, 184].

Таким образом, человеческая история - это диалектическое движение от первобытного коммунизма к развитому коммунизму. И по крайней мере, в каком-то смысле промежуточные стадии необходимы. Ведь именно через них получили развитие производительные силы, и производственные отношения менялись соответственно им таким образом, что развитой коммунизм стал не только возможным, но и неизбежным итогом. Однако марксистская концепция истории - это не просто анализ неким наблюдателем исторических ситуаций, но также орудие или оружие. Это орудие, с помощью которого пролетариат во главе с коммунистической партией осознает самого себя и историческую задачу, которую он должен решить.



Но эта теория есть также философия человека. Маркс принимает гегелевский тезис, что для того, чтобы реализовать себя, человек должен объективировать себя. И первичной формой самообъективации является труд, производство. Результатом оказывается, так сказать, человек в его инаковости. Но во всех сообществах, основанных на частной собственности, эта самообъективация принимает вид самоотчуждения или самоотдаления. Ведь продукт труда рабочего рассматривается как что-то чуждое ему. В капиталистическом обществе он принадлежит капиталисту, а не рабочему. Далее, это экономическое самоотчуждение отражается в общественном самоотчуждении. Ведь принадлежность какому-либо классу не исчерпывает человека в целом. Какому бы классу он ни принадлежал, в другом классе есть, так сказать, что-то от него. Стало быть, классовый антагонизм выражает глубокое разделение, самоотдале-

372

ние природы человека. Религия тоже представляет собой, как говорил Фейербах, самоотчуждение человека. Но мы видели, что самоотчуждение в религиозном сознании есть для Маркса отражение более глубокого самоотчуждения в социально-экономической сфере. И его нельзя преодолеть без упразднения частной собственности и установления коммунизма. Если самоотчуждение на экономическом и социальном уровне преодолено, исчезнет и его религиозное выражение. И будет, наконец, существовать цельный, неразделенный человек. Человеческая этика займет место классовой этики, и воцарится подлинный гуманизм.

Из этого следует, что свержение капиталистической системы пролетариатом - это не просто замена одного правящего класса другим. Это действительно так, но здесь есть и нечто гораздо большее. Диктатура пролетариата - временная фаза, создающая условия для бесклассового коммунистического общества, в котором не будет самоотчуждения. Иными словами, своим революционным действием международный пролетариат спасает не только себя, но и все человечество. Он должен сыграть роль Мессии.

Не так уж трудно придать некое правдоподобие материалистической концепции истории. К примеру, если я хочу проиллюстрировать обусловливание экономической структурой политических и правовых форм и идеологической надстройки, я могу сослаться на множество фактов. Я могу указать на связь между существовавшей тогда экономической и классовой структурой и жестокими наказаниями, налагавшимися в то время в Англии за воровство, или на связь между экономическими интересами плантаторов в южных Американских штатах и отсутствием выраженного нравственного осуждения рабства. Я могу обратить внимание на связи, существующие между экономической жизнью племени охотников и его представлениями о жизни после смерти или между классовыми разделениями и строками гимна "Богач в своем замке, бедняк - у ворот, от Бога одни наверху, другие внизу; он определил их сословие"\*. Я могу сослаться на очевидное влияние греческих политических структур на платоновскую картину идеального государства или, если на то пошло, на влияние тогдашней ситуации в мировой промышленности на идеи Маркса и Энгельса.

373

Но хотя марксистскую концепцию связи экономического базиса и надстройки и можно сделать правдоподобной, эта правдоподобность во многом зависит от подбора определенных фактов, опускания других и ухода от неудобных вопросов. К примеру, чтобы утвердить эту теорию, я должен проигнорировать тот факт, что христианство стало

доминирующей религией в поздней Римской империи, а затем было принято людьми, строившими феодальное общество в средние века. И я должен уходить от неудобных вопросов об отношении между развитием производительных сил и источниках ислама. Если же на этих вопросах настаивают, то я ссылаюсь на факторы, лежащие вне моего первоначального объяснения идеологической надстройки, продолжая в то же время настаивать на истинности этого объяснения. И я радостно признаю, что надстройка сама может оказывать влияние на базис и что в ней могут происходить изменения, независимые от изменений в базисе, хотя при этом я отказываюсь признать, что эти уступки не согласуются с моей первоначальной позицией. Почему, в самом деле, я должен признавать это? Ведь я сказал об отношении между базисом и надстройкой как "обусловливании" последней первым. И я могу понимать этот термин в слабом или сильном смысле в зависимости от запросов конкретной рассматриваемой мною ситуации.

Мы видели, что для Маркса и Энгельса диалектика - это не что-то извне навязанное миру, выражение абсолютного мышления или разума. Диалектика как мышление есть отражение внутреннего движения действительности, присущих ей имманентных законов развития. И в таком случае предполагается, что данное движение необходимо и неизбежно. Это не значит, конечно, что человеческому мышлению не отводится вообще никакой роли. Ведь между природой, человеческим обществом и миром идей существует неразрывная связь. Мы уже цитировали мысль Энгельса о том, что "диалектика есть не что иное, как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления" [1]. Но тогда весь процесс оказался бы необходимым раскрытием внутренне присущих действительности законов. И представляется, что в этом случае не остается особого места для революционной деятельности. Или, скорее, революционная деятельность оказалась бы одной из фаз необходимого движения.

1 "Anti-Duhring", S. 144 (p. 193) [64: 20, 145].

374

Кажется, что в каком-то смысле этот механистический взгляд на диалектику подразумевается убеждением Маркса и Энгельса в неизбежности прихода коммунизма. Но если диалектика, действующая в человеческой истории, как это, по крайней мере, дает понять Энгельс, неразрывна с диалектикой, действующей в природе, т.е. если речь в конечном счете идет о саморазвитии самодвижущейся материи, то трудно понять, почему этот процесс должен вообще останавливаться или достигать стадии, на которой исчезают противоречия и антагонизмы. Правда, в "Диалектике природы" есть место, где Энгельс замечает, что материя движется по вечному кругу и что с "железной необходимостью" она уничтожит свое высшее произведение, а именно мыслящий дух, и вновь произведет его где-нибудь еще в другое время [1].

Однако эта идея едва ли сочетается с апокалиптическим аспектом марксизма, предполагающим представление о движении истории к цели, земному раю. Впрочем, до какой-то степени два эти взгляда на вещи, возможно, совместимы. Иначе говоря, можно представить, что каждый цикл ведет, так сказать, к некой высшей точке. Однако чем больше мы акцентируем телеологический аспект истории, ее движение от первобытного коммунизма, эры невинности, через грехопадение, представленное введением частной собственности и последующим возникновением эгоцентричности, эксплуатации и классового антагонизма, вплоть до восстановления коммунизма на более высоком уровне и преодоления самоотчуждения человека, тем сильнее выявляется тенденция вновь протащить понятие реализации плана, идеи.

Иными словами, в марксизме есть некая фундаментальная двусмысленность. Если подчеркиваются одни аспекты, мы имеем механистическую интерпретацию исторического процесса. Если подчеркиваются другие, то кажется, что система требует нового появления того, что Маркс и Энгельс называли идеализмом. И это неудивительно. Отчасти марксизм является трансформацией идеализма, и в нем остаются какие-то элементы, полученные именно из этого источника. Союз между диалектикой и материализмом не такое уж простое дело. Ведь, как хорошо понимали Маркс и Энгельс, диалектика изначально имела отношение к движению мысли. И хотя они помещали диалектическое движение прежде всего в объект мышления и лишь затем и при посредстве отражения - в человеческое мышление, этот перенос, как представляется, неизбежно наводит на мысль, что исторический процесс является самораскрытием идеи. Альтернативой оказывается истолкование этого процесса как чисто механического [2].

1 "Dialektik der Natur", S. 28 (p. 54) [64: 20, 363].

2 Судя по всему, именно Энгельс с его расширением диалектики на природу дает больше всего оснований для механистической интерпретации.

375

Это довольно важный вопрос. Марксизм, предоставленный, так сказать, самому себе, имеет тенденцию разделяться на расходящиеся линии мысли. Можно акцентировать идеи необходимости, неизбежности, детерминизма, можно - идеи сознательной революционной деятельности и свободного действия. Можно подчеркивать материалистический элемент, можно - диалектический. Можно, конечно, попробовать объединить все эти аспекты, несмотря на двусмысленности, которые порождает эта попытка. Важно, однако, что даже в Советском Союзе были разные линии толкования и развития. И если появление этих различных линий мысли сдерживалось, то это произошло из-за сдерживающей силы партийной линии, вне-философского фактора, а не из-за внутренней последовательности и отсутствия двусмысленности в идеях самих Маркса и Энгельса.

В определенном смысле критика того типа, которая была предложена в этом и предыдущих параграфах [1], бьет мимо цели. Иными словами, если мы решаем рассматривать марксизм как интересное "видение" мира, то въедливая критика неизбежно представляется педантичной и вызывающей скуку. Философы, предлагающие впечатляющие картины мира, склонны брать один аспект реальности и использовать его как ключ, отпирающий все двери. И можно сказать, что въедливая критика неуместна. Ведь именно преувеличение, заключенное в этой картине, дает нам возможность увидеть мир в новом свете. Когда мы сделали это, мы можем забыть об этом преувеличении: картина достигла своей цели. Скажем, философия Маркса и Энгельса позволяет нам понять важность и широту влияния экономической жизни человека, так называемого базиса. И она может иметь подобный эффект, разбивая жесткость других картин или истолкований мира, главным образом именно из-за содержащихся в ней преувеличений. Как только мы поняли, на что обращают внимание Маркс и Энгельс, мы можем забыть о марксизме, как он изложен в их сочинениях: суть их позиции становится частью общего мировоззрения. Педантично беспокоиться о таких частностях, как точное отношение между свободой и необходимостью, точный смысл "обусловливания", точная степень, в какой мораль и ценности мыслятся как относительные, и т. д.

1 Предложенные направления критики, разумеется, совсем не новы. Они достаточно хорошо известны "буржуазным" философам, т.е. объективным наблюдателям.

Такой подход действительно можно понять. Но марксистская теория истории - это не просто впечатляющее видение мира, предложенное в XIX столетии, которое внесло вклад в человеческую мысль, а затем отошло на задний план истории. Это живая и влиятельная система, говорящая о себе как о научном анализе исторического развития, анализе, дающем возможность предсказания, и в то же время представляющая собой символ веры в таких кругах, значимость которых в современном мире никто не будет отрицать. Уместно поэтому указать, что превращение этой философии в догматическое кредо могущественной партии задержало естественное развитие различных линий мысли, которые, как можно было бы ожидать, в ином случае возникли бы от разных ее аспектов.

Теоретик коммунизма, возможно, ответил бы, что речь не идет о том, что философия Маркса и Энгельса была принята партией и превращена в оружие или орудие. Ведь она была им с самого начала. И именно этот факт отличает ее от всех предыдущих философских учений. Маркс всегда думал о своей философии как о средстве изменения мира, а не просто как о его интерпретации. Но хотя это, несомненно, так, возникает вопрос: подпадает ли марксизм под свое собственное представление об идеологии как о чем-то соотнесенном с преходящей экономической структурой, или же он превосходит этот статус и представляет собой абсолютную истину? Если марксизм соотнесен с ситуацией, в которой пролетариат противостоит буржуазии, он должен исчезнуть после преодоления этого антагонизма. Если же он является абсолютной истиной, то как можно примирить это утверждение с тем, что должны говорить о вечных истинах, естественных законах и т. д. Маркс и Энгельс?

И все же представляется, что всякая критика, которая основана на внутренних двусмысленностях философии Маркса и Энгельса, в определенном смысле тщетна. Если она и может оказать какое-то воздействие, то лишь на тех, кого марксизм привлек только потому, что они считали его "научным". Но она едва ли серьезно повлияет на тех, кого главным образом привлекает представленный марксизмом идеал человеческого общества. Нужно изобразить другой идеал, основываясь на более адекватном видении человека и его назначения и на более адекватном представлении о природе реальности.

Философия Маркса и Энгельса, конечно, не стояла на месте. Ее сторонники разрабатывали, к примеру, теорию познания. И ряд нынешних томистов, по-видимому, думает, что среди современных философских традиций именно марксизм, как он представлен философами Советского Союза, дает им общее основание для дискус-

сии, поскольку настаивает на реализме в теории познания и онтологии. Эта тема выходит за рамки данной книги, но можно заметить, что, даже если реализм в указанном смысле является чем-то общим для марксизма и томизма, томизм для марксизма является "идеалистической" системой. Ведь он утверждает приоритет сознания или духа над материей. И Маркс с Энгельсом, утверждая истину материализма, отрицали именно это учение.

## Глава 17

### КЬЕРКЕГОР

Вводные замечания. - Жизнь и сочинения. - Индивид и толпа. - Диалектика стадий и истина как субъективность. - Идея существования. - Понятие страха. - Влияние Кьеркегора.

1

В главах, посвященных эволюции идей Шеллинга, упоминалось о том, что он пришел к различению отрицательной и положительной философии. Первая движется в области идей: это дедукция понятий или сущностей. Вторая имеет дело с фактичностью вещей, существованием. Положительная философия не может полностью обойтись без отрицательной философии. Вместе с тем отрицательная философия сама по себе проходит мимо подлинного существования. И ее главный современный представитель - Гегель.

Когда Шеллинг говорил в Берлине об этом различии, среди его слушателей был датчанин Серен Кьеркегор. Ему не очень нравилось, как немецкий мыслитель развивал свою идею положительной философии. Но он был полностью согласен с нападками Шеллинга на Гегеля. И дело не в том, что он не восхищался Гегелем или не признавал масштабности его достижений. Наоборот, он считал Гегеля величайшим из всех спекулятивных философов, мыслителем, явившим громадную интеллектуальную *tour de force*\*. Но в этом-то, по мнению Кьеркегора, и состояла проблема гегельянства: оно было гигантской *tour de force* и ничем больше. Гегель пытался ухватить всю действительность в понятийную сеть своей диалектики, но существование проскальзывало сквозь ячейки.

378

Как сейчас будет объяснено, существование для Кьеркегора - это категория, соотнесенная со свободным индивидом. Для него существовать - значит реализовывать себя в свободном выборе между альтернативами, в самоосуществлении. Существовать, стало быть, значит все больше и больше становиться индивидом и все меньше и меньше простым членом группы. Можно сказать, что существование есть трансцендирование всеобщности ради индивидуальности. Поэтому Кьеркегор мало симпатизирует тому, что он считает гегелевским взглядом, согласно которому человек реализует свое истинное Я или сущность пропорционально тому, как он выходит за пределы своей отдельности и становится наблюдателем целокупного времени и существования как момента жизни всеобщего мышления. В гегельянстве, по мнению Кьеркегора, нет места для существующего индивида: оно может лишь фантастическим образом универсализировать его. А то, что не может быть универсализировано, оно опускает как неважное, тогда как на деле как раз это и является самым важным и значительным. Слиться или утонуть во всеобщем - будь то государство или всеобщее мышление - значит отрицать личную ответственность и подлинное существование.

Акцент Кьеркегора на самореализации в свободном выборе, самореализации, посредством которой индивид решительно выбирает одну из альтернатив и отвергает другую, есть один из моментов его общей тенденции скорее подчеркивать, чем замалчивать антитезисы и различия. К примеру, Бог не есть человек, а человек не есть Бог. И пропасть между ними может быть преодолена не диалектическим мышлением, а только прыжком веры, волевым актом, посредством которого человек соотносит себя с Богом и свободно признает, так сказать, свое отношение, как твари, к Творцу, как конечного индивида к трансцендентному Абсолюту. Гегель же смешивает то, что должно быть различено. И его диалектическое опосредствование между конечным и бесконечным, между Богом и человеком в итоге оставляет нас ни с Богом, ни с человеком, а лишь с бледным призраком гипостазированного мышления, удостоенным имени абсолютного духа.

С этим акцентом на индивиде, на выборе, на самореализации философская мысль Кьеркегора вполне может прояснять спорные вопросы и призывать к выбору, оказаться попыткой привести людей к пониманию их экзистенциальной ситуации и великих альтернатив, стоящих перед ними. Но это точно не попытка овладеть мышлением всей реальностью и показать ее в виде необходимой системы понятий. Эта идея была совершенно чужда его умунастроению и несовместима с ним. С его точки зрения спекулятивная систематическая философия, величайшим примером которой являлся для

379

него абсолютный идеализм, радикально исказила человеческое существование. Действительно важные проблемы, т.е. проблемы, имеющие реальную значимость для человека как существующего индивида, решаются не мышлением, не принятием абсолютной точки зрения спекулятивного философа, но актом выбора, скорее на уровне экзистенции, чем на уровне отстраненной, объективной рефлексии.

Как и можно было бы ожидать, философия Кьеркегора глубоко личностна. Конечно, в каком-то смысле всякий философ, заслуживающий этого названия, есть личностный мыслитель. Ведь мыслит именно он. Но в случае Кьеркегора имеет место более тесная связь между его жизнью и философией, чем у многих других философов. Он не просто берет традиционные проблемы или проблемы, наиболее дискутируемые в современных философских кругах, а затем пытается решить их в чисто объективном и незаинтересованном ключе. Его проблемы вырастают из его собственной жизни, в том смысле, что вначале они возникают для него в виде альтернатив его собственного персонального выбора, заключающего в себе радикальную самореализацию. Его философия - это, так сказать, живая философия. И одна из его претензий к гегельянству состоит в том, что в соответствии с ним нельзя жить. Конечно, Кьеркегор должен обобщать. Без обобщения тут была бы только автобиография. В то же время совершенно ясно, что высказывается при этом скорее актер, чем зритель.

В каком-то смысле эта особенность его философии ослабляет ее. Его идеи могут казаться слишком субъективными, слишком враждебными объективности. Действительно, некоторые вообще отказали бы ей в праве называться философией. Но в другом смысле подчеркнута личностный характер кьеркегоровской мысли составляет ее силу. Он придает его литературному творчеству такую степень серьезности и глубины, которая полностью выводит последнее за пределы понятия философии как игры или как академического времяпрепровождения тех, кто имеет соответствующую способность и склонность к этому.

Ввиду того что мысль Кьеркегора развивается в сознательной оппозиции к гегельянству или, если угодно, к спекулятивной философии, представленной абсолютным идеализмом, а также по хронологическим соображениям, я включил главу об этом философе в эту часть настоящего тома. Но если можно было бы игнорировать хронологию и считать мерилом действительное влияние, следовало бы отложить рассмотрение его идей до более позднего периода.

380

Ведь хотя он был одним из самых страстных мыслителей своего времени, он почти не вызвал тогда сколько-либо реального интереса. Датчанин, он был впервые, так сказать, открыт немцами в первые десятилетия XX столетия и оказал глубокое влияние на некоторые стороны экзистенциалистского движения и на современную протестантскую теологию того типа, которая представлена Карлом Бартом\*. Сосредоточенность Кьеркегора на гегельянстве как господствующей философии того времени и культуры - устаревший элемент его мысли. Но идеи, которые он противопоставлял гегельянству, имеют вполне независимое значение, и они оказали широкое влияние в другом и более позднем культурном контексте.

2

Сёрен Обюе Кьеркегор родился в Копенгагене 15 мая 1813 г. Его отец, человек, страдавший от меланхолии и вообразивший, что над ним и его семьей висит божественное проклятье [1], воспитал его в крайне религиозном ключе. И сам Кьеркегор оказался до какой-то степени затронутым этой меланхолией, скрытой за его саркастической усмешкой.

1 Мальчиком отец Кьеркегора пас овец в Ютландской пустоши. Как-то раз, страдая от голода, холода и одиночества, он проклял Бога. И этот случай оставил неизгладимый отпечаток в его памяти.

В 1830 г. он был принят в Копенгагенский университет и выбрал теологический факультет, несомненно в соответствии с пожеланиями его отца. Но он уделял мало внимания теологическим штудиям, предпочитая им философию, литературу и историю. Тогда-то он и познакомился с гегельянством. В то время Кьеркегор во многом был циничным и лишенным всяких иллюзий созерцателем жизни, хотя он все же участвовал в общественной жизни университета. Чураясь отца и отцовской религии, он говорил о "душной атмосфере" христианства и несовместимости христианства с философией. Религиозное неверие сочеталось с моральной расхлябанностью. И общая установка Кьеркегора в то время подпадала под рубрику того, что он позже называл эстетической стадией жизненного пути.

Весной 1836 г. у Кьеркегора, подавленного тем, что ему открылись глаза на собственную внутреннюю циничность, судя по всему, возникает желание покончить жизнь самоубийством. Однако в июне того же года он испытал что-то вроде морального обращения, в том смысле, что признал моральные нормы и попытался, пусть и не всегда успешно, жить в соответствии с ними [1]. Этот период соответствует этической стадии его позднейшей диалектики.

1 Я не хочу сказать, что Кьеркегор когда-либо вел жизнь, которую все признали бы совершенно аморальной. Речь шла скорее о смене внутренней установки: от отрицания к признанию нравственной самореализации.

381

19 мая 1838 г., в год смерти его отца, Кьеркегор переживает религиозное обращение, сопровождаемое "неописуемой радостью". Он возобновляет занятия религией и в 1840 г. выдерживает экзамены по теологии. Происходит его помолвка с Региной Ольсен, но годом позже он разрывает ее. Он, очевидно, считал, что не пригоден для супружеской жизни, и, видимо, был прав. Но, кроме того, он пришел к убеждению, что ему надлежит осуществить некую миссию, а женитьба помешала бы этому.

В 1843 г. Кьеркегор опубликовал работу "Или - или", название которой наглядно выражает его отношение к жизни и его отвращение к тому, что он считал гегелевским "и - и", "Страх и трепет", а также "Повторение". За этими работами в 1844 г. последовали "Понятие страха" и "Философские крохи", в 1845-м - "Стадии на жизненном пути" и в 1846 г. - "Заключительное ненаучное послесловие", несмотря на заглавие, представляющее собой большой и увесистый том. В эти годы он также опубликовал несколько "Назидательных речей". Работы этого периода появлялись под разными псевдонимами, хотя то, что это один и тот же автор, было достаточно хорошо известно в Копенгагене. В той мере, в какой речь шла о христианской вере, она преподносилась с позиции наблюдателя, о ней сообщалось скорее косвенно, как говорил Кьеркегор, чем с позиции апостольской решимости прямо проповедовать истину.

Весной 1848 г. Кьеркегор пережил религиозный опыт, который, как он писал в своем "Дневнике", изменил его натуру и подвиг его к прямой проповеди. Он не сразу отказался от псевдонимов, но с "Анти-Климакусом"\* стал очевидным его переход к прямому и позитивному изложению позиции христианской веры. В 1848 г. увидели свет "Рассуждения о христианстве", в то время была написана и "Точка зрения", хотя эта работа была опубликована только после смерти Кьеркегора. "Болезнь к смерти" появилась в 1849 г.

Кьеркегор задумывал начать прямую атаку на Датскую государственную церковь, которая, по его мнению, уже не заслуживала названия христианской. Ведь, по крайней мере поскольку речь шла о ее официальных представителях, ему казалось, что она пригласила христианство до благовоспитанного морального гуманизма с

382

небольшой добавкой религиозных верований, рассчитанной так, чтобы не оскорблять чувства образованных людей\*. Однако, дабы не ранить епископа Мюнстера, который был другом его отца, Кьеркегор не открывал огня до 1854 г., когда прелата уже не было в живых. Произошла бурная полемика, в ходе которой Кьеркегор утверждал, что он был выразителем обычной порядочности. Выхолощенное христианство государственной церкви должно осознать и согласиться с тем, что оно не являлось христианством.

Кьеркегор умер 4 ноября 1855 г. На его похоронах произошла неприятная сцена, когда его племянник прервал священника, протестуя против принятия Датской церковью в свое лоно человека, который так резко осуждал ее.



Очевидно, что в определенном смысле каждый человек есть и остается индивидом, отличным от других личностей и вещей. Если говорить об индивидуальности в таком смысле, то индивидами являются даже те, кто находится в разъяренной толпе. Вместе с тем индивидуальность участников такой толпы в некотором смысле тонет в коллективном сознании. Толпа, так сказать, охвачена общим волнением, и известно, что она может совершить действия, которые не совершили бы те, кто находится в ней именно в качестве индивидов.

Это, разумеется, крайний пример. Но я упомянул о нем, чтобы простым способом показать, что совсем не сложно оценить представление о том, что человек может быть индивидом в большей или меньшей степени. Можно было бы, конечно, взять менее драматичные примеры. Предположим, что мои взгляды диктуются главным образом тем, что "думают", мои эмоциональные реакции - тем, что "чувствуют", и мои действия - обычаями окружающего меня общества. В той мере, в какой это так, обо мне можно сказать, что я мыслю, чувствую и действую скорее как компонент "Единства", безличной коллективности, чем как вот этот индивид. Но если я осознаю свой, так сказать, анонимный статус и начинаю формировать собственные принципы поведения и сознательно действовать в соответствии с ними, даже если это означает действовать совершенно противоположным образом, чем обычно действуют в моем общественном окружении, то в определенном смысле про меня можно сказать, что я стал более индивидуальным, несмотря на то что в другом смысле я не больше и не меньше индивид, чем был раньше.

Если бы позволяло место, эти понятия, конечно, надо было бы подвергнуть тщательному анализу. Но даже в этом непроанализированном состоянии они могут служить для того, чтобы облегчить понимание следующего высказывания Кьеркегора: "Толпа - не та или эта толпа, ныне живущая или давно ушедшая в небытие, толпа простолюдинов или знати, богатых или бедных и т. д., - толпа в самом своем понятии неистинна по той причине, что она делает индивида нераскаянным и безответственным или, во всяком случае, ослабляет его чувство ответственности до крупницы" [1]. Кьеркегор озабочен, конечно, не только опасностью позволить себе стать членом массы в смысле толпы. Он хочет сказать, что философия с ее акцентом скорее на всеобщем, чем на индивидуальном, пыталась показать, что человек осознает свою истинную сущность пропорционально тому, как он возвышается над тем, что пренебрежительно считается его чистой отдельностью, и становится моментом жизни всеобщего. Кьеркегор доказывает ложность этой теории, неважно, рассматривается ли всеобщее как государство, экономический или общественный класс, человечество или как абсолютное мышление. "Я попытался выразить ту мысль, что применение категории "рода" для обозначения того, чем должен быть человек, и особенно в качестве обозначения высшего итога, есть неправильное понимание и чистое язычество, поскольку этот род, человечество, отличается от рода животных не только его общим превосходством как рода, но и той человеческой особенностью, что каждый отдельный индивид в роде (не только выдающиеся индивиды, но каждый индивид) есть нечто большее, чем род. Ведь соотносить себя с Богом - это гораздо более высокая вещь, чем принадлежать роду и через род быть соотносенным с Богом" [2].

Последняя фраза в этом высказывании демонстрирует общую направленность мысли Кьеркегора. Высшая самоактуализация индивида состоит в соотношении себя с Богом, но не как со всеобщим, абсолютным мышлением, а как с абсолютным Ты. Впрочем, дальнейшее разъяснение трактовки Кьеркегором становления индивида лучше вписать в контекст его теории трех стадий. Сейчас достаточно отметить, что это становление противоположно самораспылению в "Единстве" или самопогружению во всеобщее, как бы ни представлять его. Возвеличение всеобщего, коллективности, тотальности есть для Кьеркегора "чистое язычество". Однако он подчеркивает, что историческое язычество тяготело к христианству, тогда как новое язычество есть отпадение или измена христианству [1].

384

4

В "Феноменологии духа" Гегель мастерски изобразил диалектику стадий пробуждения духа к самосознанию, ко всеобщему сознанию и к точке зрения абсолютного мышления. Кьеркегор тоже излагает диалектику. Но она кардинально отлична от гегелевской диалектики. Во-первых, она - процесс, посредством которого дух актуализируется в форме индивидуальности, индивидуально существующего, а не в форме всеохватного всеобщего. Во-вторых, переход от одной стадии к другой совершается не мышлением, а выбором, актом воли и в этом смысле - прыжком. Тут не идет речи о преодолении антитез в процессе понятийного синтеза: здесь имеет место выбор между альтернативами, и этот выбор более высокой альтернативы, переход к более высокой стадии диалектики есть произвольная самореализация человека в целом.

Первая стадия или сфера описывается как эстетическая [2]. И она характеризуется саморассредоточением на уровне чувства. Эстетический человек руководствуется чувством, побуждением и эмоциями. Но мы не должны представлять его только и исключительно грубо чувственным человеком. Эстетическую стадию можно проиллюстрировать примером поэта, превращающего мир в воображаемую реальность, а также романтика. Сущностными чертами эстетического сознания являются отсутствие неизменных всеобщих моральных норм, твердой религиозной веры и желание испытать все многообразие эмоционального и чувственного опыта. Конечно, здесь может быть избирательность. Однако ее принцип скорее эстетический, чем состоящий в подчинении всеобщему моральному закону, который рассматривается как диктат безличного разума. Эстетический человек стремится к бесконечности, но в смысле дурной бесконечности, представляющей собой исключительно отсутствие всех ограничений, кроме тех, которые наложены его собственными вкусами. Открытый любому эмоциональному и чувственному опыту, собирающий нектар с каждого цветка, он ненавидит все, что ограничило бы сферу его выбора, и никогда не придает своей жизни какую-либо определенную форму. Или скорее формой его жизни является сама бесформенность, саморассредоточение на уровне чувства.

1 См., к примеру: "The Sickness unto Death", p. 73 - 74 (translated by W. Lowrie. Princeton and London, 1941) [56: 281].

2 Она обсуждается, к примеру, в первом томе "Или - или" и в первой части "Стадий на жизненном пути".

Эстетическому человеку его существование кажется выражением свободы. Но все-таки он есть нечто большее, чем психофизический организм, наделенный эмоциональной способностью и воображением, а также способностью получать чувственное наслаждение. "Душевно-телесный синтез в каждом человеке задуман с его духовной перспективой, таково здание; но человек предпочитает обитать в подвале, т.е. в чувственных детерминациях" [1]. И чувственное сознание или взгляд на жизнь может сопровождаться неясным осознанием этого факта, неясной неудовлетворенностью распылением Я на поиски удовольствия и чувственного наслаждения. Кроме того, чем больше человек осознает, что он живет в том, что Кьеркегор называет "подвалом" здания, тем больше он становится подверженным "отчаянию". Ведь он обнаруживает отсутствие средства, недостижимость спасения - на том уровне, где он находится. Перед ним, таким образом, две альтернативы. Либо он должен оставаться в отчаянии на эстетическом уровне, либо осуществить переход на следующий уровень актом выбора, самореализации. Одно лишь мышление не поможет ему. Это вопрос выбора: или - или.

Вторая стадия - этическая. Человек признает определенные моральные нормы и обязанности, голос всеобщего разума, придавая тем самым оформленность и логичность своей жизни. Если эстетическая стадия олицетворяется Дон Жуаном, то этическая - Сократом. И простой пример перехода от эстетического к моральному сознанию для Кьеркегора - человек, отказывающийся от удовлетворения своей сексуальной потребности по мимолетному влечению и вступающий в брак, принимая все его обязательства. Ведь брак - это этический институт, выражение всеобщего закона разума.

На этической стадии есть свой собственный героизм. Она может породить, в терминах Кьеркегора, трагического героя. "Трагический герой отказывается от себя, дабы выразить всеобщее" [2]. Это то, что сделал Сократ, и Антигона\* была готова отдать свою жизнь, защищая неписанный естественный закон. В то же время этическое сознание как таковое не имеет представления о грехе. Этический человек может, конечно, принимать во внимание человеческую сла-

бость, но он думает, что она может быть преодолена силой воли, просвещенной ясными идеями. В той мере, в какой он являет собой пример установки, характерной для этического сознания как такового, он верит в моральную самодостаточность человека. Фактически, однако, человек может прийти к осознанию своей неспособности реализовать моральный закон в том виде, в каком он должен быть реализован, и обрести совершенную добродетель. Он может прийти к осознанию своей несамодостаточности, своей греховности и вины. Тогда он оказывается в той точке, где он стоит перед избранием или отвержением позиции веры. Точно так же как "отчаяние" образует, так сказать, антитезис эстетическому сознанию, антитезис, преодоленный или разрешенный этической самореализацией, так и сознание греха составляет антитезис этической стадии, и этот антитезис преодолевается только актом веры, соотношением себя с Богом.

1 "The Sickness unto Death", p. 67 [56: 278].

2 "Fear and Trembling", p. 109 (translated by R. Payne. London, 1939) [56: 72].

Утверждать свое отношение к Богу, личному и трансцендентному Абсолюту, - значит утверждать себя в качестве духа. "В отношении к самому себе, желая быть собою, Я со всей очевидностью основывается на силе, которая его полагает. И эта формула... есть определение веры" [1]. Каждый человек есть, так сказать, смесь конечного и бесконечного. Если рассматривать его именно как конечного, то он отделен от Бога, отчужден от него. Рассматривающийся же как бесконечный, человек, разумеется, не есть Бог, но он есть движение к Богу, движение духа. И человек, обретающий и утверждающий свое отношение к Богу в вере, становится тем, чем он и является в действительности, индивидом перед лицом Бога.

Чтобы подчеркнуть отличие второй и третьей стадий, Кьеркегор использует в качестве символа намерение Авраама принести в жертву своего сына Исаака по велению Бога. Трагический герой, такой, как Сократ, жертвует собой ради всеобщего морального закона, но Авраам, как представляет дело Кьеркегор, не делает ничего для всеобщего. "Итак, мы имеем дело с парадоксом. Либо индивидуальное как индивидуальное может находиться в абсолютном отношении к Абсолюту, и тогда этика не выше всего, или Авраам потерян: он ни трагический герой, ни эстетический герой" [2]. Нет необходимости говорить, что Кьеркегор не собирается провозглашать общий тезис о том, что религия включает отрицание моральности. Он имеет в виду, что человек веры прямо соотносится с личным

1 "The Sickness unto Death", p. 216 [56: 350].

2 "Fear and Trembling", p. 171 [56: 103].

387

Богом, требования которого абсолютны и не могут быть измерены по одним лишь стандартам человеческого разума. Несомненно, что где-то на заднем плане у него присутствует и воспоминание о его поведении по отношению к Регине Ольсен. Брак - это этический институт, выражение всеобщего. И если этика, всеобщее, превышает все, то поведение Кьеркегора нельзя извинить. Он оправдан лишь в том случае, если он имел персональное задание от Бога, абсолютные требования которого адресованы индивиду. Разумеется, я не хочу сказать, что Кьеркегор обобщает свой собственный опыт, допуская, что каждый имеет тот же самый специфический опыт. Он обобщает его в том смысле, что размышляет о его общем значении. Поскольку диалектика Кьеркегора есть диалектика дискретности в том смысле, что переход от одной стадии к другой осуществляется выбором, самореализацией, а не при помощи непрерывного процесса понятийного опосредствования, он вполне естественно снижает роль разума и подчеркивает роль воли, говоря о религиозной вере. Он полагает, что вера - это прыжок. Иными словами, это приключение, риск, предание себя объективной недостоверности. Бог есть трансцендентный Абсолют, абсолютное Ты; он не есть объект, существование которого может быть доказано. Конечно, Бог открывается человеческой совести в том смысле, что человек может осознать свой грех и отчуждение, а также свою потребность в Боге. Но ответ человека - авантюра, акт веры в Существо, находящееся за пределами досягаемости для спекулятивной философии. И этот акт веры нельзя совершить раз и навсегда. Его надо постоянно возобновлять. Верно, что Бог открыл себя в Христе, Богочеловеке. Но Христос - это парадокс, для иудеев - камень преткновения, для греков - глупость. Вера - это всегда авантюра, прыжок.

С одной стороны, объяснение Кьеркегором точки зрения веры - энергичный протест против того, как спекулятивная философия, главным образом гегельянство, затемняет различие между Богом и человеком и рационализирует христианские догматы, превращая

их в философски доказуемые выводы. В гегелевской системе "качественное различие между человеком и Богом пантеистически упраздняется" [1]. Эта система действительно открывает привлекательную перспективу "иллюзорной земли, которая может показаться глазу смертного более надежной, чем вера" [2]. Но этот мираж разру-

1 "The Sickness unto Death", p. 192 [56: 339].

2 "Concluding Unscientific Postscript", p. 213 (translated by D. F. Swenson. Princeton and London, 1941).

388

шает веру, и его претензия на то, чтобы представлять христианство, фиктивна. "Полная антисократичность современной философии состоит в том, что она хочет заставить себя и нас верить в то, что она и есть христианство" [1]. Иными словами, Кьеркегор отказывается признать, что в этой жизни может быть более высокая точка зрения, чем позиция веры. Хвастливое превращение веры в спекулятивное знание - иллюзия.

Но хотя в подобных высказываниях Кьеркегор имеет в виду главным образом гегельянство, нет серьезного основания говорить, что он испытывал бы большую симпатию к идее доказательства бытия Бога метафизическим аргументом при условии утверждения недвусмысленно теистической идеи Бога. С его точки зрения, тот факт, что человек считается всегда ответственным за свою веру или неверие, показывает, что вера есть не вопрос принятия вывода демонстративного доказательства, а скорее вопрос воли. Католические теологи наверняка захотели бы провести здесь ряд различий. Но Кьеркегор не был католическим теологом. И главное в том, что он сознательно подчеркивал природу веры как прыжка. Речь шла не просто об оппозиции к гегелевскому рационализму.

Это становится ясным из его знаменитого истолкования истины как субъективности. "Объективная недостоверность, обретаемая в своем самом страстном существе, есть истина, высшая истина, достижимая для существующего индивида" [2]. Кьеркегор не отрицает существования объективной, безличной истины. Но, к примеру, математические истины не интересуют "существующего индивида" как такового. Иными словами, они не имеют отношения к человеческой жизни, состоящей в тотальной самореализации. Он принимает их. Он не может иначе. Но он не базирует на них все свое существование. То, на чем я основываю все мое существование, не есть что-то, что я не могу отрицать без логического противоречия, или нечто настолько очевидно истинное, что я не могу отрицать его, не впадая в явный абсурд. Это что-то, в чем я могу сомневаться, но что настолько важно для меня, что, если я принимаю его, я делаю это со страстной самоотдачей. В каком-то смысле это моя истина. "Истина - это именно рискованное предприятие, выбирающее объективную недостоверность в страсти по бесконечному. Я созерцаю природный порядок в надежде отыскать Бога, и я вижу всемогущество и мудрость; но я вижу и много того, что

1 "The Sickness unto Death", p. 151 [56: 318].

2 "Concluding Unscientific Postscript", p. 182.

389

расстраивает меня и вызывает беспокойство. Итогом всего этого является объективная недостоверность. Но именно по этой причине внутреннее обретает свойственную ему интенсивность, ибо оно охватывает эту объективную недостоверность единой страстью к бесконечному" [1].

Очевидно, что истина, описанная таким образом, есть именно то, что Кьеркегор понимает под верой. Определение истины как субъективности и определение веры одинаковы. "Без риска нет веры. Вера есть именно противоречие между бесконечной страстью внутренней природы индивида и объективной недостоверностью" [2]. Конечно, Кьеркегор неоднократно говорит о том, что вечная истина сама по себе не является парадоксом. Но она становится парадоксальной по отношению к нам. В природе и в самом деле можно усмотреть свидетельства божественной работы, но в то же время можно увидеть и немало моментов, говорящих о противоположном. Здесь имеется и остается "объективная недостоверность", смотрим ли мы на природу или на Евангелия. Ведь сама идея Богочеловека парадоксальна для конечного разума. Вера схватывает объективно недостоверное и утверждает его; но она должна пройти, так сказать, над бездонными морскими глубинами. Религиозная истина существует только в "страстном" присвоении объективно недостоверного [3].

1 "Concluding Unscientific Postscript", p. 182.

2 Ibidem.

3 Мы должны помнить, что для Кьеркегора вера есть предание себя скорее абсолютному и трансцендентному Ты, личному Богу, чем то, что опирается на какие-то суждения.

Кстати говоря, Кьеркегор не утверждает, что вообще не существует рациональных мотивов для реализации акта веры и что это чисто произвольный акт капризного выбора. Но ему явно нравится минимизировать рациональные мотивы религиозной веры и подчеркивать субъективность истины и природу веры как прыжка. Поэтому он неизбежно создает впечатление, будто вера для него есть случайный акт воли. И во всяком случае католические теологи критиковали его по этой причине. Но если мы отвлечемся от теологического анализа веры и сосредоточимся на психологической стороне этого вопроса, то нетрудно признать, будь то католику или протестанту, что, несомненно, есть люди, которые по своему собственному опыту очень хорошо понимают, к чему ведет Кьеркегор, когда он характеризует веру как авантюру или риск. И в общем, феноменологический анализ Кьеркегором трех установок или уровней сознания, описываемых им, имеет определенную ценность и несет стимулирующий заряд, и они не уничтожаются характерными для него преувеличениями.

390

5

В процитированном выше высказывании, содержащем нестандартное определение истины, упоминается о "существующем индивиде". Уже объяснялось, что термин "существование", как он используется Кьеркегором, - это специфически человеческая категория, которую нельзя применить, к примеру, к камню. Но на эту тему здесь надо еще кое-что добавить.

Для иллюстрации своего понимания существования Кьеркегор использует следующую аналогию. Человек сидит в телеге и держит поводья, но лошадь идет своим привычным путем без какого-либо активного контроля со стороны извозчика, который может даже

спать. Другой человек активно руководит и направляет свою лошадь. В каком-то смысле и о том и о другом можно сказать, что они - извозчики. Но в другом смысле только о втором человеке можно сказать, что он производит вождение. Аналогичным образом человек, который движется с толпой и сливается с анонимным "Единством", может быть назван существующим в одном смысле этого термина, но в другом смысле - нет. Ведь он не "существующий индивид", сознательно стремящийся к цели, которую нельзя достичь раз и навсегда в какой-то конкретный момент, и тем самым находящийся в постоянном становлении, делании себя, так сказать своими повторяющимися актами выбора. Опять-таки человек, довольствующийся ролью созерцателя мира и жизни и превращающий все в диалектику абстрактных понятий, конечно, существует в одном, но не в другом смысле слова. Ведь он хочет познать все и ни на что не решается. А вот "существующий индивид" - это скорее актер, чем зритель. Он реализует себя, придавая этим форму и направление своей жизни. Он экзистирует к цели, к которой он активно стремится, выбирая одно и отвергая другое. Иными словами, термин "существование" имеет у Кьеркегора примерно тот же смысл, что и термин "подлинное существование", в том виде, как он используется некоторыми современными экзистенциалистскими философами.

391

Если понимать термин "существование" только таким образом, он нейтрален, в том смысле, что он может быть применен в любой из трех стадий диалектики. В самом деле, Кьеркегор отчетливо проговаривает, что "имеются три сферы существования: эстетическая, этическая, религиозная" [1]. Человек может "существовать" в эстетической сфере, если он сознательно, решительно и последовательно ведет себя как эстетический человек, исключая альтернативы. В этом смысле Дон Жуан является типичным представителем индивида, существующего в эстетической сфере. Сходным образом человек, жертвующий собственными склонностями ради всеобщего морального закона и непрестанно стремящийся к реализации морального идеала, постоянно зовущего его вперед, есть индивид, существующий в этической сфере. "Сам существующий индивид находится в процессе становления... В существовании пароль всегда - вперед" [2].

Но хотя термин "существование" действительно имеет такую широкую область применения, он все же стремится к тому, чтобы принять специфически религиозное дополнительное значение. И это совсем неудивительно. Ведь высшей формой самореализации человека как духа является для Кьеркегора его самоотнесение к личному Абсолюту. "Существование есть синтез бесконечного и конечного, и существующий индивид одновременно конечен и бесконечен" [3]. Но сказать, что "существующий индивид" бесконечен, - это не значит отождествить его с Богом. Это значит сказать, что его становление является постоянным стремлением к Богу. "Само существование, акт существования, есть стремление... (и) это стремление бесконечно" [4]. "Существование-ребенок, рожденный от бесконечного и конечного, вечного и временного, и поэтому оно есть постоянное стремление" [5]. Можно поэтому сказать, что существование содержит в себе два момента: отдельности или конечности и постоянного стремления, в данном контексте - к Богу. Подобное стремление должно быть постоянным, постоянным становлением, поскольку самоотнесение к Богу в вере не может быть произведено раз и навсегда: оно должно принимать вид постоянно воспроизводящейся самореализации.

1 "Concluding Unscientific Postscript", p. 448.

2 Ibid., p. 368.

3 Ibid., p. 350.

4 Ibid., p. 84.

5 Ibid., p. 85.

Едва ли можно утверждать, что определение или характеристики существования, которые дает Кьеркегор, всегда кристально ясны. Но общая мысль достаточно понятна. И очевидно, что для него существующий индивид *par excellence* есть индивид пред Богом, человек, отстаивающий позицию веры.

392

В сочинениях экзистенциалистов понятие страха [1] находится на видном месте. Но этот термин используется различными авторами по-разному. У Кьеркегора он встроен в религиозный контекст. И в "Понятии страха" он находится в тесной связи с идеей греха. Впрочем, я думаю, что можно расширить область его применения и сказать, что страх есть состояние, предшествующее качественному скачку из одной стадии жизненного пути в другую.

Кьеркегор определяет страх как "симпатическую антипатию и антипатическую симпатию" [2]. Возьмем случай с маленьким мальчиком, чувствующим тягу к приключениям, "стремление к удивительному и таинственному" [3]. Ребенка влечет неизвестное, но в то же время оно отталкивает его как угроза его безопасности. Притяжение и отталкивание, симпатия и антипатия переплетены между собой. Ребенок находится в состоянии страха, но не боязни. Ведь боязнь имеет дело с чем-то вполне определенным, реальным или воображаемым, змеей под кроватью, осой, грозящей ужалить, тогда как страх направлен на еще неизвестное и неопределенное. И именно неизвестное, таинственное одновременно притягивает и отталкивает ребенка.

Кьеркегор применяет эту идею к греху. Он говорит, что в состоянии невинности дух находится в спячке, непосредственности. Он еще не знает греха. Но все же его может смутно тянуть, не к греху как чему-то определенному, но к реализации свободы и, таким образом, к возможности греха. "Страх есть возможность свободы" [4]. Кьеркегор берет Адама в качестве иллюстрации. Когда Адаму в состоянии невинности было сказано не есть плод с древа познания добра и зла под страхом смерти, он не мог знать, что означает зло или смерть. Ибо знание может добываться только путем нарушения запрета. Но запрет пробудил в Адаме "возможность свободы... волнительную возможность мочь" [5]. И она одновременно притягивала и отталкивала его.

1 Немцы говорят об Angst, французы - об *angoisse*. Некоторые английские авторы использовали слово "anguish" или даже "anxiety". Я поддержал "dread". В любом случае следует избегать слова "fean" по причине, которая объясняется в тексте.

2 "The Concept of Dread", p. 38 (translated by W. Lowrie. Princeton and London) [56: 144].

3 Ibidem.

4 Ibid., p. 139 [56: 242].

5 Ibid., p. 40 [56: 146].

393

Но бывает, говорит Кьеркегор, и страх благого. Предположим, к примеру, что человек погряз в грехе. Он может осознавать возможность выхода из этого состояния, и она может привлекать его. Но в то же самое время его может отталкивать такая перспектива, ибо он любит свое состояние греха. В этом случае он охвачен страхом благого. На деле, т.е. если мы предполагаем, что он находится в порабощающем объятии греха, это страх свободы.



Свобода является для него объектом симпатической антипатии и антипатической симпатии. И сам этот страх есть возможность свободы.

Понятие страха, возможно, прояснится, если нам удастся применить его следующим образом. Предположим, что человек осознал свой грех и крайний дефицит самодостаточности. И он видит возможность прыжка веры [1], означающего, как мы видели, предание себя объективной недостоверности, прыжок в неизвестность. Он немного похож на человека на краю пропасти, осознающего возможность броситься в нее и чувствующего как его и притягивает, и отталкивает от этого. Конечно, прыжок веры означает спасение, а не разрушение. "Страх возможности держит его как свою добычу до тех пор, пока не сможет передать его спасенным в руки веры. Ни в каком другом месте он не обретает покоя..." [2] Кажется, что из этого должно следовать преодоление страха прыжком. Однако, по крайней мере поскольку утверждение точки зрения веры подразумевает повторяющееся предание себя объективной недостоверности, дело выглядит так, что страх возобновляется в качестве эмоциональной тональности повторяющегося прыжка.

1 "Противоположность греха - это не добродетель, а вера". "The Sickness unto Death", p. 132 [56: 309].

2 "The Concept of Dread", p. 141 [56: 244].

7

Кьеркегор был прежде всего и главным образом религиозным мыслителем. И хотя для его современников он во многом был гласом вопиющего в пустыне, его представление о христианской религии оказало мощное воздействие на влиятельные движения современной протестантской теологии. Уже упоминалось имя Карла Барта, враждебное отношение которого к "естественной теологии" по тону очень близко позиции Кьеркегора о вторжении метафизики в область веры. Можно, конечно, сказать, и это будет справедливо, что относительно той разновидности теологии, которую представляет Карл Барт, речь можно вести скорее не о следовании Кьеркегору, а об установлении нового контакта с первоначальными источниками протестантской мысли и духовности. Но поскольку некоторые из идей Кьеркегора совершенно определенно имели лютеранский характер, несомненно, что это было одним из последствий, которые могли вызвать и вызвали его сочинения.

394

В то же время очевидно, что его сочинения способны оказать влияние и в других направлениях. С одной стороны, он должен был говорить весьма нелицеприятные вещи о протестантизме, и в его мысли можно разглядеть движение не только от выхолощенного протестантизма, но и от протестантизма как такового. Я не собираюсь доказывать, что, проживи он дольше, он стал бы католиком. Стал или нет - это вопрос, на который мы не можем ответить. Так что бесполезно обсуждать это. Но фактически его сочинения имели тот эффект, что некоторые умы обратились к католицизму, который, как он отмечал, всегда хотя бы говорил об идеале того, что он называл христианством № 1. С другой стороны, можно представить себе возможность того, чтобы его сочинения вообще способствовали отходу людей от христианства. Вообразим, как человек говорит: "Да, я понимаю, о чем идет речь. Кьеркегор совершенно прав. Я и в самом деле не христианин. И, кстати говоря, не хочу им быть. Прыжки, страстное объятие объективных недостоверностей - это не для меня".

Не так уж удивительно поэтому, если в развитии современного экзистенциалистского движения мы обнаруживаем некоторые кьеркегоровские темы отделенными от их первоначального религиозного окружения и нашедшими применение в какой-нибудь атеистической системе. Известно, что так обстоит дело в философии Сартра. Конечно, у Карла Ясперса, который из всех философов, обычно классифицирующихся как экзистенциалисты [1], ближе всего Кьеркегору, религиозный контекст понятия существования во многом сохранен [2]. Однако философия Сартра напоминает нам о том, что понятия подлинного существования, свободной самореализации и страха могут быть изъяты из этого контекста.

1 Некоторые из них, правда, отвергали этот ярлык. Но здесь мы не можем обсуждать эту тему. В любом случае "экзистенциализм", если он не ограничивается философией Сартра, - условный термин.

2 Ясперс - профессиональный философ и университетский профессор, но трудно вообразить эксцентричного и страстного датского мыслителя занимающим какую-либо кафедру. Однако жизнь и идеи Кьеркегора (как и Ницше) были для Ясперса предметом длительных размышлений.

395

Эти соображения, конечно, не означают, что источники современного экзистенциализма могут быть сведены просто к посмертному влиянию Кьеркегора. Это было бы серьезной неточностью. Однако кьеркегоровские темы возвращаются в экзистенциализме, хотя исторический контекст изменился. И авторы, пишущие об экзистенциалистском движении, совершенно справедливо видят в датском мыслителе духовного прародителя этого движения, хотя, конечно, и не его единственный источник. Но Кьеркегор оказал стимулирующее влияние на многих людей, которые не назвали бы себя экзистенциалистами или, кстати говоря, профессиональными философами или разного рода теологами. Как было отмечено в первом параграфе этой главы, его философская мысль пыталась дать людям видение их экзистенциальной ситуации и альтернатив, стоящих перед ними, и вместе с тем призывом выбирать, реализовывать себя, становиться "существующими индивидами". Она, конечно, протестует против потопления в коллективности - во имя свободного индивида или личности. Кьеркегор, разумеется, преувеличивает. И это становится более очевидным, если лишить понятие существования религиозного значения, которое он придавал ему. Впрочем, преувеличение очень часто служит привлечению внимания к тому, о чем, в конце концов, стоит сказать.

Часть третья  
ПОЗДНЕЙШИЕ ТЕЧЕНИЯ МЫСЛИ

Глава 18  
НЕДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Вводные замечания. - Первая фаза материалистического движения. - Критика материализма со стороны Ланге. - Монизм Геккеля. - Энергетизм Оствальда. - Эмпириокритицизм как попытка преодолеть противоположность между материализмом и идеализмом.

1

За крахом абсолютного идеализма начался подъем материалистической философии, не происходившей, как диалектический материализм, из левого гегельянства, но претендовавшей на то, чтобы иметь своей основой серьезное размышление о достижениях эмпирических наук. Наука, разумеется, не связана внутренне с философским материализмом, даже если натурфилософские учения Шеллинга и Гегеля мало способствовали внедрению убеждения, что метафизический идеализм является естественным дополнением науки. Кроме того, ведущие немецкие философы, не считая Маркса, точно не были материалистами. Поэтому я не собираюсь уделять много места материалистическому движению XIX в. в Германии. Но о том, что такое движение существовало, знать, конечно, надо. И хотя оно не демонстрировало сколько-либо глубокого философского мышления, оно тем не менее было влиятельным. В действительности именно из-за отсутствия глубины и вследствие апелляции к престижу науки такая книга, как бюхнеровская "Сила и материя", приобрела широкую популярность и выдержала огромное количество изданий.

397

Наиболее заметными немецкими материалистами середины XIX столетия были Карл Фогт (1817 - 1895), Генрих Чольбе (1819-1873), Якоб Молешотт (1822 -1893) и Людвиг Бюхнер (1824-1899). Фогт, зоолог и одно время профессор в Гиссене, памятен своим утверждением, что мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь. Общая позиция, которую он занимал, обозначена заглавием его полемической работы, направленной против физиолога Рудольфа Вагнера, "Слепая вера и наука" ("Kohlerglaube und Wissenschaft", 1854; буквально - "Вера угольщика и наука"). Рудольф Вагнер открыто исповедовал веру в божественное творение, и Фогт напал на него от имени науки. Чольбе, автор "Нового изложения сенсуализма" ("Neue Darstellung des Sensualismus", 1855) и критических замечаний в адрес Канта, Гегеля и Лотце, выводил сознание из ощущения, истолковывавшегося им в манере, напоминающей Демокрита. При этом он признавал существование в природе органических форм, не допускающих чисто механического объяснения.

Молешотт был физиологом и врачом, вынужденно отказавшимся от кафедры в Утрехте из-за противодействия его материалистическим взглядам. Позже он стал профессором в Италии, где оказал серьезное влияние на умы, склонные к позитивизму и материализму. В частности, он повлиял на Чезаре Ломброзо (1835-1909), знаменитого профессора криминальной антропологии в Турине, переведшего на итальянский "Жизненный цикл" ("Der Kreislauf des Lebens", 1852) Молешотта. С точки зрения Молешотта, вся история Вселенной может быть объяснена в терминах первоначальной материи, внутренним и сущностным атрибутом которой является сила или энергия. Нет материи без силы и силы без материи. Жизнь есть просто состояние самой материи. Фейербах подготовил почву для разрушения всех антропоморфных, телеологических истолкований мира, и задачей современной науки является продолжение и завершение этой работы. Нет серьезного основания для противопоставления, с одной стороны, естественных наук, с другой - исследования человека и его истории. В обоих случаях наука может использовать одни и те же принципы объяснения.

Возможно, самый известный продукт ранней стадии немецкого материализма - бюхнеровская "Сила и материя" ("Kraft und Stoff", 1855), ставшая чем-то вроде популярного руководства по материализму и переведенная на многие иностранные языки. Автор с ходу осуждает всякую философию, непонятную для обычного образованного читателя. И именно по этой причине книга обрела большую популярность. Как указывает ее заглавие, сила и материя взяты в качестве достаточных объясняющих принципов. Душа как духовная сущность, к примеру, выкидывается за борт.

398

В 1866 г. Фридрих Альберт Ланге (1828-1875) опубликовал знаменитую "Историю материализма" ("Geschichte des Materialismus"), в которой подверг материалистическую философию весьма основательной критике с позиции неокантианца. Если материализм рассматривается просто как методологический принцип естествознания, он должен быть признан. К примеру, физик должен действовать так, как если бы существовали только материальные вещи. Кант сам придерживался этого мнения. Естествоиспытателя не интересует духовная реальность. Но хотя материализм и допустим в качестве методологического принципа в области естествознания, он больше не является таковым, если он превращается в метафизику или общую философию. В этой форме он становится некритичным и наивным. Например, в эмпирической психологии совершенно правильно и уместно как можно дальше продвигать физиологическое объяснение психических процессов. Но явным признаком некритичного и наивного взгляда является предположение, что самому сознанию может быть дано чисто материалистическое толкование. Ведь только при помощи сознания мы вообще что-то знаем о телах, нервах и т. д. И сама попытка свести сознание к материи раскрывает его несводимость к ней.

Кроме того, материалисты выдают свой некритичный настрой, рассматривая материю, силу, атомы и т. д. так, как если бы они были вещами в себе. В действительности же они - понятия, образованные умом или духом в его попытке познать мир. Мы действительно должны пользоваться такими понятиями, но наивно полагать, что приносимая ими польза показывает, что мы имеем право делать их основой догматической материалистической метафизики. Таковой в действительности и является философский материализм.

399

Критика Ланге нанесла тяжелый удар материализму, тем более что он не ограничивался полемикой, а пытался продемонстрировать то, что, по его мнению, являлось обоснованным элементом в материалистической позиции. Но как и можно было бы ожидать, его критика не предотвратила новой вспышки материализма, вторая волна которого опиралась на дарвиновскую теорию эволюции как установленный фактор, показывавший, что происхождение и развитие человека было просто стадией космической эволюции в целом, что высшие типы деятельности человека могут быть адекватно объяснены в терминах этой эволюции и что нигде нет необходимости вводить понятие креативной деятельности сверхъестественного Существа. Конечно, тот факт, что между научной гипотезой биологической эволюции и философским материализмом нет необходимой связи, был ясен некоторым умам того времени. Но было и много людей, которые приветствовали или, напротив, атаковали эту гипотезу, считая, что естественным выводом из нее был материализм.

Характерным манифестом этой второй стадии материалистического движения в Германии было геккелевское сочинение "Мировые загадки" ("Die Weltratsel", 1899). Эрнст Геккель

(1834-1919) долгие годы был профессором зоологии в Йене, и многие его работы просто трактовали результаты его научных исследований. Другие, однако, были посвящены изложению монистической философии, основанной на эволюционной гипотезе. Между 1859 г., когда он познакомился с "Происхождением видов путем естественного отбора"\* Дарвина, и 1871-м, когда появилась дарвиновская работа "Происхождение человека", Геккель опубликовал несколько работ на темы, связанные с эволюцией, ясно дав понять, что, по его мнению, Дарвин наконец-то поставил эволюционную гипотезу на подлинно научный фундамент. На этом фундаменте Геккель приступил к разработке всеобщего монизма и предложил его в качестве полноценной замены религии в традиционном смысле. В 1892 г. он опубликовал лекцию под названием "Монизм как связующее звено между религией и наукой" ("Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft"), с дополняющими примечаниями. Подобные же попытки отыскания в монизме реализации человеческой потребности в религии можно увидеть в "Мировых загадках" и в "Боге-Природе, исследованиях монистической религии" ("Gott-Natur, Studien über monistische Religion", 1914).

400

Размышление о мире, утверждает Геккель, породило множество загадок или проблем. Некоторые из них были решены, другие же неразрешимы и вовсе не являются реальными проблемами. "Монистическая философия в конечном счете готова признать только одну всеобъемлющую загадку Вселенной, а именно проблему субстанции" [1]. Если понимать ее в смысле проблемы сущности какой-то таинственной вещи в себе, стоящей за феноменами, то Геккель готов допустить, что мы, возможно, так же не способны разрешить ее, как и "Анаксимандр\* и Эмпедокл\*\* 2400 лет назад" [2]. Но поскольку мы даже не знаем, что подобная вещь в себе существует, обсуждение ее сущности бесплодно. Однако был прояснен "всеобъемлющий закон субстанции" [3], закон сохранения силы и энергии. Материя и сила или энергия суть два атрибута субстанции, и закон их сохранения, если трактовать его как всеобщий закон эволюции, оправдывает наше представление о Вселенной как единстве, в котором естественные законы обладают вечной и всеобщей значимостью. Мы тем самым приходим к монистической интерпретации Вселенной, основывающейся на доказательствах ее единства и каузальной связи всех феноменов. Кроме того, этот монизм разрушает три главные догмы дуалистической метафизики, а именно "Бога, свободу и бессмертие" [4].

Кантовская теория двух миров, физического, материального мира, и морального, нематериального, тем самым исключается монистической философией. Но из этого не следует, что в монизме не остается места для этики, если допустить, что она основана на социальных инстинктах человека, а не на каком-то воображаемом категорическом императиве. Монизм признает в качестве своего высшего нравственного идеала достижение гармонии между эгоизмом и альтруизмом, любовью к себе и любовью к ближнему. "В первую очередь мы должны поблагодарить великого английского философа Герберта Спенсера за то, что в теории эволюции он нашел основу для монистической этики" [5].

Геккель протестует против применения эпитета "материализм" к своей монистической философии, считая его совершенно неподходящим для этого. Ведь хотя он и в самом деле отрицает идею нематериального духа, он в равной степени отрицает и представление о мертвой, бездуховной материи. "В любом атоме они неразрывно соединены" [6]. Но заявлять, что в каждом атоме соединены дух и материя (Geist und Materie), на деле означает говорить, что в

- 1 "Die Weltratsel", S. 10 (Leipzig, 1908).
- 2 Ibid., S. 239.
- 3 Ibidem.
- 4 Ibid., S. 140,217,240.
- 5 Ibid., S. 128. Если бы Геккель был еще жив, он, несомненно, одобрил бы этические идеи профессора Джулиана Хаксли.
- 6 "Der Monismus", S. 27 (Stuttgart, 1905).

401

каждом атоме соединены сила и "вещество" (Kraft und Stoff). И хотя Геккель утверждает, что его философию можно с тем же основанием именовать спиритуализмом, как и материализмом, очевидно, что большинство людей охарактеризовали бы ее как материализм - конечно, как его эволюционную версию, но тем не менее как материализм. Это становится совершенно ясным из его объяснения сущности сознания и разума, что бы он там ни говорил об обратном.

Термин "атеизм" вызывает не меньше возражений Геккеля, чем термин "материализм". Монистическая философия пантеистична, а не атеистична: Бог внутренне присущ Вселенной и един с ней. "Характеризуем ли мы это безличное "Всемогущество" в качестве "Бога-Природы" (Theophysis) или "Всебожества" (Pantheos), в конечном счете безразлично" [1]. Геккелю, кажется, не пришло в голову, что если пантеизм состоит в именовании Вселенной "Богом" и если религия состоит в культивировании науки, этики и эстетики, нацеленных соответственно на идеалы истины, блага и красоты, то пантеизм отличается от атеизма только возможным наличием некой эмоциональной установки по отношению ко Вселенной у называющих себя пантеистами и отсутствующей у тех, кто именуется атеистами. Геккель, правда, допускает, что "в качестве последней причины всех вещей "Бог" есть гипотетическое "изначальное основание субстанции" [2]. Но это понятие, по-видимому, ничем не отличается от призрачно безличной вещи в себе, которую, как мы видели, Геккель в другом месте оставляет без рассмотрения. Поэтому его пантеизм может означать, по сути, не более чем именование Вселенной "Богом" и принятие определенной эмоциональной установки по отношению к ней.

- 1 "Gott-Natur", S. 38 (Leipzig, 1914).
- 2 Ibidem.

В 1906 г. в Мюнхене под патронажем Геккеля был основан "Немецкий союз монистов" ("Monistenbund") [3], а в 1912 г. Оствальдом, тогдашним президентом союза, была опубликована работа "Монистическое столетие" ("Das monistische Jahrhundert").

3 Главной идеей союза была идея науки как того, что указывает, как надо жить.

402

Вильгельм Оствальд (1853-1932) был знаменитым химиком, профессором химии вначале в Риге, а затем в Лейпциге, лауреатом Нобелевской премии (1909) и основателем "Анналов натурфилософии" (1901-1921), в последнем выпуске которых был издан немецкий текст "Логико-философского трактата" Людвиг Витгенштейна. В 1906 г.

Оствальд оставил кафедру в Лейпциге и в последующие годы выпустил множество сочинений по философским вопросам.

В 1895 г. Оствальд опубликовал книгу "Преодоление научного материализма" ("Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus"). Но так называемое преодоление материализма означало для него замену понятия материи понятием энергии. Базовым элементом реальности является энергия, принимающая в процессе трансформации множество разнообразных форм. Различные свойства материи суть различные формы энергии, а психическая энергия, которая может быть как бессознательной, так и сознательной, составляет особый уровень или форму. Разные формы или уровни несводимы друг к другу в том смысле, что одна определенная форма не может быть отождествлена с другой. Но они возникают путем трансформации единой предельной реальности, а именно энергии. Поэтому "энергетизм" есть монистическая теория. Похоже, что она едва ли укладывается в собственные оствальдовские каноны научного метода, исключаящего все, что напоминает метафизические гипотезы. Впрочем, когда он обращался к философии природы, он в любом случае выходил за пределы эмпирической науки.

6

Только в своей самой грубой форме материализм подразумевает утверждение о материальности всех процессов. Но философия не может быть классифицирована как материалистическая, если она по крайней мере не заявляет о первичности материи и о том, что процессы, которые не могут быть по праву характеризованы в качестве материальных, возникают из материи или эпифеноменальны по отношению к материальным процессам. Сходным образом, хотя идеализм не включает утверждения, что все вещи являются идеями в обычном смысле слова, философия не может быть по праву охарактеризована в качестве системы метафизического идеализма, если она по крайней мере не считает первичным мышление, разум или дух, а также не считает, что материальный мир является его выражением или внешним проявлением. В любом случае спор между материализмом и идеализмом предполагает *prima facie*\* различие материи и духа или мышления. Затем делается попытка преодоления этой оппозиции путем подчинения одной из сторон указанного различия другой. Один из путей прекращения спора между материализмом и идеализмом состоит поэтому в сведении реальности к феноменам, которые не могут быть адекватно описаны ни как материальные, ни как духовные.

403

Мы находим подобную попытку в феноменализме Маха и Авенариуса, широко известном как эмпириокритицизм. Это не значит, что два упомянутых философа думали только о преодолении противоположности материализма и идеализма. Маха, к примеру, очень интересовал вопрос о природе физического знания. В то же время они считали, что их феноменализм устраняет дуализмы, что послужило поводом для нескольких унифицирующих работ. И их теория рассматривается здесь именно с этой точки зрения.

Рихард Авенариус (1843-1896), профессор физики в Цюрихе и автор "Критики чистого опыта" ("Kritik der reinen Erfahrung", 1888-1890) и "Человеческого понятия о мире" ("Der menschliche Weltbegriff", 1891), пытался раскрыть сущностную природу чистого опыта, т.е. опыта, избавленного от всякого привнесенного истолкования. Непосредственные данные или элементы опыта - это, по его мнению, ощущения. Они зависят от изменений в центральной нервной системе, вызванных средой, действующей либо в качестве внешнего

стимула, либо в процессе поглощения пищи. Кроме того, чем больше развивается мозг, тем больше он возбуждается постоянными компонентами среды. Так возникает впечатление привычного мира, мира, в котором можно чувствовать себя в безопасности. И интенсификация этих чувств привычности и безопасности сопровождается ослаблением впечатления загадочности, проблематичности, таинственности мира. В общем, неразрешимые проблемы метафизики имеют тенденцию к устранению. И теория чистого опыта, с ее сведением как внешнего, так и внутреннего мира к ощущениям, исключает те дихотомии между физическим и психическим, вещью и мыслью, объектом и субъектом, которые составляли основу таких конкурирующих теорий, как материализм и идеализм.

Сходную теорию, хотя и при несколько ином подходе, создал Эрнст Мах (1838 - 1916). Он много лет был профессором Венского университета и опубликовал, кроме работ по физике, трактаты "К анализу ощущений" ("Beitrage zur Analyse der Empfindungen", 1886) и "Познание и заблуждение" ("Erkenntnis und Irrtum", 1905). Опыт сводим к ощущениям, которые не являются ни чисто физическими, ни чисто психическими, но скорее нейтральными. Мах тем самым пытается выйти за пределы различений, использовавшихся фило-

404

софами в качестве основы для создания метафизических теорий. Однако его больше интересует очищение физики от метафизических элементов, чем разработка общей философии [1]. Возникая из наших биологических потребностей, наука стремится к контролю над природой, давая нам возможность предсказания. С этой целью мы должны практиковать экономию мышления, объединяя феномены минимальным возможным числом простейших понятий. Но хотя эти понятия являются необходимыми инструментами для получения возможности научного предсказания, они не дают нам понимания причин, сущностей или субстанций в метафизическом смысле.

1 Мах отрицает понятие Я как духовной субстанции, противостоящей природе, и трактует Я как комплекс явлений, неразрывно связанных с природой. Однако он сколько-нибудь подробно не развивает эту теорию и признает, что Я есть связующее звено, вносящее единство в опыт.

В "Материализме и эмпириокритицизме" (1909) Ленин утверждал, что феноменализм Маха и Авенариуса неизбежно ведет к идеализму и, стало быть, к фидеизму. Ведь если вещи сводятся к ощущениям или чувственным данным, они должны зависеть от сознания. И поскольку они едва ли могут зависеть просто от индивидуального человеческого сознания, они должны относиться к божественному сознанию.

Исторически феноменализм Маха и Авенариуса был частью той линии мысли, которая вышла в неопозитивизм Венского кружка в 20-е гг. XX в. Вряд ли можно сказать, что она вела к возрождению идеализма, а тем более теизма. Из этого, однако, не следует, что точка зрения Ленина совершенно безосновательна. К примеру, поскольку Авенариус не собирался отрицать некоего существования вещей до появления человека, он заявлял, что ощущения могли бы существовать до сознаний как возможные ощущения. Однако если сведение вещей к ощущениям не приравнивается к утверждению, с которым не стал бы спорить даже самый решительный реалист, а именно к тому, что физические объекты в принципе могут быть ощущаемы при наличии какого-либо ощущающего субъекта, то становится непросто отвести заключение, подобное тому, какое делает Ленин. Можно, правда, попытаться сделать это, говоря скорее о *sensibilia\**, чем об ощущениях. Но в этом



случае мы либо восстанавливаем физические объекты, противостоящие сознанию, либо сталкиваемся с той же трудностью, что и раньше. Кроме того, с моей точки зрения, абсурдно сводить Я к комплексу или последова-

405

тельности *sensibilia*. Ведь наличие Я как того, что несводимо к *sensibilia*, составляет условие возможности попытки такого сведения. Поэтому мы остались бы с Я, с одной стороны, и *sensibilia* - с другой, иными словами, с дуализмом того самого типа, который хотел преодолеть эмпириокритицизм [1]. Одно дело попытка Маха очистить физику от метафизики и совсем другое - феноменализм как философская теория.

1 Неопозитивисты пытались превратить феноменализм из онтологической в лингвистическую теорию, говоря, что утверждение о том, что физические объекты суть чувственные данные, означает, что предложение, в котором упоминается физический объект, может быть переведено в предложение или предложения, в которых упоминаются только чувственные данные, - таким образом, что если первоначальное предложение истинно (или ложно), то перевод будет истинным (или ложным) и *vice versa*. Но я не думаю, что эта попытка была успешной.

## Глава 19

### НЕОКАНТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Вводные замечания. - Марбургская школа. - Баденская школа. - Прагматистская тенденция. - Э. Кассирер; заключительные наблюдения. - Несколько замечаний о Дильтее.

1

В 1865 г. Отто Либман (1840-1912) в своей работе "Кант и эпигоны" ("Kant und die Epigonen") бросил клич "Назад к Канту!". Это требование возврата к Канту было и в самом деле совершенно понятно в той ситуации. С одной стороны, идеалистическая метафизика принесла урожай систем, которые, когда угасла первая вспышка энтузиазма, казались многим неспособными давать то, что можно было бы по праву назвать знанием, оправдывая тем самым кантовскую позицию по отношению к метафизике. С другой стороны, материализм, говоря от имени науки, порождает собственную крайне сомнительную метафизику, игнорируя установленные Кантом ограничения на законное использование научных понятий. Иными словами, как идеалисты, так и материалисты результатами своей деятельности подтверждали ограничения, установленные Кантом для теоретического познания человека. Не желательны ли поэтому

406

было бы вернуться к великому мыслителю нового времени, преуспевшему вследствие тщательной критики человеческого познания в том, чтобы избегать крайностей

метафизики, не впадая при этом в материалистический догматизм? Речь не шла о рабском следовании Канту, а скорее о принятии его общей позиции или установки и работе в избранном им направлении.

Неокантианское движение стало мощной силой в немецкой философии. Фактически оно превратилось в академическую философию или "школьную философию" (Schulphilosophie), как говорят немцы, и на рубеже веков большинство университетских кафедр философии заняли люди, которые по крайней мере в какой-то степени были представителями этого движения. Впрочем, неокантианство принимало столько форм, сколько было его представителей. И здесь невозможно упомянуть всех. Достаточно будет сделать несколько общих указаний по поводу главных направлений мысли.

В неокантианском движении принято выделять Марбургскую и Баденскую школы. Можно сказать, что Марбургская школа сосредоточилась в основном на логических, теоретико-познавательных и методологических темах. И она прежде всего ассоциируется с именами Германа Когена (1842-1918) и Пауля Наторпа (1854- 1924).

Коген, назначенный в 1876 г. профессором философии в Марбургском университете, занимался как толкованием, так и развитием идей Канта. В широком смысле его главной темой является единство культурного сознания и его эволюция, и о чем бы он ни писал, о логике, этике, эстетике или религии [1], обращает на себя внимание то обстоятельство, что он постоянно отсылает к историческому развитию идей, которые он рассматривает, а также к их культурной значимости на различных стадиях их развития. Этот аспект его мысли делает ее менее формалистичной и абстрактной, чем кантовская, хотя изобилие исторических размышлений не способствует непосредственному пониманию собственной точки зрения Когена.

1 В его "Системе философии" идея Бога обсуждается во втором томе. Ср. также: "Понятие религии в системе философии" ("Der Begriff der Religion im System der Philosophie". Giessen, 1915). Идея Бога изображается как идеал, объединяющий истину и совершенство.

407

В первом томе своей "Системы философии" ("System der Philosophie", 1902-1912) Коген обходит кантовское учение о чувственности, трансцендентальную эстетику, целиком посвящая себя логике чистого мышления или чистого познания (die reine Erkenntnis), прежде всего чистого или априорного знания, лежащего в основании математической физики. Конечно, логика имеет более широкую область применения. Но "тот факт, что логика должна выходить за пределы математического естествознания в область наук о духе (Geisteswissenschaften), никоим образом не затрагивает фундаментального отношения логики к познанию в математическом естествознании" [1]. По сути, "решающим делом Канта было установление отношения между метафизикой и математическим естествознанием" [2].

Во втором томе, посвященном этике чистой воли ("Ethik des reinen Willens"), Коген отмечает, что "этика как учение о человеке становится центром философии" [3]. Однако понятие человека комплексно и охватывает два главных его аспекта, а именно человека как индивида и как члена общества. Таким образом, дедукция адекватного понятия о человеке проходит несколько стадий или моментов, пока два эти аспекта не становятся взаимопроникающими. При обсуждении этого вопроса Коген замечает, что философия

пришла к тому, чтобы смотреть на государство как воплощение нравственного сознания человека. Но слишком очевидно, что эмпирическое или реальное государство является государством "правлящих классов" [4]. И государство, основанное на принуждении (*der Machtstaat*), может стать государством, воплощающим принципы права и справедливости (*der Rechtsstaat*), только если оно прекратит служить частным классовым интересам. Иными словами, Коген уповает на возникновение демократического социалистического общества, которое станет истинным выражением нравственной воли человека, рассматривающегося в качестве свободной индивидуальной личности, вместе с тем сущностно ориентированной на общественную жизнь и достижение общей идеальной цели.

Поскольку система философии в целом представляется "с точки зрения единства культурного сознания" [5] и поскольку очевидно, что наука и мораль не полностью характеризуют это сознание, Коген посвящает третий том эстетике. Как понимал сам Кант, рассмотрение эстетики составляет существенную часть систематической философии.

1 "System der Philosophie", 1, S. 15 (Berlin, 1922. 3 Aufl.). Термин "Geisteswissenschaften" будет обсуждаться позже.

2 Ibid., S. 9. Коген, очевидно, ссылается на метафизику в том смысле, в каком Кант признавал ее.

3 "System der Philosophie", 2, S. 1 (Berlin, 1921. 3 Aufl.).

4 Ibid., S. 620.

5 "System der Philosophie", 3, S. 4 (Berlin, 1922).

408

Наторп, тоже занимавший кафедру в Марбурге, испытал сильное влияние Когена. В "Логических основаниях точных наук" ("Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften", 1910) он пытается показать, что логическая разработка математики не требует какого-либо обращения к пространственным и временным созерцаниям. Его философия математики, таким образом, гораздо более "современна", чем кантовская. Что же касается этики, то Наторп разделял общую позицию Когена и на основе представления о том, что моральный закон требует от индивида подчинения его деятельности облагораживанию человечества, развивал теорию социальной педагогики. Можно также отметить, что в широко известной работе "Платоновское учение об идеях" ("Platons Ideenlehre", 1903) Наторп пытался установить сходство между Платоном и Кантом.

И Коген, и Наторп старались преодолеть дихотомию мышления и бытия, которая, как кажется, заключается в кантовской теории вещи в себе. Так, согласно Наторпу, "и то и другое, а именно мышление и бытие, существуют и имеют смысл только в их постоянных взаимоотношениях" [1]. Бытие не есть что-то статичное, противостоящее деятельности мышления; оно существует только в процессе становления, сущностно связанном с этой деятельностью. А мышление есть процесс, последовательно определяющий свой объект, бытие. Но хотя Коген и Наторп искали объединения мышления и бытия как соотносительных полюсов единого процесса, они не смогли эффективно устранить вещь в себе, не оставив кантовской позиции и не переходя к метафизическому идеализму.

Если Марбургская школа обращала особое внимание на исследование логических оснований естественных наук, то Баденская школа сосредоточилась на философии ценностей и рефлексии по поводу наук о культуре. Так, для Вильгельма Виндельбанда [2]

(1848-1915) философ имеет дело с исследованием принципов и предпосылок ценностных суждений и отношением между субъектом суждения или сознанием и ценностью, нормой или идеалом, в свете которых выносятся данное суждение.

1 "Philosophic", S. 13 (Göttingen, 1921. 3 Aufl.).

2 Виндельбанд, известнейший историк философии, занимал кафедры в Цюрихе, Фрейбурге и Страсбурге. В 1903 г. он был назначен профессором философии в Гейдельберге. Он был первой важной фигурой так называемой Баденской школы.

409

При таком объяснении философии очевидно, что этические и эстетические суждения дают материал для философской рефлексии. Ясно, к примеру, что моральное суждение по своему характеру скорее аксиологическое, чем описательное. Оно выражает скорее то, что должно быть в мире, чем то, что имеет место. Но Виндельбанд включает сюда и логические суждения. Ведь как этика имеет дело с моральными ценностями, так и логика имеет дело с ценностью, а именно истиной. Не все, что мыслится, истинно. Истинно то, что должно быть мыслимо. Поэтому всякое логическое мышление направляется ценностью, нормой. Первые аксиомы логики не могут быть доказаны, но мы должны признавать их, если ценим истину. И мы должны признавать истину как объективную норму или ценность, если мы не готовы отрицать всякое логическое мышление.

Итак, логика, этика и эстетика предполагают ценности истины, добра и красоты. И этот факт вынуждает нас постулировать трансцендентальное сознание, устанавливающее нормы или полагающее ценности, которое находится, так сказать, позади эмпирического сознания. Кроме того, в той мере, в какой индивиды в своих логических, этических и эстетических суждениях неявно апеллируют к всеобщим абсолютным ценностям, это трансцендентальное сознание формирует живую связь между индивидами.

Абсолютные ценности требуют, однако, метафизического закрепления (eine metaphysische Verankerung). Иными словами, признание и утверждение объективных ценностей ведет нас к постулированию метафизического основания сверхчувственной реальности, которое мы называем Богом. И здесь, таким образом, возникают ценности святого. "Под святым мы понимаем не какой-то особый класс общезначимых ценностей, подобный классам, составляемым истинным, добрым и прекрасным, но скорее все эти ценности как таковые, поскольку они соотносятся со сверхчувственной реальностью" [1].

1 "Einleitung in die Philosophie", S. 390 (Tübingen, 1914).

410

Философию ценностей Виндельбанда развил Генрих Риккерт (1863 - 1936), сменивший его на кафедре философии в Гейдельберге. Риккерт говорит о наличии сферы ценностей, реальных, хотя и не могущих быть, строго говоря, названными существующими [1]. Они реальны в смысле того, что субъект сознает и не создает их. Но они не вещи, находящиеся среди других существующих вещей. Однако в оценочных суждениях субъект соединяет область ценностей и чувственный мир, придавая ценностное значение вещам и событиям. И хотя о самих ценностях неверно говорить, что они существуют, мы не имеем права отрицать возможности того, что они имеют

основание в вечной божественной реальности, превосходящей наше теоретическое познание.

В соответствии с этим общим воззрением Риккерт подчеркивает место идеи ценности в истории. Виндельбанд утверждал [2], что естествознание занимается вещами в их всеобщих аспектах как примерными образцами и повторяющимися, т.е. иллюстрирующими всеобщие законы, событиями, тогда как история имеет дело с единичным, уникальным. Естественные науки - "номологические" или законополагающие, тогда как история (т.е. наука об истории) - "идеографическая" [3]. Риккерт согласен, что историк занимается единичным и уникальным, но он настаивает, что личности и события интересуют его только в соотношении с ценностями. Иными словами, идеалом историографии является наука о культуре, изображающая историческое развитие в свете ценностей, признающих различные сообщества и культурами.

1 В "Системе философии" ("System der Philosophie", 1921) Риккерт пытается разделить ценности на шесть групп, или сфер: ценности логики (ценности истинности), эстетики (ценности красоты), мистики (ценности безличных святынь или святости), этики (моральные ценности), эротики (ценности счастья) и религии (ценности личных святынь).

2 В "Истории и естествознании" ("Geschichte und Naturwissenschaft", 1894).

3 Наука еще не "идеографична", если в ней идет речь о людях. К примеру, эмпирическая психология имеет в виду людей, но она тем не менее "номологическая" наука. Говоря схоластическим языком, данное различие скорее формальное, чем материальное.

К Баденской школе неокантианства можно отнести и друга Риккерта Гуго Мюнстерберга (1863-1916), если говорить об одном из аспектов его идей. В "Философии ценностей" ("Philosophie der Werte", 1908) он изложил учение о придании осмысленности миру в терминах системы ценностей. Впрочем, будучи профессором экспериментальной психологии в Гарварде, он сосредоточил главное внимание на психологии, где испытал сильное влияние Вундта.

411

Мы видели, что Виндельбанд считал существование сверхчувственной реальности постулатом признания абсолютных ценностей. При этом он специально доказывал, что термин "постулат" в данном контексте означает гораздо больше, нежели "полезная фикция". Были, однако, и такие неокантианцы, которые трактовали кантовскую теорию постулирования в определенно прагматическом смысле.

Так, Фридрих Альберт Ланге (1828-1875), уже упоминавшийся как критик материализма, интерпретировал метафизические теории и религиозные учения как относящиеся к пограничной области между знанием и поэзией. Если подобные теории и учения преподносятся так, будто они выражают знание действительности, то они беззащитны перед всеми возражениями, выдвинутыми Кантом и другими критиками. Ибо мы не можем иметь теоретического знания о метафеноменальной реальности. Но если они трактуются в качестве символов реальности, превосходящей знание, и если одновременно подчеркивается их жизненная ценность, они приобретают иммунитет к возражениям, которые оказываются предметными лишь в том случае, когда за метафизикой или теологией признается познавательная ценность.

Более систематично утилитарно-фигионистская версия теории постулатов была разработана Хансом Файхингером (1852-1933), автором знаменитой работы "Философия Как Если Бы" ("Die Philosophie des Als-Ob", 1911). Метафизические теории и религиозные учения становятся у него лишь частными примерами общего прагматистского взгляда на истину. Реальны лишь ощущения и чувства, в остальном же все человеческое познание состоит из "фигиций". Логические принципы, к примеру, - это фигиции, доказавшие свою реальную пользу на опыте. И говорить, что они неоспоримо истинны, - значит утверждать, что они всегда оказывались полезными. Поэтому, скажем, по поводу религиозного учения скорее надо спрашивать, полезно ли или ценно действовать так, как если бы оно было истинным, а не истинно ли оно. В самом деле, вопрос, "действительно" ли это учение истинно или нет, едва ли возникает - не только потому, что мы не имеем средств узнать, истинно оно или нет, но и поскольку понятию истины дается прагматистская интерпретация [1].

1 Отдавая должное Файхингеру, надо добавить, что он пытался классифицировать различные способы, посредством которых работают понятия "как если бы" и "фигиция". Он не просто без разбора сваливает в одну корзину логические принципы, научные гипотезы и религиозные учения.

412

Очевидно, что этот прагматистский фигиционализм далеко уходит от позиции Канта. В самом деле, он реально лишает значения кантовскую теорию постулатов, поскольку отказывается от установленного Кантом резкого противопоставления теоретического познания, с одной стороны, и постулатов морального закона - с другой. Впрочем, хотя я включил Файхингера в число неокантианцев, он испытал сильное влияние витализма и теории фигиций Ницше, о котором он опубликовал хорошо известную работу "Ницше как философ" ("Nietzsche als Philosoph", 1902).

Как мы видели, неокантианство не было однородной системой мысли. С одной стороны, имеется такой философ, как Алоиз Риль (1844 - 1924), профессор в Берлине, не только решительно отрицавший всякую метафизику, но и утверждавший, что из философии в строгом смысле слова должна быть исключена теория ценностей [1]. С другой стороны, есть такой философ, как Виндельбанд, разрабатывавший теорию абсолютных ценностей так, что по сути заново вводил метафизику, даже если он все еще говорил о "постулатах".

1 Согласно Риллю, философия, заслуживающая название научной, должна ограничиваться критикой познания, реализованного в естественных науках. Он, разумеется, не отрицал важности ценностей в человеческой жизни, но настаивал, что их признание, строго говоря, не является познавательным актом и находится за пределами научной философии.

Естественно, что подобные различия становятся все более заметными по мере расширения области применения термина "неокантианец". К примеру, этот термин иногда использовался по отношению к Иоханнесу Фолькельту (1848-1930), профессору философии в Лейпциге. Однако, поскольку Фолькельт утверждал, что человеческий дух может иметь интуитивную уверенность в своем единстве с Абсолютом, что Абсолют есть бесконечный дух и что творение можно представлять по аналогии с эстетическим произведением, очевидно, что оправданность именованя его неокантианцем сомнительна. И, кстати говоря, на Фолькельта сильно повлиял не только Кант, но и другие немецкие философы.

Надо отметить, что большинство упомянутых философов жило в XX в. И неокантианское движение действительно имело одного-двух выдающихся представителей в сравнительно недавние времена. Среди них выделяется Эрнст Кассирер (1874-1945), занимавший кафедры в Берлине, Гамбурге, Гётеборге и Йеле в Соединенных Штатах. Влияние Марбургской школы способствовало тому, что он занялся проблемами познания. И результатом его исследований стал трехтомный труд по "Проблеме познания в философии и науке современной эпохи" ("Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", 1906-1920). За ним последовала работа о понятиях субстанции и функции ("Substanzbegriff und Funktionsbegriff"). Кассирер находился под впечатлением нарастающей математизации физики, и он сделал вывод, что в современной физике чувственная реальность превращается в мир символов и реконструируется в качестве такового. Дальнейшие размышления о символической функции привели его к созданию масштабной "Философии символических форм" ("Philosophie der symbolischen Formen", 1923-1929), в которой он утверждал, что именно использование символов отличает человека от животных. Только посредством языка человек создает новый мир, мир культуры. Идеей символизма Кассирер отпирал множество дверей. К примеру, он пытался объяснить единство человеческой личности как функциональное единство, объединяющее различные символические виды деятельности человека. Особое внимание он уделял функции символизма в мифологической форме, а также исследовал такие виды деятельности, как искусство и историография в свете идеи символической трансформации.

Но хотя неокантианство продолжало существовать в XX в., его едва ли можно назвать философией этого столетия. Появление новых движений и путей мысли оттеснило его на задний план. И дело не столько в том, что темы, которыми оно занималось, мертвы. Скорее они рассматриваются в других идейных контекстах и среде. Примером того является исследование логики наук и философия ценностей. Кроме того, эпистемология, или теория познания, больше не занимает центральной позиции, отводимой ей Кантом и его учениками.

Это не значит, конечно, что влияние Канта исчерпано. Далеко не так. Но оно не ощущается, по крайней мере в значительных масштабах, в продолжении какого-либо движения, которое по праву можно было бы назвать неокантианским. Более того, влияние Канта иногда проявляется в совершенно некантианском направлении. К примеру, хотя позитивисты считают, что Кант был по сути прав, исключая метафизику из сферы знания, в современном томизме есть идейное течение, истолковавшее и развившее трансцендентальный метод Канта для очень некантианской цели - утверждения систематической метафизики.

Здесь уместно высказать несколько соображений о Вильгельме Дильтее (1833-1911), занимавшем кафедры в Базеле, Киле, Бреслау и, наконец, в Берлине, где он сменил Лотце на должности профессора философии. Конечно, Дильтей не может быть в полном смысле слова назван неокантианцем, хотя он искренне восхищался Кантом. Он действительно пытался разработать критику исторического разума (Kritik der historischen Vernunft) и соответствующую теорию категорий. И в определенном аспекте эта деятельность может рассматриваться как распространение критической работы Канта на то, что немцы называют Geisteswissenschaften\*. В то же время он настаивал, что категории

исторического разума, т.е. разума, вовлеченного в познание и истолкование истории, не являются априорными категориями, которые впоследствии применяются к какому-то сырому материалу для конституирования истории. Они возникают из живого проникновения человеческого духа в свое собственное объективное проявление в истории. И в общем, особенно начиная с 1883 г., Дильтей проводил резкое различие между абстрактностью кантовской мысли и своим конкретным подходом. Но я думаю, тот факт, что в этой главе у нас уже был повод сослаться на различие естественных наук и Geisteswissenschaften, дает достаточное основание для того, чтобы упомянуть здесь о Дильтее.

То, что термин "науки о ментальном" не является точным переводом Geisteswissenschaften, легко заметить, если обратить внимание на примеры, приводимые Дильтеем. Вместе с естественными науками, говорит он, появилась группа других наук, которые вместе могут быть названы Geisteswissenschaften или Kulturwissenschaften. Среди них "история, политическая экономия, науки о праве и государстве, религиоведение, изучение литературы и поэзии, искусства и музыки, философских мировоззрений и систем, наконец, психология" [1]. Термин же "науки о ментальном", как представляется, подразумевает только психологию. Однако в аналогичном списке примеров Дильтей даже не упоминает психологию [2]. Французам привычно говорить о "моральных науках". Но в английском языке этот термин означает прежде всего этику. Поэтому я предлагаю говорить о "науках о культуре". Конечно, обычно этот термин не включает в себя политическую экономия. Но достаточно сказать, что он используется для охвата того, что называется Дильтеем Kulturwissenschaften или Geisteswissenschaften.

1 Gesammelte Schriften, VII, S. 79. Это собрание работ Дильтея будет в дальнейшем помечаться GS.

2 GS, VII, S. 70.

415

Очевидно, что мы не можем различать науки о культуре, с одной стороны, и естественные науки - с другой, просто говоря, что первые занимаются человеком, а вторые нет. Ведь физиология - естественная наука, и тем не менее ее предметом является человек. То же самое можно сказать и об экспериментальной психологии. Не можем мы и просто сказать, что естественные науки имеют дело с физическим и чувственным, включая физические аспекты человека, тогда как науки о культуре занимаются психическим, внутренним, тем, что не попадает в чувственный мир. Ведь очевидно, что в исследовании искусства, к примеру, мы занимаемся скорее чувственными объектами, такими, как картины, чем психическими состояниями художника. Конечно, произведения искусства изучаются в качестве объективаций человеческого духа. Но они тем не менее чувственные объективации. Поэтому мы должны найти какой-нибудь другой способ различения двух классов наук.

Человек находится в живом ощущаемом единстве с природой, и изначальным опытом его физической среды оказываются личные переживания (Erlebnisse), а не объекты размышления, в которых человек отвлекается от самого себя. Но чтобы создать мир естествознания, человек должен абстрагироваться от того аспекта своих впечатлений от физической среды, в котором они являют собой его личные переживания; он должен, насколько может, убрать себя из картины [1] и разработать абстрактное представление о природе в терминах пространственных и временных отношений, отношений массы и



движения. Природа должна стать для него главной реальностью, законосообразной физической системой, рассматривающейся, так сказать, ниоткуда.

1 В психологии человек рассматривает себя с безличной и внешней точки зрения как физический объект, как часть природы.

Но если мы обращаемся к миру истории и культуры, объективациям человеческого духа, ситуация оказывается иной. Речь идет о проникновении изнутри. И главное значение приобретают личные переживаемые индивидом отношения со своим социальным окружением. К примеру, я не могу понять общественную и политическую жизнь Древней Греции как объективацию человеческого духа, если я исключаю свои собственные переживания общественных отношений. Ведь они составляют основу моего понимания общественной жизни любой другой эпохи. Конечно, определенное един-

416

ство исторической и общественной жизни человечества является необходимым условием возможности моих собственных *Erlebnisse*, дающих ключ к пониманию истории. Но "первичной клеточкой исторического мира" [1], как называет это Дильтей, является именно *Erlebnis* индивида, его переживание взаимодействия с его собственной социальной средой.

Но хотя то, что Дильтей называет *Erlebnisse*, составляет необходимое условие развития наук о культуре, оно не образует само по себе какую-либо науку. Необходимо также и понимание (*Verstehen*). И в истории и других науках о культуре мы должны понимать не человеческий дух с его, так сказать, внутренней стороны, а внешнюю объективацию этого духа, его объективное выражение в искусстве, законе, государстве и т. д. Иными словами, речь идет о понимании объективного духа [2]. И понять какую-то стадию объективного духа - значит соотнести ее феномены с внутренней структурой, выражающейся в этих феноменах. К примеру, понимание римского права подразумевает проникновение за его, так сказать, внешний аппарат к духовной структуре, выражающейся в законах. Это подразумевает проникновение в то, что можно назвать духом римского права, так же как понимание барочной архитектуры подразумевало бы проникновение в дух, структуру целей и идеалов, нашедших выражение в этом стиле. Мы можем поэтому сказать, что "науки о культуре базируются на соотношении переживания, выражения и понимания" [3]. Выражение необходимо потому, что лежащая в основе духовная структура постигается только в ее внешнем выражении и через него. Понимание есть движение извне вовнутрь. И в процессе понимания перед нашим взором возникает духовный объект, в то время как в науках о природе физический объект конструируется (хотя и не в кантовском смысле) в процессе научного познания.

1 GS, VII, S. 161.

2 На Дильтея повлияло гегелевское понятие объективного духа. Но очевидно, что его собственное использование этого термина отлично от гегелевского, классифицировавшего искусство и религию под рубрикой "абсолютного духа". Гегелевское использование данного термина связано, разумеется, с его идеалистической метафизикой, ничего не значащей для Дильтея. Кроме того, Дильтей отрицал то, что он считал гегелевскими априорными методами истолкования истории и человеческой культуры.

3 "Auf dem Verhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen", GS, VII, S. 131.

Мы видели, что личный опыт, который имеется у человека о его социальном окружении, является необходимым условием его способности заново пережить опыт предшествующих поколений. Erleben\* - условие возможности Nacherleben\*. Первое делает второе возможным вследствие преемственности и фундаментального единства развивающейся культурно-исторической реальности, которую Дильтей называет "жизнью" (Leben). Культуры, конечно, различны в пространственном и временном плане. Но если мы представляем взаимоотношения людей при условиях, поставленных внешним миром, как структурное и развивающееся единство, сохраняющееся при пространственных и временных различиях, мы получаем понятие жизни. И в изучении этой жизни исторический разум пользуется определенными категориями. Как уже было отмечено, эти категории не являются априорными формами или понятиями, примененными к какому-то сырому материалу: "они заложены в природе самой жизни" [1] и абстрактно концептуализируются в процессе познания. Мы не можем определить точное количество таких категорий или превратить их в аккуратную абстрактную логическую схему для механического применения. Но среди них можно назвать такие, как "значение, ценность, цель, развитие, идеал" [2].

Эти категории не следует понимать в метафизическом смысле. Речь не идет, к примеру, об определении цели или смысла истории как цели, которую предопределено достигнуть процессу исторического развития. Речь идет скорее о понимании смысла жизни для какого-то отдельного сообщества и идеалов, являющихся основанием деятельности и находящих выражение в политических и правовых установлениях этого сообщества, в его искусстве, религии и т. д. "Категория смысла обозначает отношения частей жизни к целому" [3]. Однако "наше представление о смысле жизни постоянно меняется. Всякий жизненный план выражает идею смысла жизни. И цель, которую мы ставим на будущее, обуславливает наше объяснение смысла прошлого" [4]. Если мы говорим, что задача будущего состоит в достижении той или другой цели, это суждение обуславливает наше понимание смысла прошлого и, наоборот.

1 GS, VII, S. 232.

2 Ibidem.

3 Ibid, S. 233.

4 Ibidem.

Едва ли можно отрицать, что идеи Дильтея содержат заметный элемент исторического релятивизма. К примеру, все мировоззрения, или Weltanschauungen, - это частные взгляды на мир, соотношенные с определенными культурными эпохами. И исследование таких мировоззрений или метафизических систем показало бы их относительность. Однако Дильтей не утверждает, что общезначи-

мой истины вообще не существует. И он рассматривает исследование жизни, истории в целом, в качестве постоянного приближения к объективному и совершенному самопознанию человека. Человек в основе своей историческое существо, и он приходит к самопознанию в истории. Это самопознание никогда актуально не завершено, но знание, получаемое человеком в исследовании истории, не в большей степени чисто субъективно, чем знание, приобретаемое в естественных науках. Насколько Дильтей реально преуспевает в преодолении чистого историзма, это вопрос, конечно, спорный. Но он

точно не собирается утверждать крайний релятивизм, который неизбежно подорвал бы его концепцию всемирной истории.

В эпоху, когда кажется, что естественные науки угрожают поглотить всю сферу знания, вопрос, можно ли и как можно различить естественные науки и науки о культуре, естественно становится важной проблемой. И трактовка ее Дильтеем внесла один из наиболее весомых вкладов в эту дискуссию. Наши мысли по поводу ее ценности, как представляется, очень во многом зависят от нашего понимания функции историка. Если, к примеру, мы думаем, что дильтеевская идея о проникновении за внешнее выражение к внутренней духовной структуре ("духу" римского права, барочного искусства и архитектуры и т. д.) имеет привкус трансцендентальной метафизики, об отказе от которой заявлял сам Дильтей, и если мы при этом не одобряем такую трансцендентальную метафизику, мы едва ли будем расположены принять дильтеевское объяснение различий между двумя группами наук. Но если мы считаем, что понимание культурной жизни человека действительно требует этого перехода от внешних феноменов к выражающимся в них действенным идеалам, целям и ценностям, мы вряд ли сможем отрицать значимость понятий *Erleben* и *Nacherleben*. Ведь историческое познание с необходимостью будет включать тогда проникновение в прошлое изнутри, оживление, насколько это возможно, прошлого опыта, прошлых взглядов, оценок и идеалов. И это было бы по крайней мере одной из отличительных характеристик исторических наук и наук о культуре. Ибо едва ли можно сказать, что физик пытается оживить опыт атома или проникнуть за отношения инфраатомарных частиц к выраженной в них духовной структуре. Внесение подобных понятий в математическую физику привело бы к ее краху. И наоборот, не вводить их в теорию наук о культуре - значит забыть, что "тот, кто изучает историю, и есть тот, кто делает ее" [1].

1 GS, VII, S. 278.

419

## Глава 20

### ВОЗРОЖДЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ

Замечания об индуктивной метафизике. - Индуктивная метафизика Фехнера. - Телеологический идеализм Лотце. - Вундт и отношение между наукой и философией. - Витализм Дриша. - Активизм Эйкена. - Освоение прошлого: Тренделенбург и греческая мысль; возрождение томизма.

1

Несмотря на их собственные экскурсы в метафизику, и материалисты, и неокантианцы противостояли идее метафизики как источника позитивного знания о действительности. В оправдание своей позиции первые апеллировали к научному знанию, вторые - к кантовской теории границ теоретического познания человека. Но были и философы, пришедшие в философию из той или иной области эмпирической науки и убежденные,

что научная картина мира требует завершения в метафизической рефлексии. Они не считали, что действенная система метафизики может быть выработана априори или безотносительно к нашему научному знанию. И на метафизические теории они обычно смотрели как на гипотетические и обладающие большей или меньшей степенью вероятности. Поэтому в их случае мы можем говорить об индуктивной метафизике.

Конечно, индуктивная метафизика имеет своих заметных представителей. Прежде всего, возможно, это Анри Бергсон. Но, вероятно, лишь немногие будут готовы утверждать, что немецкие индуктивные метафизики второй половины XIX столетия были на одном уровне с великими идеалистами. И одним из слабых мест индуктивной метафизики вообще является то, что она обычно оставляет неисследованными и неустановленными базисные принципы, на которых она основывается. Но надо также понимать, что мы не можем просто разделить немецких философов на два класса - на тех, кто создавал метафизику априорным способом, и тех, кто отвергал метафизику во имя науки или из-за границ, имеющихся у человеческого ума. Ведь были и те, кто старался достичь синтеза науки и метафизики, пытаясь не гармонизировать науку с уже имеющейся философской системой, а скорее показать, что размышление о мире, в том виде, как он известен в частных науках, обоснованно приводит к метафизическим теориям.

420

Среди представителей индуктивной метафизики мы можем упомянуть Густава Теодора Фехнера (1801-1887), который много лет был профессором физики в Лейпциге и стал знаменит как один из основателей экспериментальной психологии. Продолжая исследования Э. Г. Вебером\* (1795-1878) отношений между ощущением и стимулом, в "Элементах психофизики" ("Elemente des Psychophysik", 1860) Фехнер сформулировал "закон", устанавливающий, что интенсивность ощущения изменяется пропорционально логарифму интенсивности стимула. Фехнер также занимался психологическим анализом эстетики, опубликовав в 1876 г. свою "Эстетическую пропедевтику" ("Vorschule der Aesthetik").

Однако эти исследования в области точных наук не привели Фехнера к материалистическим заключениям [1]. В психологии он был параллелистом. Иными словами, он думал, что психические и физические феномены соответствуют друг другу способом, аналогичным отношению текста и его перевода или двух переводов одного текста, как он объяснял в своей "Зенд-Авесте" (1851) и "Элементах психофизики". По сути, психическое и физическое были для него двумя аспектами единой реальности. И в соответствии с этим представлением даже в растениях он постулировал присутствие психической жизни, хотя и более низкого типа, чем у животных [2]. Более того, он распространил этот параллелизм на планеты и звезды и по существу на все материальные вещи, оправдывая этот панпсихизм принципом аналогии, утверждающим, что когда объекты вместе обладают какими-то качествами или чертами, то можно гипотетически допустить, что они согласуются и в других качествах при условии, что наша гипотеза не противоречит установленным научным фактам.

1 В юности Фехнер прошел через увлечение атеизмом, но книга Окена, одного из учеников Шеллинга, убедила его, что материализм и атеизм никоим образом не следуют из признания точной науки.

2 В 1848 г. Фехнер опубликовал работу "Нанна, или О душевной жизни растений" ("Nanna, oder uber das Seelenleben der Pflanzen").

Это едва ли очень надежное правило действия, но, отдавая должное Фехнеру, следует добавить, что он требовал определенного позитивного основания для метафизических теорий, отличного от простого отсутствия противоречия научным фактам. К тому же он использовал принцип, который едва ли может скомпрометировать

421

его метафизику в глазах антиметафизиков, кстати говоря, и многих метафизиков тоже. Я имею в виду принцип, утверждающий, что гипотеза, базирующаяся на некотором позитивном основании и не противоречащая какому-либо установленному факту, должна приниматься с тем большей готовностью, чем больше она делает людей счастливыми [1].

В духе этого принципа Фехнер противопоставлял то, что он называл дневным воззрением, ночному воззрению, не в пользу последнего [2]. Ночное воззрение, приписывающееся не только материалистам, но также кантианцам, - это видение природы немой, мертвой и не дающей никакого реального ключа к ее телеологической значимости. Дневное воззрение есть взгляд на природу как на живое гармоничное единство, оживленное душой. Душой Вселенной является Бог, и Вселенная, рассматриваемая как физическая система, есть божественная объективация. Таким образом, Фехнер использует свой принцип аналогии для распространения психофизического параллелизма не только от людей на другие классы единичных вещей, но и от всех вещей на Вселенную в целом. Он применяет его и в качестве основания веры в личное бессмертие. Наши восприятия сохраняются в памяти и вновь возвращаются в сознание. Поэтому можно предположить, что наши души сохраняются в божественной памяти, но без полного слияния с Божеством.

1 Счастье не означает для Фехнера просто чувственного удовольствия. Оно включает радость от прекрасного, доброго, истинного, а также от религиозного чувства единства с Богом.

2 Ср.: "Дневное воззрение против ночного" ("Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht", 1879).

Панпсихизм действительно очень древняя теория, и она имеет тенденцию к возобновлению. Это далеко не фехнеровское изобретение. Однако трудно избежать впечатления, что, когда Фехнер оставляет чисто научную сферу и приступает к философии, он становится неким поэтом Вселенной. Но интересно наблюдать за прагматическим элементом его мысли. Мы видели, что, по его мнению, при прочих равных условиях теория, способствующая счастью, предпочтительнее той, которая ему не способствует. Однако Фехнер не считает это вопросом всего лишь индивидуального предпочтения. Другой его принцип устанавливает, что правдоподобность веры увеличивается пропорционально времени, на протяжении которого она сохраняется, особенно если ее признание растет с развитием человеческой культуры. И неудивительно, что Уильям Джеймс\* вдохновлялся идеями Фехнера.

422

Гораздо более впечатляющая фигура как философ - Рудольф Герман Лотце (1817-1881), изучавший медицину и философию в Лейпциге, где он также слушал лекции Фехнера по физике. В 1844 г. он был назначен профессором философии в Гёттингене, а в 1881 г., незадолго до смерти, занял кафедру философии в Берлине. Помимо работ по физиологии, медицине и психологии он опубликовал немало философских сочинений [1]. В 1841 г. появилась "Метафизика", в 1843-м - "Логика", в 1856-1864 гг. - большая трехтомная

работа, озаглавленная "Микрокосм" ("Mikrokosmos"), по философской антропологии, в 1868-м - история немецкой эстетики и в 1874-1879 гг. - "Система философии" ("System der Philosophie"). После смерти Лотце был опубликован целый ряд томов, основывающихся на лекционных записях его студентов. Они охватывали психологию, этику, философию религии, философию природы, логику, метафизику, эстетику и историю философии в Германии после Канта. В 1855-1891 гг. вышло трехтомное собрание его небольших сочинений ("Kleine Schriften").

Сам Лотце говорил, что изначально он обратил свои помыслы к философии из-за склонности к поэзии и искусству. Поэтому было бы несколько неточно сказать, что он пришел в философию из науки. Вместе с тем он проходил научную практику на медицинском факультете Лейпцигского университета, и для его систематического философского мышления характерно, что он предполагал и всерьез принимал то, что он называл "механическим" истолкованием природы.

Признавая, к примеру, тот очевидный факт, что существуют различия в образе действий живых и неживых вещей, Лотце вместе с тем отказывался признавать, что биолог должен постулировать какой-то особый жизненный принцип, ответственный за поддержание и функционирование организма. Для науки, пытающейся везде открыть связи, которые могут быть выражены в терминах всеобщих законов, "царство жизни отделено от неорганической природы не какой-то особой высшей силой, возвышаясь как что-то чуждое над другими формами деятельности... но лишь особым типом связи, в который вовлечены ее многообразные компоненты" [2]. Ины-

1 Некоторые из его медико-психологических публикаций, такие, как "Медицинская психология, или Физиология души" ("Medizinische Psychologie, oder Physiologie der Seele", 1852), немаловажны для его философии.

2 "Mikrokosmos", I, Kap. 3, § 1, S. 58 (5 Aufl. Leipzig, 1896-1909).

423

ми словами, специфическая деятельность организма может быть объяснена в терминах определенного сочетания материальных элементов. И задача биолога состоит в том, чтобы как можно дальше продвигать подобное объяснение, не прибегая к помощи особых жизненных принципов. "Связь феноменов жизни требует исключительно механического рассмотрения, объясняющего жизнь не особым принципом деятельности, а специфическим применением общих принципов физического процесса" [1].

Подобное механическое толкование природы, необходимое для развития науки, должно расширяться настолько, насколько это возможно. И это справедливо как для психологии, так и для биологии. Но мы, конечно, не имеем права априори исключать возможность отыскания опытных фактов, ограничивающих применимость механического воззрения. И мы находим такие факты. К примеру, единство сознания, проявляющееся в простом акте сравнения двух представлений и суждении об их сходстве или несходстве, сразу же устанавливает предел возможностей описания психической жизни человека в терминах причинных отношений между различными психическими событиями. Речь не идет о выводе о существовании души как некоего неизменного психического атома. "Факт единства сознания *eo ipso*\* есть в то же время факт существования субстанции" [2], а именно души. Иными словами, утверждать существование души - не значит постулировать логическое условие единства сознания или выводить из этого единства какую-то скрытую сущность. Ведь признание единства сознания есть в то же время

признание существования души, хотя надлежащий способ описания души - это, конечно, тема для дальнейшего размышления.

1 "System der Philosophie", II, Kap. 8, § 229, S. 447 (Leipzig, 1912).

2 Ibid., §243, S. 481.

Итак, имеются определенные эмпирические факты, устанавливающие границы применения механистического истолкования природы. И неверно полагать, что дальнейший научный прогресс может отменить эти факты или показать, что они таковыми не являются. Это вполне очевидно в случае единства сознания. Ибо всякий будущий научный прогресс в эмпирической и физиологической психологии зависит от этого единства сознания и предполагает его. И поскольку Лотце считает, что размышление о единстве сознания показывает, что психические состояния должны быть соотнесены с нематериальной реальностью как их субъектом, то точка, в которой становится особенно очевиден предел механистической интерпретации психической жизни человека, является также пунктом, в котором проясняется необходимость метафизической психологии.

424

В намерения Лотце, однако, не входит создание, так сказать, двухэтажной системы, в которой механистическое истолкование материальной природы оказывалось бы нижним этажом, а накладываемая на него метафизика духовной реальности - верхним. Ведь он показывает, что даже по отношению к самой природе механистическое истолкование дает лишь одностороннюю картину, разумеется значимую для научных целей, но неадекватную с метафизической точки зрения.

Это механистическое истолкование природы предполагает существование единичных вещей, которые находятся в каузальных отношениях взаимодействия и которые по отдельности относительно неизменны, т.е. неизменны относительно их собственных меняющихся состояний. Но, согласно Лотце, взаимодействие между А и В возможно, только если они являются компонентами органического единства. И постоянство относительно меняющихся состояний лучше всего может быть истолковано по аналогии с постоянным субъектом изменения, лучше всего известным нам, а именно с человеческой душой в том виде, как она открывается в единстве сознания. Мы тем самым приходим не только к понятию природы как органического единства, но также к идее вещей как в каком-то смысле психических или духовных сущностей. Кроме того, основание этого единства должно представляться по аналогии с высшей известной нам вещью, т.е. с человеческим духом. Поэтому мир конечных духов должен представляться в качестве самовыражения бесконечного духа или Бога. Все вещи внутренне присущи Богу, и то, что кажется ученому механической причинностью, является просто выражением божественной деятельности. Бог не создает мир, а потом, так сказать, бездельничает, пока мир подчиняется законам, которые он дал ему. Так называемые законы - это и есть сама божественная деятельность, способ божественного действия.

Отталкиваясь от несколько специальной механистической концепции природы, Лотце затем приступает к изложению метафизической теории, напоминающей монатологию Лейбница и приводящей к заключению о феноменальности пространства. Но хотя Лотце действительно испытал влияние Лейбница и Гербарта, он также вдохновлялся, как он сам говорит, этическим идеализмом Фихте. Он не был учеником Фихте и не одобрял

априорного метода посткантовских идеалистов, особенно Гегеля. Но фихтевская концепция предельного принципа, выражающегося в конечных субъектах

425

в стремлении к моральной цели, очень привлекала Лотце. И в поисках ключа к смыслу творения он обращается к философии ценностей. Чувственный опыт ничего не говорит нам о целевой причине мира. Но моральное убеждение состоит в том, что мир не может существовать без цели или замысла. И мы должны представлять Бога, проявляющегося в мире ради реализации ценности, морального идеала, постоянно осуществляющегося в божественной деятельности и через нее. Что же касается нашего знания о том, чем является эта цель, то мы можем прийти к какому-то знанию об этом только в результате анализа понятия Блага, высшей ценности. Таким образом, феноменологический анализ ценностей является составной частью философии. В самом деле, наша вера в существование Бога в конечном счете базируется на нашем моральном опыте и оценке ценности [1].

Бог для Лотце есть личное Существо. Понятие безличного духа изгоняется им как противное разуму. Что же касается мнения Фихте и других философов о том, что личность с необходимостью конечна и ограничена и поэтому не может приписываться бесконечному, то Лотце отвечает, что только бесконечный дух может быть личностным в полном смысле слова: конечность влечет за собой ограничение личности. В то же время все вещи внутренне присущи Богу и, как мы видели, механическая причинность есть просто божественное действие. В этом смысле Бог есть Абсолют. Но он не есть Абсолют в том смысле, что конечные духи могут рассматриваться в качестве модификаций божественной субстанции. Ведь каждая из них существует "сама по себе" и является центром деятельности. С метафизической точки зрения, говорит Лотце, пантеизм может быть принят как возможное воззрение на мир лишь при отказе от всякого намерения рассматривать бесконечное иначе как в качестве духа. Ведь пространственный мир феноменален и не может быть отождествлен с Богом под именем субстанции. С религиозной точки зрения "мы не разделяем склонности, обычно направляющей пантеистическое воображение к подавлению всего конечного ради бесконечного..." [2].

1 Обсуждая традиционные доказательства существования Бога, Лотце замечает, что в основании онтологического аргумента лежит непосредственное моральное убеждение в том, что величайшее, прекраснейшее и ценнейшее обладает реальностью, точно так же как оно является фактором, выводящим телеологический аргумент далеко за пределы любых выводов, которые могут быть получены логическим путем из его предпосылок. "Mikrokosmos", III (IX), Kap. 4, § 2, S. 561 (5 Aufl.).

2 "Mikrokosmos", III (IX), Kap. 4, § 3, S. 569 (5 Aufl.).

426

Телеологический идеализм Лотце имеет очевидное сходство с посткантовским идеалистическим движением. И можно сказать, что его представление о мире как органическом единстве, выражающем реализацию идеальной ценности бесконечным духом, дало новую жизнь идеалистической мысли. Однако он не считал, что мы можем вывести метафизическую систему, описывающую существующую реальность, из изначальных принципов мышления или самоочевидных истин. Ведь так называемые вечные истины логики гипотетичны по своему характеру, в том смысле, что они



устанавливают условия возможности. Поэтому их нельзя использовать в качестве посылок априорного вывода существующей действительности. Люди не могут занимать и абсолютной позиции и описывать весь процесс действительности в свете конечной цели, уже известной им. Метафизическое истолкование человеком Универсума должно быть основано на опыте. И, как мы видели, Лотце придает большое значение переживанию ценностей. Ведь именно в этом опыте коренится убеждение в том, что мир не может быть просто механической системой без цели или этической ценности, но должен представляться последовательно реализующим духовную цель. Это не значит, что метафизик, вооружившись этим убеждением, может предаться полету фантазии, неконтролируемому логической рефлексией о природе реальности. Но в систематическом истолковании философом Универсума неизбежно будет много гипотетического.

Влияние, оказанное Лотце, было значительным. В области психологии его, к примеру, испытал Карл Штумпф (1848-1936) и Франц Brentano, о котором мы еще поговорим в последней главе. Но пожалуй, в наибольшей степени его влияние ощущалось в области философии ценностей. Среди английских мыслителей, получивших импульс от Лотце, можно отметить, в частности, Джеймса Уорда (1843-1925). В Америке персоналистический идеализм Лотце повлиял на идеалиста Джосайю Ройса (1855-1916).

Среди немецких философов второй половины XIX столетия, пришедших из науки в философию, необходимо упомянуть Вильгельма Вундта (1832-1920). Изучая вначале медицину, Вундт затем занялся физиологическими и психологическими исследованиями, и в 1863-1864 гг. он опубликовал серию "Лекций о человеческой и животной душе" ("Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele").

427

После девяти лет работы "экстраординарным" профессором физиологии в Гейдельберге он был назначен на кафедру индуктивной философии в Цюрихе в 1874 г. В следующем году он переехал в Лейпциг, где занимал кафедру философии вплоть до 1918 г. И именно в Лейпциге он основал первую лабораторию экспериментальной психологии. Первое издание его "Оснований физиологической психологии" ("Grundzüge der physiologischen Psychologie") было опубликовано в 1874 г. В области философии он опубликовал двухтомную "Логику" в 1880-1883 гг. [1], "Этику" в 1886-м, "Систему философии" в 1889-м [2] и "Метафизику" - в 1907 г. Однако он не оставлял своих психологических исследований и в 1904 г. опубликовал двухтомную "Психологию народов" ("Volkerpsychologie"), новое и гораздо более объемное издание которой появилось в 1911-1920 гг.

1 Дополненное издание в трех томах вышло в 1919- 1921 гг.

2 Двухтомное издание появилось в 1919 г.

Когда Вундт говорит об экспериментальной психологии и экспериментальном методе, он, как правило, имеет в виду интроспективную психологию и интроспективный метод. Или, точнее, он считает интроспекцию подходящим методом исследования в индивидуальной психологии, которую нельзя смешивать с социальной. Интроспекция раскрывает в качестве своих непосредственных данных связь психических событий или процессов, а не субстанциальную душу или набор сравнительно постоянных объектов. Ведь ни одно из событий, обнаруживаемых интроспекцией, не остается совершенно неизменным в следующий момент времени. При этом имеется единство связи. И точно так же, как естествоиспытатель старается установить причинные законы, действующие в физической

сфере, так и интроспективный психолог должен попытаться выяснить фундаментальные законы отношения и развития, придающие содержание идее психической причинности. Истолковывая психическую жизнь человека, Вундт обращает больше внимания на волевые, а не на познавательные элементы. Последние, конечно, не отрицаются, но волевой элемент признается фундаментальным и дающим ключ к истолкованию психической жизни человека в целом.

428

Если мы обращаемся от психической жизни, обнаруживающейся в интроспекции, к человеческим сообществам, то мы находим общие и относительно неизменные продукты, такие, как язык, миф и обычай. И социальный психолог должен исследовать психические силы, ответственные за эти общественные порождения и составляющие в совокупности народный дух, или душу. Этот дух существует только в индивидах и через них, но он несводим к ним по отдельности. Иными словами, в общественных отношениях индивидов возникает некая реальность, народный дух, выражающийся в общих духовных продуктах. И социальная психология изучает развитие этих реальностей. Она также изучает эволюцию понятия человечества и общечеловеческого духа, проявляющегося, к примеру, в возникновении мировых религий, вместо чисто национальных, в научном прогрессе, в развитии идеи общечеловеческих прав и т. д. Тем самым Вундт предлагает социальной психологии очень широкую программу. Ведь ее задачей оказывается изучение с психологической точки зрения развития человеческого общества и культуры во всех их основных проявлениях.

Философия, по Вундту, предполагает естествознание и психологию. Она строится на них и синтетически вводит их в свой состав. Но философия идет дальше наук. И нельзя всерьез возражать против этого на основании того, что это противоречит научному духу. Ведь в самих частных науках создаются объяснительные гипотезы, выходящие за пределы эмпирических данных. На уровне рассудочного познания (*Verstandeserkenntnis*), уровне, на котором возникают такие науки, как физика и психология, представления синтезируются с помощью метода и технических средств логики. На уровне рационального познания (*Vernunftserkenntnis*) философия, в особенности метафизика, пытается осуществить систематический синтез результатов предыдущего уровня. На всех уровнях познания ум стремится к непротиворечивости в последовательном синтезе представлений, составляющих базисную отправную точку для человеческого познания.

В своей общей метафизической картине действительности Вундт изображает мир в виде целостности индивидуальных субъектов или активных центров, которые следует рассматривать в качестве разностепенных волевых единств. Эти волевые единства образуют развивающиеся ряды, ведущие к возникновению общего духа (*Gesamtgeist*). Говоря более конкретно, имеется движение к совершенной духовной унификации человека или общества, и человеческие индивиды призваны действовать в соответствии с ценностями, способствующими достижению этой цели. Метафизика и этика, стало быть, тесно связаны, и обе получают естественное завершение в религиозном идеализме. Ведь понятие мирового процесса, нацеленного на идеал, ведет к религиозному воззрению на мир.

429

Мы видели, что, хотя Лотце развивал метафизическую теорию духовной природы реальности, он не согласился бы, что биолог имеет хоть какое-то право отставлять в сторону механистическое истолкование природы, подобающее эмпирическим наукам, и

постулировать особый жизненный принцип для объяснения поведения организма. Но если мы обращаемся к Хансу Дришу (1867-1941), то обнаруживаем, что он, некогда ученик Геккеля, пришел в результате своих биологических и зоологических исследований к теории динамического витализма и к убеждению, что целесообразность - ключевая категория биологии. Он полагал, что в органическом теле существует автономный деятельный принцип, направляющий жизненные процессы и не поддающийся объяснению чисто механистической теорией жизни.

Этот принцип Дриш назвал энтелехией, воспользовавшись аристотелевским термином. Но он старательно воздерживался от характеристики энтелехии, или жизненного принципа, как психического, так как считал этот термин неадекватным как с точки зрения его антропологических ассоциаций, так и вследствие его двусмысленности.

Создав понятие энтелехии, Дриш развил бурную деятельность как философ. В 1907-1908 гг. он прочитал Джиффордские лекции\* в Абердине, а в 1909 г. опубликовал двухтомную "Философию органического" ("Philosophie des Organischen"). В 1911 г. он занял кафедру философии в Гейдельберге, а впоследствии был профессором вначале в Кёльне, а затем в Лейпциге. В его общей философии [1] понятие организма было экстраполировано на мир в целом, а кульминацией его метафизики стала идея высшей энтелехии, Бога. Получилась картина мировой энтелехии, телеологическая деятельность которой нацелена на реализацию высшего возможного уровня познания. Однако вопрос о теизме или пантеизме был оставлен без определенного решения.

1 В теории познания Дриш испытал влияние Канта, но он отошел от кантовского учения, приписывая категориям объективный характер, чтобы сделать возможной метафизику действительности.

Своими атаками на механистическую биологию Дриш оказал значительное влияние. Но из тех, кто соглашался с ним в том, что механистическое истолкование неадекватно и что организм проявляет целесообразность, не все, разумеется, были готовы принять теорию энтелехии. Если упомянуть двух англичан, которые, как и Дриш, пришли в философию из науки и в свое время читали Джиффордские лекции, то Ллойд Морган (1852-1936) отвергал дришевский неовитализм, тогда как Дж. А. Томсон (1861-1933) пытался лавировать между тем, что он считал метафизической Сциллой теории энтелехии и Харибдой механистического материализма.

430

Философы, рассматривавшиеся в настоящей главе, имели научную выучку и либо обратились от исследований в какой-то конкретной науке или науках к философской спекуляции, либо сочетали обе деятельности. Теперь мы можем кратко обсудить взгляды Рудольфа Эйкена (1846-1926), мыслителя, который уж точно не пришел в философию из науки, но уже в школьные годы проявил интерес к философским и религиозным проблемам [1] и изучал философию в Гёттингенском и Берлинском университетах. В 1871 г. он стал профессором философии в Базеле, а в 1874 г. принял кафедру философии в Йене.

Эйкен мало симпатизировал взгляду на философию как на чисто теоретическое истолкование мира. Философия была для него, как и для стоиков, жизненной мудростью. Более того, он рассматривал ее как выражение жизни. По его мнению, интерпретация философских систем в качестве множества воззрений на жизнь (Lebensanschauungen)

содержала глубокую истину, а именно ту, что философия укоренена в жизни и неразрывно связана с ней. Вместе с тем он хотел преодолеть разобщение философии, ее распад на чисто личные реакции на жизнь и жизненные идеалы. И он заключал, что если философия как выражение жизни является чем-то большим, нежели процессом только субъективного и исключительно личного значения, то она должна быть выражением всеобщей жизни, освобождающей человека от его чистой отдельности.

Эта всеобщая жизнь отождествляется Эйкенем с тем, что он называет духовной жизнью (*das Geistesleben*). С чисто натуралистической точки зрения психическая жизнь "составляет простое средство и инструмент сохранения существ в жестокой борьбе за существование" [2]. Духовная жизнь, однако, является деятельной реальностью, создающей новый духовный мир. "Здесь, таким образом, возникают целые регионы, такие, как наука и искусство, право и

1 В школе Эйкен попал под влияние некоего Вильгельма Ройтера, ученика философа Краузе.

2 "Einfuhrang in eine Philosophic des Geisteslebens", S. 9 (Leipzig, 1908).

431

мораль, и они развивают свое собственное содержание, свои собственные движущие силы, свои собственные законы" [1]. Если допустить, что человек разрывает с натуралистической и эгоистической точкой зрения, он может возвыситься до участия в этой духовной жизни. Тогда он становится "больше чем просто точкой; всеобщая жизнь становится для него его собственной жизнью" [2].

Духовная жизнь поэтому есть деятельная реальность, действующая в человеке и через него. И ее можно рассматривать в качестве движения реальности к полной актуализации духа. Она, так сказать, есть реальность, организующаяся изнутри в духовное единство. И поскольку человек становится подлинной личностью через участие в этой жизни, она, являясь основанием человеческой личности, сама может рассматриваться в качестве личностной. Фактически это Бог. "Понятие Бога обретает здесь смысл абсолютной духовной жизни" [3], "духовной жизни, достигающей совершенной независимости и одновременно охвата в себе всей реальности" [4].

Философия есть или должна быть выражением этой жизни. "Предпринимаемый философией синтез многообразного не должен извне налагаться на действительность, но должен проистекать из самой действительности и способствовать ее развитию" [5]. Иными словами, философия должна быть понятийным выражением унифицирующей деятельности духовной жизни и при этом должна способствовать развитию этой жизни, позволяя людям понять свое отношение к ней.

Понятие *das Geistesleben* естественно вызывает воспоминание о гегелевской философии. И с этой точки зрения идеи Эйкена можно охарактеризовать как неогегельянство. Однако в то время как Гегель ставил акцент на понятийном решении проблем, Эйкен склонен говорить о деятельном решении важных жизненных задач. Человек достигает истины, преодолевая тягу его бездуховной природы и принимая активное участие в единой духовной жизни. Поэтому Эйкен характеризовал свою философию как "активизм" [6]. Что же касается сходств его философии с прагматизмом, то Эйкен склонялся к такой трактовке прагматизма, которая подразумевает, что последний сводит истину к инструменту, служащему "чисто человеческому" эгоистическому поиску удовлетворения,

и тем самым благоприятствует тому самому разобщению философии, которое он хотел преодолеть. С его точки зрения, истина есть то, к чему деятельно стремится духовная жизнь.

1 "Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens", S. 8.

2 "Grundlinien einer neuen Lebensanschauung", S. 117 (Leipzig, 1907).

3 "Der Wahrheitsgehalt der Religion", S. 138 (Leipzig, 1905, 2 Aufl.)

4 Ibid., S. 150.

5 "Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens", S. 10

6 Ibid., S. 155.

432

В свое время Эйкен имел серьезную репутацию\*. Очевидно, однако, что то, что он предлагает, есть скорее очередное мировоззрение, очередное *Lebensanschauung*\*\*, нежели эффективное преодоление конфликта систем. И элемент точности в утверждениях и объяснениях далеко не всегда находится на видном месте в его философии. К примеру, очень хорошо говорить о деятельном разрешении проблем. Но когда речь идет о теоретических проблемах, понятие деятельного решения требует гораздо более тщательного анализа, чем тот, который предлагает Эйкен.

Гегель, как мы видели, дал мощный импульс изучению истории философии. Но он считал историю философии становлением абсолютного идеализма, или, выражаясь метафизически, поступательным самопознанием абсолютного духа. И историк философии, глубоко проникшийся гегелевскими принципами, видит в развитии философской мысли постоянный диалектический прогресс, когда позднейшие системы предполагают и вбирают в себя более ранние стадии мысли. Понятно, однако, что должны существовать и другие философы, оглядывающиеся на предыдущие стадии мысли как на ценные источники прозрений, которые в дальнейшем скорее забывались или игнорировались, нежели перенимались и развивались в последующих системах.

В качестве примера философов, уделявших особое внимание объективному изучению прошлого для переосмысления и нового усвоения его элементов, обладающих непреходящей ценностью, можно упомянуть Адольфа Тренделенбурга (1802-1872), который долгие годы занимал кафедру философии в Берлине и оказал серьезное влияние на развитие исторических исследований. Больше всего он занимался Аристотелем, хотя его исторические сочинения затрагивают также Спинозу, Канта, Гегеля и Гербарта. Энергичный оппонент как Гегеля, так и Гербарта, он способствовал падению престижа первого в середине XIX столетия. И он направлял внимание людей на вечные ценности истоков европейской философии в греческой мысли, хотя и был убежден, что прозрения греческой философии нуждаются в переосмыслении и усвоении в свете современной научной концепции мира.

433

Собственная философия Тренделенбурга, которую он характеризует как "органическое мировоззрение" (*organische Weltanschauung*), развита в его двухтомных "Логических исследованиях" ("*Logische Untersuchungen*", 1840). Она многим обязана Аристотелю, и, как и в аристотелизме, фундаментальной в ней являлась идея целесообразности. При этом Тренделенбург пытался примирить Аристотеля и Канта, представляя пространство, время и категории формами как мышления, так и бытия. Он также пытался подвести

нравственный фундамент под идеи права и закона в работах "Нравственная идея права" ("Die sittliche Idee des Rechts", 1849) и "Естественное право на основе этики" ("Naturrecht auf dem Grunde der Ethik", 1860).

Аристотеля изучал и Густав Тейхмюллер (1832-1888), попавший под влияние Тренделенбурга в Берлине. Но впоследствии он разработал философию, вдохновленную Лейбницем и Лотце, в особенности первым.

Среди учеников Тренделенбурга был Отто Вильман (1839-1920), умонастроение которого смещалось от учения Аристотеля через критику материализма и идеализма к томистской философии. И здесь можно сказать несколько слов о новом освоении средневековой философии, в особенности идей св. Фомы Аквинского. Конечно, довольно трудно рассматривать этот вопрос только в контексте немецкой философии XIX столетия. Ведь возникновение томизма - феномен интеллектуальной жизни католической церкви в целом, и едва ли можно утверждать, что Германия внесла самый важный вклад. В то же время нельзя просто замолчать эту тему.

В XVII, XVIII и начале XIX столетия философия в церковных семинариях и училищах обычно имела вид сухого схоластического аристотелизма, сплавленного с идеями, взятыми из других течений мысли, особенно картезианства, и, в более поздний период, из философии Вольфа. И ей не хватало внутренней энергии, требующейся для того, чтобы ее присутствие чувствовалось во всем интеллектуальном мире. Кроме того, в первой половине XIX в. во Франции, Италии и Германии было немало католических мыслителей, чьи идеи, развивавшиеся либо в диалоге, либо под влиянием современной мысли, казались церковным властям прямой или косвенной угрозой чистоте католической веры. Так, в Германии был осужден церковью Георг Хермес (1775-1831), профессор теологии сначала в Мюнстере, а затем в Бонне, за слишком большие заимствования у философов, которым пытался противостоять, таких, как Кант и Фихте, и за то, что бросил католическое учение в плавильный котел

434

философской спекуляции. Антон Гюнтер (1783-1863), энергично оживляя теологию, тоже пытался использовать гегелевскую диалектику для объяснения и доказательства учения о Троице [1], а Якоб Фрошхаммер (1821-1893), священник и профессор философии в Мюнхене, был осужден за подчинение сверхъестественной веры и откровения идеалистической философии [2].

1 Обвиненный церковью в рационализме, Гюнтер подчинился ее приговору.

2 Фрошхаммер, отказавшийся подчиняться церковной власти при цензурировании его взглядов, впоследствии был одним из противников догмата о папской непогрешимости.

Между тем в ходе XIX столетия многие католические мыслители призывали к новому освоению средневековых идей, и особенно теологическо-философского синтеза, осуществленного в XIII в. св. Фомой Аквинским. Если говорить о Германии, то возрождение интереса к схоластике вообще и к томизму в частности многим обязано сочинениям таких авторов, как Йозеф Клойтген (1811-1883), Альберт Штёкль (1832-1895) и Константин Гутберлет (1837-1928). Большинство работ Гутберлета появилось после публикации в 1879 г. энциклики "Aeterni Patris"\* папы Льва XIII, в которой он заявлял о непреходящей ценности томизма и побуждал католических философов опираться на него, но развивая его таким образом, чтобы он отвечал современным нуждам. Однако "Учебник

по философии" ("Lehrbuch der Philosophie") Штёкля появился в 1868 г., а первые издания работ Клойтгена "В защиту прежней теологии" ("Die Theologie der Vorzeit verteidigt") и "В защиту прежней философии" ("Die Philosophie der Vorzeit verteidigt") увидели свет соответственно в 1853-1860-ми 1860-1863 гг. Поэтому не вполне точно говорить, что Лев XIII начал возрождение томизма. Он лишь придал мощный импульс уже существующему движению.

Возрождение томизма конечно же требовало реального знания и понимания не только идей Аквината в частности, но и средневековой философии в целом. И естественно, что за первой стадией этого возрождения последовали специальные исследования в этой области, связываемые нами с именами Клеменса Боймкера (1853- 1924) и Мартина Грабмана (1875-1949) в Германии, Мориса де Вулфа (1867-1947) в Бельгии, Пьера Мандонне (1858-1936) и Этьена Жильсона (1884-1978) во Франции.

435

В то же время, если томизм должен был стать живой системой мысли, а не тем, что имеет лишь исторический интерес, то следовало показать, что он, во-первых, не связан с устаревшей физикой и дискредитировавшими себя научными гипотезами и, во-вторых, что он способен развиваться и проливать свет на философские проблемы, как они представляются современному сознанию. В решении первой задачи многое было сделано усилиями кардинала Мерсье (1851-1926) и его сотрудников и последователей в Лувенском университете [1]. В связи с решением второй задачи мы можем упомянуть имена Йозефа Гейзера (1869-1948) в Германии и Жака Маритена (1882-1973) во Франции.

Утвердившись в качестве, так сказать, уважаемой системы мысли, томизм должен был затем показать, что способен ассимилировать ценные элементы других философских учений, не подвергаясь при этом саморазрушению. Однако эта тема относится к истории томистской мысли XX столетия.

1 Мерсье был озабочен не только тем, чтобы показать, что томизм не находится в конфликте с науками. Он думал о развитии томизма в тесной связке с позитивным и чисто объективным исследованием наук. Наиболее преуспел в осуществлении проекта Мерсье лувенский психолог Альбер Мишот (1881-1965).

## Глава 21

### НИЦШЕ (1)

Жизнь и сочинения. - Фазы ницшевской мысли как "маски". - Ранние сочинения Ницше и критика современной культуры. - Критика морали. - Атеизм и его следствия.

1

Поскольку мы уже забрели в XX столетие, может показаться неуместным отводить на этой стадии книги две главы о философе, умершем физически в 1900 г., а если иметь в

виду его сочинения, то десятью годами раньше. Но хотя это решение спорно с хронологической точки зрения, можно аргументировать и в пользу того, чтобы завершить том, посвященный немецкой философии XIX в., мыслителем, который хотя и умер в 1900 г., но влияние которого в полной мере стало ощущаться лишь в XX в. Что бы мы ни думали об идеях Ницше, несомненно, что его громкая слава и сила его идей действуют на умы многих словно крепкое вино. Едва ли подобное можно сказать о материалистах, неокантианцах и индуктивных метафизиках, которых мы рассматривали в предыдущих главах.

436

Фридрих Вильгельм Ницше родился 15 октября 1844 г. в Рёкене в Прусской Саксонии. Его отец, лютеранский пастор, умер в 1849 г., и мальчик воспитывался в Наумбурге в благочестивом женском обществе своей матери, сестры, бабушки и двух тетушек. С 1854 по 1858 г. он учился в местной гимназии, а с 1858 по 1864 г. - в знаменитом интернате Пфорта. Уже в школьные годы он восхищался греческой культурой, любимыми классическими авторами были Платон и Эсхил. Он также пробовал свои силы в поэзии и музыке.

В октябре 1864 г. Ницше отправился в Боннский университет в компании со своим школьным приятелем Паулем Дойссеном, будущим востоковедом и философом. Но осенью следующего года он переехал в Лейпциг, чтобы продолжать свои философские штудии под руководством Ричля\*. Он крепко подружился с Эрвином Роде, впоследствии научным сотрудником, а затем и университетским профессором и автором "Psyche". К тому времени Ницше отошел от христианства, и когда в Лейпциге он познакомился с главной работой Шопенгауэра\*\*, то одним из привлекательных для него обстоятельств, как он сам говорил, был атеизм ее автора.

Ницше опубликовал несколько статей в "Rheinisches Museum"\*\*\*, и, когда из Базельского университета к Ричлю пришел запрос, является ли их автор подходящим человеком для того, чтобы занять кафедру философии в Базеле, Ричль сразу безоговорочно рекомендовал своего любимого ученика. В результате Ницше стал университетским профессором\*\*\*\*, даже еще не получив докторской степени [1]. В мае 1869 г. он прочитал инаугурационную лекцию о "Гомере и классической филологии"\*\*\*\*\*. С началом франко-прусской войны Ницше вступил в санитарный корпус германской армии, но болезнь заставила его уйти с этой работы, и после незавершенного восстановительного периода он продолжил выполнение своих профессиональных обязанностей в Базеле.

1 Вслед за этим Лейпцигский университет без защиты присвоил ему эту степень.

Главным утешением Ницше в Базеле были его визиты на виллу Рихарда Вагнера на Люцернском озере. Он стал поклонником ваг-неровской музыки еще в студенческие годы в Лейпциге, и его дружба с композитором, возможно, оказала неблагоприятное воздействие на его литературную деятельность. В работе "Рождение трагедии из духа музыки" ("Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik"), появившейся в 1872 г., он впервые резко отграничил досократов-скую греческую культуру от послесократовской, не в пользу после-

437



дней, а затем стал доказывать, что современная германская культура очень похожа на греческую культуру после Сократа и что ее можно спасти лишь в том случае, если она будет пропитана вагнеровским духом. Вагнер, разумеется, с энтузиазмом встретил эту работу, а вот филологи довольно неоднозначно отнеслись к представлениям Ницше об истоках греческой трагедии. К примеру, Вилламовиц-Мёллендорф\*, в то время молодой человек, буквально разгромил эту книгу. И даже преданное заступничество Роде\*\* за своего друга не смогло спасти Ницше от потери репутации в мире классической учености. Правда, нам сейчас мало до этого дела. Ведь нас интересует Ницше как философ, моралист и психолог, а не как профессор филологии в Базеле.

В 1873-1876 гг. Ницше опубликовал четыре эссе под общим заглавием "Несвоевременные мысли" ("Unzeitgemasse Betrachtungen"), переданным в английском переводе его работ как "Thoughts out of Season". В первом из них он обрушился на несчастного Давида Штрауса как представителя немецкого культурного филистерства, объект нападок второго - обоготворение исторической учености как суррогата живой культуры. В третьем эссе восхвалялся Шопенгауэр как воспитатель по контрасту с университетскими профессорами философии, а в четвертом шла речь о Вагнере, начавшем возрождение греческого гения.

К 1876 г., времени публикации четвертого эссе, озаглавленного "Рихард Вагнер в Байрейте", Ницше и Вагнер уже начали расходиться [1]. И разрыв с композитором знаменовал собой конец первой фазы, или стадии, развития Ницше. Если на первой стадии он осуждает Сократа, рационалиста, то на второй он стремится возвысить его. На первой стадии культура и, по сути, человеческая жизнь в целом представляются находящими свое оправдание в деятельности гения, творческого художника, поэта и композитора, на второй Ницше предпочитает науку поэзии, ставит под сомнение все принятые верования и неплохо играет роль рационалистического философа французского Просвещения.

1 Ницше полагал, и несомненно справедливо, что Вагнер считал его инструментом в продвижении дела вагнеризма. Но он также понял, что реальный Вагнер был не совсем таким, каким он себе его воображал. Последней каплей для Ницше оказался выход "Парсифаля".

438

Для этой второй стадии характерна работа "Человеческое, слишком человеческое" ("Menschliches, Allzumenschliches"), первоначально опубликованная в трех частях в 1878-1879 гг. В определенном смысле эта работа имеет позитивистскую направленность. Ницше косвенно нападает на метафизику, пытаясь показать, что те черты человеческого опыта и познания, которые, как предполагалось, делают необходимыми метафизические объяснения или оправдывают метафизическую надстройку, могут быть объяснены с материалистических позиций. К примеру, нравственное различие хорошего и плохого имело своим источником опыт одних действий как выгодных для общества и других - как приносящих ему вред, хотя с течением времени утилитаристский источник этого различия потерялся из виду. Совесть тоже возникает из доверия авторитету: это голос не Бога, а родителей и учителей.

Сочетание плохого самочувствия и доходящей до отвращения неудовлетворенности от исполнения профессиональных обязанностей привело Ницше к тому, что он ушел с кафедры в Базеле весной 1879 г. И последующие десять лет он странствовал в поисках оздоровления по Швейцарии и Италии, время от времени навещая Германию.

В 1881 г. Ницше опубликовал "Утреннюю зарю" ("Morgenrote"), в которой, как он утверждал, он начал кампанию против морали самоотрицания. За ней в 1882 г. последовала "Веселая наука" ("Die frohliche Wissenschaft") [1], в которой мы находим идею о том, что христианство враждебно жизни. Сообщение о смерти Бога, как полагает Ницше, открывает широкие горизонты свободным умам. Ни одна из этих книг не имела успеха. Ницше послал экземпляр "Утренней зари" Роде, но бывший друг даже не подтвердил, что получил его. И безразличие, с которым сочинения Ницше встречали в Германии, не способствовало возрастанию его любви к соотечественникам.

1 Пятая часть "Веселой науки" была добавлена лишь в 1887 г.

В 1881 г. в Сильс-Мариин в Энгадине Ницше пришла в голову идея вечного возвращения. В бесконечном времени имеются периодические циклы, в которых повторяется все, что было раньше. Эта несколько гнетущая идея была едва ли нова, но она посетила Ницше как вдохновение. И у него возник план выразить идеи, бродившие у него в голове, устами персидского мудреца Заратустры. Результатом стала его самая знаменитая работа "Так говорил Заратустра" ("Also sprach Zarathustra"). Первые две части были отдельно опубликованы в 1883 г. Третья, в которой провозглашалась доктрина вечного возвращения, появилась в начале 1884 г., а четвертая - в начале 1885 г.

439

"Заратустра", с его идеей сверхчеловека и переоценки ценностей, знаменует собой третью стадию мысли Ницше. Но поэтический и пророческий стиль этой книги создает ей видимость визионерского сочинения [1]. Более спокойное изложение идей Ницше можно найти в работах "По ту сторону добра и зла" ("Jenseits von Gut und Bose", 1886) и "К генеалогии морали" ("Zur Genealogie der Moral", 1887), которые вместе с "Заратустрой", возможно, являются самыми важными произведениями Ницше. "По ту сторону добра и зла" получила одобрительный отклик со стороны Ипполита Тэна\*, а после публикации "К генеалогии морали" Ницше получил похожее письмо от Георга Брандеса, датского критика, впоследствии прочитавшего в Копенгагене курс лекций, посвященный идеям Ницше.

1 Рудольф Карнап замечает, что, когда Ницше хотел заняться метафизикой, он совершенно оправданно прибегал к поэзии. Поэтому Карнап рассматривает "Заратустру" как эмпирическое подтверждение своего собственного неопозитивистского истолкования природы метафизики.

"По ту сторону добра и зла" имеет подзаголовок "Прелюдия к философии будущего". Ницше планировал систематически изложить свою философию, делая с этой целью многочисленные пометки. Идея подходящего названия претерпела у него ряд изменений. Вначале оно должно было звучать как "Воля к власти, новое истолкование природы" или "Воля к власти, опыт нового истолкования мира". Иными словами, подобно тому как Шопенгауэр основал философию на понятии воли к жизни, точно так же и Ницше сделал бы ее фундаментом идею воли к власти. Позже акцент сместился, и предполагаемое заглавие стало таким: "Воля к власти, опыт переоценки всех ценностей" ("Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerthung aller Werthe"). Фактически, однако, проект magnum opus так и не был завершен, хотя "Антихрист" ("Der Antichrist") задумывался в качестве первой

его части. Заметки Ницше к планировавшейся им работе были опубликованы после его смерти.

Ницше отступил от проектируемой работы для написания свирепого антивагнеровского сочинения "Казус Вагнер" ("Der Fall Wagner", 1888), за которым последовало еще одно - "Ницше против Вагнера". Это второе эссе было опубликовано только после резкого ухудшения его здоровья, точно так же как и другие произведения 1888 г. - "Сумерки идолов" ("Die Gotzendämmerung"), "Антихрист" и "Ессе Homo", что-то вроде автобиографии. Сочинения 1888 г. демонстрируют очевидные признаки крайнего напряжения и душевной неуравновешенности, а "Ессе Homo", с его экзальти-

440

рованным духом самоутверждения, в особенности оставляет сильное впечатление психического расстройства. К концу этого года начали обнаруживаться явные признаки сумасшествия, и в январе 1889 г. Ницше был взят из Турина, где он тогда находился, в Базельскую клинику. По-настоящему он так и не восстановился, хотя после лечения в Базеле, а затем Йене он смог переехать в дом матери\* в Наумберге [1]. После смерти матери он жил со своей сестрой в Веймаре. К тому времени он стал знаменитым человеком, хотя едва ли был в состоянии оценить этот факт. Он умер 25 августа 1900 г.

1 Ницше действительно страдал от слабого здоровья и бессонницы. Его терзали также одиночество и бездеятельность. Представляется, однако, вероятным, хотя его сестра пыталась отрицать это, что в студенческие годы он заразился сифилисом и что после нетипичного протекания этой болезни она в конце концов поразила мозг.

В предыдущем параграфе мы говорили о периодах, или стадиях, развития мысли Ницше. Сам философ, оглядываясь назад, характеризовал эти стадии как множество масок. К примеру, он утверждал, что установка свободного духа, т.е. критичного, рационалистичного и скептического наблюдателя жизни, принятая им во второй период, была "эксцентричной позой", так сказать второй натурой, принятой им как средство для того, чтобы пробиться к его первой или подлинной природе. Она должна была быть отброшена, как змея сбрасывает свою старую кожу. Кроме того, Ницше имел обыкновение говорить о некоторых учениях или теориях так, будто они были приспособлениями для самосохранения или назначаемыми самому себе тонирующими средствами. К примеру, теория вечного возвращения была проверкой сил, способности Ницше сказать "да" жизни, вместо шопенгауэровского "нет". Мог бы он выдержать мысль о том, что вся его жизнь, каждое ее мгновение, каждое страдание, боль, унижение бесчисленное множество раз будут повторены в бесконечном времени? Мог бы он выдержать эту мысль и принять ее не только со стоическим смирением, но и с радостью? Если да, то это был знак внутренней силы, триумфа позитивной установки на жизнь у самого Ницше.

441

Конечно, дело не обстояло так, что в один прекрасный день Ницше говорил себе: "Теперь я на время приму позу позитивиста, беспристрастного критика и научного наблюдателя, так как считаю, что это будет полезным для моего нравственного здоровья". Скорее он всерьез пытался играть такую роль - до тех пор, пока, вырости из нее, он задним числом не признавал ее назначенным самому себе тонирующим средством и маской, под которой мог скрыто вырисовываться подлинный вектор его мышления. Но в чем состоял

подлинный вектор его мышления? Учитывая то, что Ницше говорит о задаче пробиться к своей истинной природе, резонно, конечно, допустить, что его подлинная мысль представлена учением, выраженным в его поздних работах и опубликованных посмертно заметках для "Воли к власти". И все же если мы настаиваем на теории масок, мы должны, я думаю, применить ее и к его третьему периоду. Как уже отмечалось, он говорил о теории вечного возвращения как проверке сил, а эта теория относится к третьему периоду. Кроме того, именно в третьем периоде Ницше отчетливо сформулировал свое релятивистское и прагматистское понимание истины. Его общая теория истины действительно имела скорее социальный, чем личностный характер, поскольку в ней утверждалось, что истинными являются те теории, которые оказываются биологически полезными для тех или иных типов или определенного вида людей. Так, теория сверхчеловека была бы мифом, истинным в той мере, в какой он давал бы возможность развивать свои потенции высшему типу человека. Но если мы настаиваем на идее масок, мы должны воспринимать утверждение вроде того, что "критерий истины состоит в интенсификации чувства власти" [1], в личностном смысле, и применять ее к мысли Ницше третьего периода в не меньшей степени, чем к идеям первого и второго периодов.

1 W, III, S. 919 (15, p. 49). Если это особо не оговаривается, то ссылки даются в соответствии с томом и страницей трехтомного (незавершенного) издания "Сочинений" Ницше под редакцией К. Шлехты (Мюнхен, 1954-1956). Ссылки в скобках всегда относятся к английскому переводу "Сочинений" Ницше под редакцией Оскара Леви (см. библиографию). Критическое немецкое издание сочинений Ницше все еще не завершено.

Конечно, в этом случае не остается никакой "подлинной мысли" Ницше, которую можно было бы утверждать в терминах определенных философских теорий. Ведь все мысли, которые он выражал, становятся инструментом, посредством которого Ницше как "существующий индивид", если воспользоваться кьеркегоровским выражением, пытается реализовать свои собственные возможности. Его идеи - медиум, при помощи которого мы должны попытаться разглядеть смысл бытия. Тогда мы получаем такое истолкование жизни и сочинений Ницше, прекрасный пример которого дал нам Карл Ясперс [1].

1 В его книге "Ницше: к пониманию его философствования" ("Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens". Berlin, 1936). Для Ясперса Ницше и Кьеркегор представляют два "исключения", два воплощения различных возможностей человеческого существования.

442

Я не собираюсь оспаривать ценность экзистенциального истолкования жизни и идей Ницше. Но в книге наподобие этой читатель имеет право ожидать суммарного изложения того, что было сказано Ницше, представления его, так сказать, публичного облика или вида. В конце концов, когда философ передает идеи бумаге и публикует их, они, по сути, начинают собственную жизнь и производят большее или меньшее влияние, как уж там получится. Понятно, что его философии недостает систематичности, впечатляющей у Спинозы и Гегеля, и Ницше хорошо осознавал этот факт. И если мы хотим отыскать в ней немецкую "глубину", мы должны смотреть не только на ее внешнюю сторону. Но хотя сам Ницше обращал внимание на личностные аспекты своей мысли и на необходимость не ограничиваться внешним, остается фактом то, что он крепко держался за определенные убеждения и представлял себя пророком, реформаторской силой, а свои идеи - "динамитом". Даже если, согласно его собственному воззрению на истину, его теории с

необходимостью принимают характер мифа, эти мифы были тесно связаны с оценочными суждениями, страстно высказываемыми Ницше. И возможно, именно эти оценочные суждения больше, чем что-либо еще, были источником его громадного влияния.

Мы уже упоминали об открытии Ницше в студенческие годы в Лейпциге шопенгауэровского "Мира как воли и представления". Но хотя Ницше получил мощный импульс от великого пессимиста, он никогда не был учеником Шопенгауэра. К примеру, в "Рождении трагедии" он и в самом деле следует Шопенгауэру в той мере, в какой постулирует то, что он называет "Первоначальным Единством", проявляющимся в мире и человеческой жизни. Подобно Шопенгауэру, он изображает жизнь ужасной и трагичной и говорит о ее трансформации посредством искусства, работы творческого гения. В то же время, даже в своих ранних произведениях, когда было очевидно, что он вдохновлен Шопенгауэром, общей направленностью мысли Ницше было скорее утверждение, чем отрицание жизни. И когда в 1888 г., оглядываясь на "Рождение трагедии", он заявил, что эта работа выражала жизненную установку, которая была антитезой к шопенгауэровской, это утверждение не было безосновательным.

443

Греки, согласно ницшевскому "Рождению трагедии", очень хорошо понимали, что жизнь ужасна, необъяснима и опасна. Но хотя они осознавали подлинный характер мира и человеческой жизни, они не предавались пессимизму, отворачиваясь от жизни. Они преобразовывали мир и человеческую жизнь с помощью искусства. И тогда они могли сказать "да" миру как эстетическому феномену. Имелось, однако, два способа сделать это, соответствующих дионисической и аполлонической установкам или умонастроениям.

Дионис для Ницше - символ самого жизненного потока, сметающего все барьеры и игнорирующего все ограничения. В дионисийских или вакхических обрядах мы можем увидеть, как опьяненные приверженцы, так сказать, обретают единство с жизнью. Барьеры, устанавливаемые принципом индивидуации, рушатся; покрывало Майи сорвано, мужчины и женщины погружаются в поток жизни, проявляющий Первоначальное Единство. Аполлон же есть символ света, меры, ограничения. Он - представитель принципа индивидуации. И аполлоническая установка находит свое выражение в сияющем сказочном мире Олимпийских богов.

Но мы можем, конечно, отойти от метафизических теорий Первоначального Единства и шопенгауэровских рассуждений о принципе индивидуации и изложить вопрос в психологическом ключе. За умеренностью, так часто приписываемой грекам, за их приверженностью искусству, красоте и форме Ницше видит темный, безобразный и бесформенный поток инстинктов, стремлений и страстей, который вполне может смести все на своем пути.

Итак, если мы допускаем, что жизнь как таковая страшна и ужасна и что пессимизма в смысле негативного отношения к жизни можно избежать только путем эстетического преобразования реальности, то есть два способа сделать это. Один из них состоит в том, чтобы набросить на реальность эстетическое покрывало, создавая идеальный мир формы и красоты. Это аполлонический путь. И он нашел выражение в Олимпийской мифологии, в эпических и пластических искусствах. Другая возможность заключается в триумфальном утверждении и принятии существования во всей его тьме и ужасе. Это дионисическая установка, типичными художественными формами которой являются трагедия и музыка. Трагедия, правда, преобразует существование в эстетический

феномен, но она не набрасывает покрывало на существование, как оно есть. Скорее она выражает существование в эстетической форме и утверждает его.

444

В "Рождении трагедии", на что указывает само название, Ницше прежде всего занимается истоками и развитием греческой трагедии. Но мы не можем обсуждать здесь эту тему. Безразлично для наших целей и то, насколько ницшеовское объяснение истоков трагедии приемлемо с точки зрения классической учености. Важно, что высшим достижением греческой культуры, пока ее не испортил дух сократического рационализма, Ницше считал слияние дионисических и аполлонических элементов [1]. И в этом слиянии он усматривал основу для культурного стандарта. Подлинная культура есть единство жизненных сил, дионисического элемента, и любви к форме и красоте, характерной для аполлонической установки.

Если существование оправдано как эстетический феномен, прекрасный цветок гуманизма будет высажен теми, кто преобразует существование в такой феномен и даст людям возможность видеть существование подобным образом и утверждать его. Иными словами, высшим продуктом культуры будет творческий гений. И в самом деле, в рассматриваемый нами период Ницше рассуждает так, будто творчество гения является целью и смыслом культуры, ее оправданием. Он ясно дает это понять, к примеру, в эссе "Греческое государство" ("Der griechische Staat", 1871). Здесь, да и в других местах он настаивает на том, что труд и тяготы большинства в борьбе за жизнь оправдываются созданием базиса, на котором может возникнуть гений, неважно, в искусстве, музыке или философии. Ведь гений - это инструмент, при помощи которого, так сказать, искупляется существование.

Отталкиваясь от этих идей, Ницше весьма критично оценивает современную немецкую культуру. К примеру, он противопоставляет историческое знание прошлых культур самой культуре, характеризующейся как "единство художественного стиля во всех проявлениях человеческой жизни" [2]. Впрочем, нам нет нужды задерживаться на его критике немецкой культуры того времени. Вместо этого мы можем отметить две-три общие идеи Ницше, которые, помимо прочего, предвосхищали его более поздние мысли.

1 Согласно Ницше, высшим художественным выражением этого слияния были трагедии Эсхила.

2 W, 1, S. 140(1, p.3).

445

Ницше модифицирует вопрос о том, должна ли жизнь доминировать над знанием или знание над жизнью. "Что из этого является высшей и решающей силой? Никто не усомнится, что жизнь - высшая и доминирующая сила..." [1] Это значит, что культура XIX столетия, для которой было характерно преобладание знания и науки, обречена на отщепенство, так сказать, со стороны жизненных сил, взрыв которых приведет к возникновению нового варварства. За оболочкой современности Ницше видит жизненные силы, "дикие, первобытные и совершенно безжалостные. Мы смотрим на них в тревожном ожидании, словно на котел в кухне ведьмы... уже столетие мы готовы к сотрясающим мир конвульсиям" [2]. В обществе XIX в. можно заметить как благодушное отношение к уже достигнутому состоянию, так и глобальную тенденцию, поощряемую национальными государствами и проявляющуюся в движении к демократии и социализму, тенденцию, состоящую в насаждении единообразной посредственности, враждебной гению. Но нет

основания полагать, что развитие человеческих потенций достигло своего предела. И прорыв скрытых разрушительных сил подготовит почву для появления высших образцов человечества, выдающихся личностей.

Ясно, что эта позиция подразумевает надысторическое воззрение, как Ницше представляет его. Иными словами, она подразумевает отрицание гегелевской канонизации действительного во имя необходимого самопроявления логоса, или идеи, и взгляд на ценности, трансцендентный исторической ситуации. Человек пластичен; он способен превзойти себя, реализовать новые возможности, и ему нужно видение, цель, чувство направления. Эмпирическая наука не может дать ему такое видение. И хотя Ницше мало говорит о христианстве в своих ранних сочинениях, ясно, что он не считает христианскую религию источником требуемого воззрения [3]. Остается философия, но представленная не учеными университетскими профессорами, а в облике одинокого мыслителя, который ясно видит

1 W, 1, S. 282 (2, p. 96).

2 W, 1, S. 313 (2, p. 137).

3 В "Шопенгауэре как воспитателе" Ницше замечает, что "христианство, конечно, является одним из чистейших проявлений того стремления к культуре, а именно к постоянно возобновляемому порождению святого". - W, 1, S. 332 (2, p. 161). Дальше он, однако, доказывает, что христианство было использовано для вращения мельничных колес государства, что привело к его безнадежной дегенерации. Ясно, что он считает христианскую религию отработанным паром. Оглядываясь впоследствии на "Рождение трагедии", он видит в молчании этой книги по поводу христианства враждебное молчание. Ведь в ней признавались только эстетические ценности, которые, как утверждает Ницше, отрицает христианство.

446

возможности самотрансцендирования человека и не боится быть "опасным". Как только мы пришли к решению относительно того, насколько изменчивы вещи, философия должна "с безжалостной отвагой браться за исправление той стороны мира, которая, как было признано, поддается изменению" [1]. Когда в поздний период Ницше оглядывается на эти ранние эссе, он видит в этом идеале философа как судьбы жизни и творца ценностей Заратустру или себя. Они отождествляются.

Критика этической установки, поскольку она подразумевает утверждение всеобщего морального закона и абсолютных моральных ценностей, неявно присутствует в ранних сочинениях Ницше. Мы видели, что согласно его собственному утверждению в "Рождении трагедии" признавались только эстетические ценности. А в эссе о Давиде Штраусе Ницше ссылается на утверждение Штрауса, что суть и сущность морали состоит в том, чтобы считать, что все другие люди имеют те же самые нужды, запросы и права, что и мы, а затем спрашивает, откуда берется этот императив. Штраус, как кажется, принимает за аксиому, что этот императив базируется на дарвиновской теории эволюции. Но эволюция не предоставляет такого базиса. Класс Map\* содержит множество различных типов, и абсурдно утверждать, что мы должны вести себя так, будто индивидуальные отличия и различия не существуют или не имеют никакого значения. И мы видели, что Ницше акцентирует внимание скорее на выдающихся личностях, чем на роде или видах.

Детально рассматривать мораль Ницше начинает, однако, в "Человеческом, слишком человеческом". Конечно, эта работа составлена из афоризмов; она не систематический

трактат. Но если мы сопоставим замечания о морали, то обнаружится более или менее последовательная теория.

Первым знаком, что животное стало человеком, является то, что его действия направляются не только на сиюминутное удовлетворение, но и на то, что признается приносящим длительную пользу [2]. Но мы вряд ли можем говорить о морали до тех пор, пока утилитарность не понимается в смысле пользы для существования, выживания и благополучия общества. Ведь "мораль есть прежде всего средство сохранения общества в целом и предотвращения его

1 W, 1, S.379 (1, p. 120).

2 W, 1, S. 502 (7/1, p. 92) [72: 1, 288].

447

разрушения" [1]. Вначале, для того чтобы заставить индивида сообразовывать свое поведение с интересами общества, должно применяться принуждение. Но принуждение сменяется силой привычки, и с течением времени властный голос сообщества принимает вид того, что мы называем совестью. Повиновение может стать, так сказать, второй натурой и понравиться. Одновременно моральные эпитеты начинают распространяться от действий на намерения тех, кто их осуществляет. Возникают понятия добродетели и добродетельного человека. Иными словами, в процессе последовательной обработки мораль становится внутренним достоянием.

Пока Ницше рассуждает как утилитарист. И его понятие морали несколько напоминает то, что Бергсон называет замкнутой моралью. Но как только мы бросаем взгляд на историческое развитие морали, мы видим "двойную предысторию добра и зла" [2]. И действительной характерной чертой Ницше является именно развитие этой идеи двух моральных воззрений. Но эту идею лучше всего обсуждать в связи с его поздними сочинениями.

В работе "По ту сторону добра и зла" Ницше говорит, что открыл два главных типа морали, "мораль раба и мораль господина" [3]. Во всех развитых цивилизациях они смешаны, и их элементы можно отыскать даже в одном человеке. Но различать их важно. В морали господина, или аристократической морали, "хорошее" и "плохое" эквивалентны "благородному" и "презренному", и эти эпитеты применяются скорее к людям, чем к их действиям. В рабской морали нормой является то, что полезно или выгодно сообществу слабых и бессильных. Такие качества, как сострадание, доброта и покорность, превозносятся в качестве добродетелей, а сильные и независимые индивиды считаются опасными и поэтому "злыми". Согласно нормам рабской морали, "хороший" в соответствии с моралью господина человек имеет тенденцию рассматриваться как "плохой". Рабская мораль есть, таким образом, стадная мораль. Ее моральные оценки выражают потребности стада.

1 W, 1, S. 900 (7/2, p. 221).

2 W, 1, S. 483 (7/1, p. 64) [72: 1, 270].

3 W, 2, S. 730 (5, p. 227) [72: 2, 381].

448



Более систематично эта точка зрения изложена в работе "К генеалогии морали", где Ницше использует понятие обиды\*. Высший тип человека создает свои собственные ценности от избытка жизни и энергии. Но слабые и бессильные боятся сильных и могучих, и они пытаются обуздать и приручить их, утверждая абсолютность стадных ценностей. "Восстание рабов в морали начинается с обиды, обретающей творческую силу и порождающей ценности" [1]. Открыто эта обида, конечно, стадом не признается, она может проявляться окольными и кружными путями. Но психолог моральной жизни может обнаружить и выявить ее присутствие и сложные способы действия.

Итак, в истории морали мы видим столкновение двух моральных установок, или воззрений. С точки зрения высшего человека, здесь возможно некое сосуществование. Иначе говоря, они могли бы сосуществовать, если бы стадо, не способное ни на что большее, удовлетворилось тем, что держало бы эти ценности при себе. Но конечно, ему этого недостаточно. Оно пытается навязать всем свои собственные ценности. И, согласно Ницше, оно преуспело в этом, по крайней мере на Западе, в христианстве. На самом деле Ницше не говорит, что христианская мораль вообще не имеет никакой ценности. К примеру, он признает, что она способствовала утончению человека. В то же время он видит в ней выражение обиды, характерной для стадной, или рабской, морали. И та же самая обида приписывается демократическим и социалистическим движениям, трактуемым Ницше в качестве производных от христианства.

Поэтому Ницше утверждает, что понятие единообразной, всеобщей и абсолютной моральной системы должно быть отброшено. Ведь она продукт обиды и представляет низшую, нисходящую жизнь, дегенерацию, тогда как аристократическая мораль являет собой движение восходящей жизни [2]. И на место понятия одной всеобщей и абсолютной моральной системы (или даже различных наборов ценностей для различных сообществ, если каждый такой набор рассматривается так, что он связывает всех членов сообщества) мы должны поставить понятие градации ранга различных типов морали. Стадо может принять свой набор ценностей при условии, что оно лишено власти налагать их на высший тип человека, призванного создавать свои ценности, которые дадут человеку возможность превзойти его нынешнее состояние.

1 W, 2, S. 782 (13, p. 34) [72: 2, 424].

2 Общая философия жизни, требующаяся в качестве фона для этих суждений, будет рассмотрена позже.

449

Таким образом, когда Ницше говорит о нахождении по ту сторону добра и зла, он имеет в виду возвышение над так называемой стадной моралью, сводящей, по его мнению, всех к общему уровню, потворствующей посредственности и мешающей развитию высшего типа человека. Он не хочет сказать, что надо совершенно перестать уважать ценности и отбросить любые самоограничения. Человек, отрицающий связующую силу того, что обычно называют моралью, сам может быть настолько слабым и вырожденным, что морально разрушает себя самого. Только высший тип человека может безопасно выходить по ту сторону добра и зла - в том смысле, какой имеют эти понятия в морали обиды. И он делает это, чтобы создавать ценности, которые будут выражением восходящей жизни и вместе с тем средствами, позволяющими человеку превосходить себя, двигаясь в направлении сверхчеловека, высшего уровня человеческого существования.

Когда дело доходит до характеристики содержания новых ценностей, Ницше на деле мало что поясняет. Некоторые из добродетелей, на которых он акцентирует внимание, подозрительно напоминают старые добродетели, хотя он и утверждает, что они "переоценены", т.е. изменены по причине выражаемых ими иных мотивов, установок и оценок. В общем, однако, можно сказать, что Ницше стремится к высшему возможному синтезу всех аспектов человеческой природы. Он обвиняет христианство в принижении тела, стремления, инстинкта, страсти, свободной и беспрепятственной деятельности ума, эстетических ценностей и т. д. Ясно, однако, что он не призывает к тому, чтобы превратить человеческую личность в пучок непримиримых стремлений и разнуданных страстей. Речь идет об интеграции как проявлении силы, а не об истреблении или умерщвлении из-за страха, основанного на сознании слабости. Нет необходимости говорить, что Ницше очень односторонне излагает христианское учение о человеке и ценностях. Но для него важно было настаивать на этом одностороннем представлении. В ином случае ему было бы трудно утверждать, что он может предложить что-то новое, разве что тот тип человеческого идеала, который любили приписывать ему некоторые нацисты.

В "Веселой науке" Ницше замечает, что "величайшее событие последнего времени - что "Бог умер", что вера в христианского Бога стала недостойной веры - уже начинает бросать свои первые тени на Европу... В итоге перед нами открытый горизонт, даже если он и темен; по крайней мере, море, наше море, открыто нам. Возможно, оно никогда не было таким открытым" [1]. Иными слова-

450

ми, упадок веры в Бога открывает путь для полного развития творческих сил человека; христианский Бог с его приказаниями и запретами больше не стоит на пути, и взгляд человека больше не направлен в нереальное сверхъестественное царство, скорее в иной, чем в этот, мир.

1 W, 2, S. 205 - 206 (10, p. 275-276) [72: 1, 662-663].

Подобная точка зрения, очевидно, подразумевает, что понятие Бога враждебно жизни. Именно в этом и состоит убеждение Ницше, которое он выражает с течением времени со все возрастающей силой. "Понятие Бога, - говорит он в "Сумерках идолов", - до сих пор было главным препятствием существованию" [1]. И в "Антихристе" мы читаем, что "с Богом объявляется война жизни, природе и воле к жизни! Бог - это формула всякой клеветы на мир и всякой лжи о "потустороннем"" [2]. Впрочем, нет нужды умножать цитаты. Ницше готов признать, что на определенных стадиях религия выражала волю к жизни или, скорее, к власти, но его общая позиция состоит в том, что вера в Бога, особенно в Бога христианской религии, враждебна жизни и что, когда она выражает волю к власти, эта воля является волей человека низшего типа.

1 W, 2, S. 978 (16, p. 43) [72: 2, 584].

2 W, 2, S. 1178 (16, p. 146) [72: 2, 644]. Ницше говорит прежде всего о христианском понятии Бога.

При такой установке понятно, что Ницше пытается представить выбор между теизмом, прежде всего христианским теизмом, и атеизмом делом вкуса или инстинкта. Он признает, что существовали великие люди, которые были верующими, но утверждает, что,

по крайней мере сегодня, когда существование Бога больше не считается само собой разумеющимся, сила, интеллектуальная свобода, независимость и забота о будущем человека требуют атеизма. Вера - признак слабости, трусости, упадочничества, отрицательной жизненной установки. Конечно, Ницше пытается обрисовать источники идеи Бога. И он беспечно допускает генетическую ошибку, утверждая, что, если показано, как могла бы возникнуть идея Бога, всякое опровержение бытия Бога становится излишним. Иногда он упоминает и о теоретических возражениях против веры в Бога. Но в общем он постулирует иллюзорный характер этой веры. И решающим мотивом ее отрицания является то, что человек (или сам Ницше) может занять место Бога как законодателя и создателя ценностей. Если рассматривать ницшевское осуждение теизма в общем и христианства в частности как чисто теоретический выпад, то ценность его очень невелика. Однако этой стороне дела он и не придает большого значения. Если

451

речь идет о теологии, то незачем переживать из-за таких глупостей. Ненависть Ницше к христианству проистекает главным образом из его представления о воздействии, которое, как предполагается, оно оказывает на человека, делая его слабым, покорным, безропотным, робким или снедаемым угрызениями совести и неспособным к свободному развитию. Оно либо предотвращает развитие высших личностей, либо разрушает их, как в случае с Паскалем [1].

Заметно, правда, что, нападая на христианство, Ницше часто говорит об обольстительности и очаровании христианских верований и идеалов. Ясно, что он сам чувствовал их притягательность и отвергал их отчасти, чтобы доказать себе, что "помимо того, что я не декадент, я еще и его противоположность" [2]. Отвергая Бога, он демонстрировал себе свою внутреннюю силу, свою способность жить без Бога. Но с чисто философской точки зрения выводы, которые он делает из атеизма, важнее психологических факторов, повлиявших на его отрицание христианского Бога.

1 Иногда Ницше что-то говорит и в пользу христианских ценностей. Но его признания далеко не всегда предназначены для утешения христиан. К примеру, признавая, что христианство привело к развитию чувства истины и идеала любви, он настаивает, что чувство истины в итоге обращается против христианского истолкования реальности, а идеал любви - против христианской идеи Бога.

2 W, 2, S. 1072 (17, p. 12) [72: 2, 699].

Некоторые полагали, будто Ницше говорил об отсутствии необходимой связи между верой в христианского Бога и принятием христианских моральных стандартов и ценностей. Иными словами, они думали, что последнее можно сохранить более или менее нетронутым при развенчании первой. Так, мы были свидетелями развития секуляризованных форм христианства, таких, как демократия и социализм, пытавшихся сохранить значительную часть христианской моральной системы без ее теологических оснований. Но такие попытки, по мнению Ницше, тщетны. "Смерть Бога" рано или поздно с неизбежностью повлечет за собой отрицание абсолютных ценностей и идеи объективного и всеобщего морального закона.

Ведь европейский человек воспитан так, чтобы признавать определенные моральные ценности, связанные с христианской верой и, как утверждает Ницше, в определенном смысле зависящие от нее. Поэтому, если европейский человек теряет веру в эти ценности,

он теряет веру во все ценности. Ибо он знает единственную "мораль" - мораль, так сказать канонизированную христианством

452

и получившую теологическое обоснование. И отсутствие веры во все ценности, означающее в определенном смысле бесцельность мира становления, есть один из главных элементов нигилизма. "Мораль была величайшим противоядием [Gegenmittel] практическому и теоретическому нигилизму" [1]. Ведь она приписывала абсолютную ценность человеку, "не давая человеку презирать себя как человека, отворачиваться от жизни и отчаиваться в возможности познания; она была средством выживания" [2]. Конечно, человек, выживающий таким способом при помощи христианской морали, был низшим типом человека. Но суть в том, что христианская мораль - прямо или в виде своих порождений - получила всеобщее распространение. Поэтому разрушение веры в христианские моральные ценности подвергает человека опасности нигилизма - не из-за отсутствия других возможных ценностей, но вследствие того, что большинство людей, по крайней мере на Западе, ничего не знает о других.

Нигилизм может принимать разные формы. Есть, к примеру, пассивный нигилизм, пессимистичное признание отсутствия ценностей и бесцельности существования. Но есть и деятельный нигилизм, стремящийся разрушить то, во что он больше не верит. И Ницше пророчит пришествие деятельного нигилизма, который обнаружит себя в сотрясающих мир идеологических войнах. "Начнутся войны, такие, каких еще никогда не было на Земле. Лишь с моего времени на Земле начнется политика с большой буквы" [3].

Наступление нигилизма, по мнению Ницше, неизбежно. И оно будет означать окончательное низвержение упаднической европейской христианской цивилизации. В то же время оно подготовит новый рассвет, переоценку ценностей, появление высшего типа человека. Поэтому надо приветствовать "этого самого ужасного из всех гостей" [4], стоящего у двери.

1 W, 3, S. 852 (9, p. 9).

2 Ibidem.

3 W, 2, S. 1153 (17, p. 132) [72: 2, 763].

4 W, 3, S. 881 (9, p. 5).

453

## Глава 22

### НИЦШЕ (2)

Гипотеза воли к власти. - Воля к власти в ее выражении в знании; взгляд Ницше на истину.  
- Воля к власти в природе и человеке. - Сверхчеловек и табель о рангах. - Теория вечного возвращения. - Замечания о философии Ницше.

"Этот мир, - утверждает Ницше, - есть воля к власти, и больше ничего! И вы сами тоже есть эта воля к власти, и больше ничего!" [1] Эти слова - перефразированные высказывания Шопенгауэра в конце его *magnum opus*; и то, как Ницше обычно говорит о "воле к власти", естественно создает впечатление, что он трансформировал шопенгауэровскую волю к существованию или волю к жизни в волю к власти. Но хотя это впечатление в каком-то смысле верно, мы не должны понимать дело так, будто Ницше имеет в виду, что мир есть явление метафизического единства, трансцендентного миру. Ведь он неустанно критикует различие этого мира, отождествляемого с чисто феноменальной реальностью, и "подлинно реальной" трансцендентной реальности. Мир - не иллюзия. Да и воля к власти не существует в состоянии трансценденции. Мир, Вселенная, есть единство, процесс становления; и он есть воля к власти в том смысле, что эта воля является его умопостигаемым характером. Везде, во всем мы можем видеть проявление воли к власти. И хотя, вероятно, можно сказать, что для Ницше воля к власти есть внутренняя реальность Универсума, она существует только в ее проявлениях. Ницшевская теория воли к власти есть тем самым истолкование этого мира, скорее способ его представления и описания, чем метафизическое учение о реальности, лежащей позади видимого мира и трансцендентной ему.

1 W, 3, S. 917 (15, p. 432).

Конечно, Ницше имел в виду Шопенгауэра. Но он не перескакивал прямо от своего прочтения "Мира как воли и представления" к общей теории Универсума. Скорее он разглядел проявления воли к власти в психических процессах человека, а затем распространил эту идею на органическую жизнь вообще. В работе "По ту сторону добра и зла" он замечает, что логический метод вынуждает нас исследовать, можем ли мы найти один объясняющий принцип, единую фун-

454

даментальную форму каузальной деятельности, посредством которой мы сможем объединить жизненные феномены. И он обнаруживает этот принцип в воле к власти. "Живое существо прежде всего старается проявить свою силу - сама жизнь есть воля к власти: самосохранение есть только одно из косвенных и многочисленных следствий этого" [1]. Затем Ницше распространяет этот объясняющий принцип на мир в целом. "Допуская, что мы преуспели в объяснении всей нашей инстинктивной жизни в качестве оформления и разветвления одной основной формы воли, а именно воли к власти, согласно моему тезису; допуская, что можно было бы отнести все органические функции к этой воле к власти... тогда в результате мы получили бы право недвусмысленно определять всю действующую силу как волю к власти. Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и характеризующийся согласно его "умопостигаемому характеру", будет именно волей к власти и ничем больше" [2].

Итак, ницшевская теория воли к власти - это не столько априорный метафизический тезис, сколько широкая эмпирическая гипотеза. Если, говорит он, мы верим в причинность воли, а эта вера по сути есть вера в причинность как таковую, "мы должны попытаться гипотетически представить причинность воли в качестве единственной формы причинности" [3]. Во всяком случае по замыслу Ницше эта теория была объясняющей гипотезой, и в планировавшемся им *magnum opus* он собирался применить ее к разным классам феноменов, показывая, как они могут быть объединены в терминах этой

гипотезы. Заметки, сделанные им для этой работы, указывают направление его мысли, и в следующих двух параграфах я хочу привести несколько примеров его размышлений.

"Знание, - настаивает Ницше, - работает как инструмент власти. Очевидно поэтому, что оно вырастает с каждым усилением власти..." [4] Жажда знания, воля к знанию, зависит от воли к власти, т.е. данного вида стремления существа овладеть определенной областью действительности и поставить ее себе на службу. Целью познания является не знание в смысле схватывания абсолютной истины ради нее самой, а овладение. Мы хотим схематизировать, при-

1 W, 2, S. 578 (5, p. 20) [72: 2, 250].

2 W, 2, S. 601 (5, p. 52) [72: 2, 270].

3 Ibidem.

4 W, 3, S. 751 (15, p. 11).

455

давать порядок и форму множественным впечатлениям и ощущениям в степени, требующейся нашими практическими нуждами. Действительность есть становление: именно мы превращаем ее в бытие, накладывая неподвижные узоры на поток становления. И эта деятельность является выражением воли к власти. Науку поэтому можно определить или характеризовать в качестве "трансформации природы в понятия с целью овладения природой" [1].

Познание, разумеется, есть процесс истолкования. Но этот процесс основан на жизненных нуждах и выражает волю к овладению в ином случае непостижимым потоком становления. И речь идет скорее о вчитывании интерпретации в действительность, чем, так сказать, о вычитывании ее из действительности или в действительности. К примеру, понятие Я или самости как постоянной субстанции есть интерпретация, наложенная на поток становления: оно создано нами в практических целях. Конечно, идея о том, что "мы" истолковываем психические состояния в качестве сходных и приписываем их постоянному субъекту, вовлекает Ницше в очевидные и, по моему мнению, неразрешимые трудности. Его общий тезис состоит, однако, в том, что мы не имеем законного права заключать от полезности интерпретации к ее объективности. Ведь полезная фикция, интерпретация, лишенная объективности в том смысле, в котором понимают объективность те, кто верит в абсолютную истину, может быть востребована и вследствие этого оправдана нашими нуждами.

Впрочем, согласно Ницше, абсолютной истины и не существует. Понятие абсолютной истины есть изобретение философов, не удовлетворенных миром становления и ищущих неизменного мира бытия. "Истина есть та разновидность заблуждения, без которой не может выжить особый вид живых существ. В конечном счете решающей оказывается ценность для жизни" [2].

Некоторые "фикции", конечно, оказываются настолько полезными и даже практически необходимыми для человеческого рода, что они могут стать неоспоримыми допущениями; к примеру, "что существуют постоянные вещи, что существуют одинаковые вещи, что существуют вещи, вещества, тела..." [3]. Для жизни было необходимо, чтобы понятие вещи или субстанции налагалось на постоянный поток феноменов. "Недостаточно зоркие существа имели пре-

1 W, 3, S. 440 (15, p. 105).

2 W, 3, S. 844 (15, p. 20).  
3 W, 2, S. 116 (10, p. 153) [72: 1, 583].

456

имущество над теми, кто видел все "в потоке" [1]. Подобным образом закон причинности так укоренился в человеческом убеждении, что "отсутствие веры в него означало бы разрушение нашего рода" [2]. То же самое можно сказать и о законах логики.

Фикции, показавшие себя менее полезными, чем другие, или даже приносящими реальный вред, считаются "ошибками". Но те, которые доказали свою пользу для рода и достигли ранга неоспоримых "истин", так сказать, внедрили в язык. И здесь заключена опасность. Ведь мы можем быть введены в заблуждение языком и вообразить, что наш способ высказываться о мире необходимо отражает реальность. "Мы все еще постоянно сбиваемся с пути словами и понятиями к тому, чтобы мыслить вещи более простыми, чем они есть на самом деле, отдельными друг от друга, неделимыми и самостоятельно существующими. В языке скрывается философская мифология, и она вновь прорывается каждое мгновение, какими бы осторожными мы ни были" [3].

1 W, 2, S. 119 (10, p. 157) [72: 1, 585].  
2 W, 3, S. 443 (15, p. 21-22).  
3 W, 1, S. 878 - 879 (7/2, p. 192).

Все "истины" есть "фикции"; все такие фикции - интерпретации, а все интерпретации - перспективы. Даже у всякого инстинкта есть своя перспектива, своя точка зрения, которую он пытается навязать другим инстинктам. И категории разума тоже являются логическими фикциями и перспективами, а не необходимыми истинами или априорными формами. Но перспективный взгляд на истину может быть, конечно, различным. Некоторые перспективы, как мы видели, показали себя практически необходимыми для благополучия рода. Но есть и другие, совсем не необходимые. И здесь особенно очевидным становится влияние оценок. К примеру, философ, интерпретирующий мир в качестве явления Абсолюта, трансцендентного изменению и единственно "подлинно реального", демонстрирует перспективу, основанную на негативной оценке мира становления. А это, в свою очередь, показывает, какого рода он человек.

В связи с общим представлением Ницше об истине можно сделать очевидное замечание, что она предполагает возможность занять абсолютную позицию, с которой можно утверждать относительность всякой истины или ее фиктивный характер, и что это предположение расходится с релятивистским истолкованием истины. И это замечание никоим образом не теряет силу, если Ницше хочет сказать, что

457

его собственное воззрение на мир и даже на истину перспективно и "фиктивно" [1]. Самого небольшого размышления достаточно, чтобы показать это. И все же интересно увидеть, как Ницше предвосхищает Джона Дьюи\*, обращая прагматистский или инструменталистский взгляд на истину против таких крепостей теории абсолютной истины, как логика. Для него даже фундаментальные принципы логики не более чем проявления воли к власти, инструменты, позволяющие человеку овладеть потоком становления.

Если Ницше готов применять свой взгляд на истину к предполагаемым вечным истинам, то очевидно, что а fortiori\*\* он должен применять его к научным гипотезам. Атомистическая теория, к примеру, фикционистская по своему характеру, т.е. представляет собой схему, налагаемую ученым на феномены в целях господства [2]. Мы и в самом деле не можем не проводить словесное различие между местопребыванием силы или энергии и самой силой. Но это не должно закрывать нам глаза на тот факт, что атом, рассматривающийся как сущность, местопребывание силы, есть символ, изобретенный ученым, умственная проекция.

Однако, предположив фикционистский характер атомистической теории, в качестве продолжения мы можем сказать, что каждый атом является квантом энергии или, лучше, воли к власти. Он ищет освобождения своей энергии, старается проявить свою силу или власть. И так называемые физические законы представляют собой энергетические отношения двух или более сил. Мы нуждаемся в унификации и в математических формулах, чтобы схватывать, классифицировать, овладевать. Но это не доказывает ни того, что вещи подчиняются законам как правилам, ни того, что существуют субстанциальные вещи, проявляющие силу или энергию. Существуют только "динамические кванты относительно напряжения всех остальных динамических квантов" [3].

Обратимся к органическому миру. "Множественность сил, объединенных общим пищевым процессом, мы называем жизнью" [4].

1 Ницше, несомненно, в принципе признал бы это, настаивая в то же время, что его истолкование мира является выражением высшей формы воли к власти. Но каково мерило высшего и низшего?

2 Нельзя, конечно, понимать господство в вульгарном утилитаристском смысле. Знание само является господством, выражением воли к власти.

3 W, 3, S. 778 (15, p. 120).

4 W, 3, S. 874 (15, p. 123).

458

И жизнь можно определить как "протекающую во времени форму процессов утверждений силы, в которой различные конфликтующие стороны получают неодинаковое развитие" [1]. Иными словами, организм есть сложный комплекс систем, стремящихся к усилению чувства власти. И, сам являясь выражением воли к власти, он ищет препятствий, чего-то, что можно преодолеть. К примеру, усвоение и ассимиляция трактуются Ницше в качестве проявлений воли к власти. И то же самое можно сказать обо всех органических функциях.

Рассматривая биологическую эволюцию, Ницше нападает на дарвинизм. Он указывает, к примеру, что большую часть времени, затрачиваемого на формирование определенного органа или качества, зачаточный орган не используется его обладателем и не может помогать ему в борьбе с внешними обстоятельствами и врагами. "Влияние "внешних обстоятельств" до абсурда переоценивалось Дарвином. Существенным фактором жизненного процесса является именно формирующая и создающая формы изнутри громадная энергия, использующая и эксплуатирующая свое окружение" [2]. Неоправданно и предположение, что естественный отбор способствует прогрессированию видов и работает на их самых организованных и индивидуально более сильных представителей. Гибнут именно лучшие представители, а выживают середняки. Ведь



исключения, лучшие представители, слабы в сравнении с большинством. Взятые по отдельности, те, кто из большинства, могут уступать, но, собираясь вместе под влиянием страха и стадных инстинктов, они обретают могущество.

Поэтому, если мы основываем наши моральные ценности на фактах эволюции, мы должны заключить, что "средняки обладают большей ценностью, чем исключительные образцы, и что декаденты ценнее середняков" [3]. За высшими ценностями мы должны обращаться к лучшим индивидам, побуждаемым в своем одиночестве к тому, чтобы ставить перед собой возвышенные цели.

1 W, 3, S. 458 (15, p. 124).

2 W, 3, S. 889 (15, p. 127).

3 W, 3, S. 748-749 (15, p. 159).

459

В области психологии человека Ницше находит немало поводов для обнаружения проявлений воли к власти. К примеру, он отбрасывает как совершенно необоснованную психологическую теорию, предполагаемую гедонизмом, а именно теорию, что фундаментальными мотивами человеческого поведения являются погоня за удовольствием и избегание страдания. С точки зрения Ницше, удовольствие и страдание суть сопутствующие феномены в стремлении к усилению власти. Удовольствие можно характеризовать как чувство усилившейся власти, а страдание происходит от чувствуемого препятствия воли к власти. В то же время страдание часто дает стимул этой воле. Ведь всякая победа предполагает преодоление какой-то помехи, препятствия. Абсурдно поэтому смотреть на страдание как на чистое зло. Человек постоянно нуждается в нем как стимуле для новой попытки и, кстати говоря, как стимуле для получения новых форм удовольствия, связанных с плодами побед, к которым его толкает страдание.

Хотя мы и не можем входить в детали ницшевских психологических анализов, стоит отметить роль, которую играет в них понятие сублимации. К примеру, самоумерщвление и аскетизм могут, по его мнению, быть сублимированными формами первобытной жестокости, которая в свою очередь является выражением воли к власти. И он поднимает вопрос, какие инстинкты сублимированы, скажем, в эстетическом воззрении на мир? Повсюду Ницше видится действие, часто косвенное и скрытое, воли к власти.

Согласно Ницше, ранг определяется властью. "Количество власти, и больше ничего, определяет и отличает ранг" [1]. И вполне можно сделать вывод, что если большинство посредственностей обладает большей властью, чем отличные от них индивиды, оно также имеет большую ценность. Но это, конечно, не позиция Ницше. Он понимает власть в смысле внутреннего качества индивида. И он говорит нам: "Я различаю тип, представляющий восходящую жизнь, и тип, представляющий упадок, разложение, слабость" [2]. И даже если большинство посредственностей, собранных вместе, более могущественно, оно, с точки зрения Ницше, не представляет восходящую жизнь.

И все же посредственности необходимы. Ведь "высокая культура может существовать только на широкой основе, на крепко и здраво консолидированной посредственности" [3]. Фактически в

1 W, 10, S. 105 (15, p. 295). Первая ссылка здесь - не на издание Шлехты, но на Taschen-Ausgabe, опубликованное в Штутгарте А. Кронером, год выхода данного тома - 1921-й.

2 W, 3, S. 829 (15, p. 296).

3 W, 3, S. 709 (15, p. 302-303).

460

этом смысле Ницше приветствует распространение демократии и социализма. Ведь они помогают создавать требуемую основу посредственности. В знаменитом пассаже из первой части "Заратустры" Ницше обрушивается на национальное государство, "самое холодное из всех холодных чудовищ" [1] и нового идола, выставяющего себя в качестве объекта поклонения и пытающегося привести все к общему состоянию посредственности. Но хотя он и осуждает национальное государство с этой точки зрения, а именно как препятствующее развитию выдающихся индивидов, он тем не менее настаивает на том, что массы посредственностей составляют необходимое средство для достижения конечной цели, появления человека высшего типа. Новая высшая каста или тип вовсе не должен вести массы, как пастух ведет свое стадо. Скорее задачей масс является создание основы, на которой так называемые новые владыки земли смогут вести свою собственную жизнь и сделать возможным появление еще более высоких типов человека. Но прежде чем это сможет произойти, появятся новые варвары, как Ницше называет их, которые разрушат нынешнее владычество масс и тем самым сделают возможным свободное развитие выдающихся индивидов.

В качестве стимула и цели для потенциально высшего человека Ницше предлагает миф о сверхчеловеке (*der Uebermensch*). "Не "человечность", а сверхчеловек есть цель" [2]. "Человек есть нечто, что должно преодолеть; человек - это мост, а не цель" [3]. Но это не следует понимать так, что человек в результате неизбежного процесса разовьется в сверхчеловека. Сверхчеловек - это миф, цель для воли. "Сверхчеловек - смысл земли. Пусть ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли" [4]. Ницше действительно утверждает, что "человек - это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, - канат над пропастью" [5]. Однако речь не идет о превращении человека в сверхчеловека в процессе естественного отбора. Кстати говоря, канат может сорваться в пропасть. Сверхчеловек не может появиться, если высшие индивиды не наберутся смелости для того, чтобы переоценить все ценности, разломать старые скрижали ценностей, особенно христианские скрижали, и создать новые ценности от преизбытка жизни и власти. Эти новые ценности укажут направление и цель для высшего человека, и сверхчеловек является, так сказать, их персонификацией.

1 W, 2, S. 313 (4, p. 54) [72: 2, 35].

2 W, 3, S. 440 (15, p. 387).

3 W, 2, S. 445 (4, p. 241) [72: 2, 142].

4 W, 2, S. 280 (4, p. 7) [72: 2, 8].

5 W, 2, S. 281 (4, p. 9) [72: 2, 9].

461

Если обвинить Ницше в том, что ему не удастся дать ясной характеристики сверхчеловека, он мог бы ответить, что, поскольку сверхчеловек еще не существует, едва ли можно ожидать, что он предоставит его ясное описание. В то же время, если идея сверхчеловека должна быть стимулом, побуждением и целью, она должна иметь какое-то содержание. И пожалуй, мы можем сказать, что это - понятие высшего возможного развития и синтеза интеллектуальной мощи, силы характера и воли, независимости, страсти, вкуса и физических данных. В одном месте Ницше говорит о "Римском Цезаре с

душой Христа" [1]. Он дает понять, что сверхчеловек был бы Гёте и Наполеоном в одном лице или Эпикурейским богом, сошедшим на Землю. Можно сказать, что он был бы высококультурным человеком, искусным во всех телесных делах, терпимым вследствие своей силы, не знающим запретов, если только речь не идет о слабости, неважно, в виде "добродетели" или "порока", человеком, ставшим совершенно свободным и независимым и утверждающим жизнь и мир. Одним словом, сверхчеловек есть все, чем хотел бы быть большой, одинокий, терзаемый и игнорируемый господин профессор Фридрих Ницше.

Читатель "Заратустры" может легко и вполне естественно прийти к выводу, что главной идеей этой книги является идея сверхчеловека вместе с идеей переоценки ценностей. И он может склоняться к выводу, что Ницше по крайней мере уповает на неуклонное развитие человеческих потенций. Однако Заратустра не только пророк сверхчеловека, но учит также и о вечном возвращении. Более того, в "Esse Homo" Ницше сообщает нам, что фундаментальной идеей "Заратустры" является идея вечного возвращения "как высшая из когда-либо достижимых формул позитивной (установки на жизнь)" [2]. Он также говорит нам, что эта "основная мысль" [3] данной работы впервые была представлена в предпоследнем афоризме "Веселой науки". Таким образом, если учение о вечном возвращении является основной мыслью "Заратустры", едва ли можно игнорировать его как странный отпрыск ницшевской философии.

1 W,3, S. 422 (15, p. 380).

2 W, 2, S. 1128 (17, p. 96) [72: 2, 743].

3 Ibidem.

462

Конечно, Ницше находил идею вечного возвращения страшноватой и несколько гнетущей. Но, как отмечалось выше, он использовал ее в качестве проверки собственной силы, своей способности сказать "да" жизни, такой, какая она есть. Так, в соответствующем афоризме "Веселой науки" он воображает, как к нему является демон, сообщающий, что его жизнь во всех ее мельчайших деталях повторится бесчисленное множество раз; и он спрашивает, падет ли тот на землю и проклянет говорящего или же приветствует известие в духе утверждения жизни, поскольку вечное возвращение ставит печать вечности на мир становления. Сходным образом в работе "По ту сторону добра и зла" Ницше говорит о позитивно относящемся к жизни человеке, который хочет заново сыграть все бесчисленное множество раз и который кричит "enough"\* не только игре, но и актерам. И он противопоставляет эту идею "полухристианской, полунемецкой узости и наивности" [1], с которой был представлен пессимизм в философии Шопенгауэра. И в третьей части "Заратустры" он говорит, что чувствует отвращение при мысли, что возвратится даже самый ничтожный человек и что ему самому суждено "вечно возвращаться к этому Я той же самой жизни, в ее величайших и ничтожнейших (событиях)" [2]. Потом он приветствует это возвращение. "О, как могу я не воспылать к вечности и обручальному кольцу колец - кольцу возвращения?" [3] Сходным образом в заметках к его *magnum opus* он неоднократно говорит о теории вечного возвращения как важнейшей дисциплинарной мысли, одновременно гнетущей и дающей освобождение.

Вместе с тем эта теория представляется не только как дисциплинарная мысль или проверка внутренней силы, но и как эмпирическая гипотеза. Так, мы читаем, что "принцип сохранения энергии требует вечного возвращения" [4]. Если мир можно рассматривать как определенное количество силы или энергии и как определенное множество центров силы, то из этого следует, что мировой процесс будет принимать

форму последовательных комбинаций этих центров, причем количество данных комбинаций в принципе определимо, т.е. конечно. И "в бесконечном времени в какой-то момент будет реализована каждая возможная комбинация; более того, она

1 W, 2, S. 617 (5, p. 74) [72: 2, 283].

2 W, 2, S. 467 (4, p. 270) [72: 2, 161].

3 W, 2, S. 474 (4, p. 280) [72: 2,166].

4 W, 3, S. 861 (15, p. 427).

463

будет реализована бесконечное множество раз. И поскольку между каждой комбинацией и ее возвращением должны были бы реализовываться все другие возможные комбинации, а каждая из этих комбинаций обуславливает всю последовательность комбинаций того же самого ряда, то был бы доказан цикл абсолютно тождественных рядов" [1].

1 W, 3, S. 704 (15, p. 430).

Одна из главных причин повышенного внимания Ницше к теории вечного возвращения состоит в том, что она, как ему кажется, заполняет пробел в его философии. Она придает потоку становления сходство с бытием, и она делает это, не вводя какое-либо бытие, трансцендентное миру. Кроме того, избегая введения трансцендентного Божества, она избегает и пантеизма, тайного возвращения понятия Бога под именем мира. Согласно Ницше, если мы говорим, что мир никогда не повторяется, но постоянно создает новые формы, то это утверждение выдает жажду идеи Бога. Ведь сам мир уподобляется понятию творческого Божества. И это уподобление исключается теорией вечного возвращения. Последняя также исключает, конечно, идею личного бессмертия "по ту сторону", хотя в то же время предлагает ее замену, даже если понятие нового проживания жизни человека во всех ее деталях бесчисленное множество раз едва ли может быть особо привлекательным. Иными словами, теория вечного возвращения выражает твердое стремление Ницше к посюсторонности, *Diesseitigkeit*. Мир, так сказать, замкнут на себя. Его значение чисто внутреннее. И подлинно сильный человек, подлинно дионисийский человек будет утверждать этот мир с твердостью, смелостью и даже радостью, избегая эскапизма как проявления слабости.

Иногда высказывается мнение о несовместимости концепции вечного возвращения и теории сверхчеловека. Но я думаю, что едва ли можно говорить об их логической несовместимости. Ведь теория повторяющихся циклов не исключает возвращения стремления к сверхчеловеку или, кстати говоря, самого сверхчеловека. Верно, конечно, что теория вечного возвращения исключает понятие сверхчеловека как конечной цели неповторимого творческого процесса. Но Ницше и не принимает этого понятия. Наоборот, он отрицает его как равнозначное новому протаскиванию теологического способа истолкования мира.

464

Были ученики Ницше, пытавшиеся превратить его мысль в систему, которую они затем принимали как некое евангелие и старались распространять ее. В целом, однако, его влияние приняло форму стимулирования мысли в том или ином направлении. И это стимулирующее влияние было весьма широким. По своему характеру оно, конечно, не было единообразным. Для разных людей Ницше значил разное. К примеру, в области

морали и ценностей его значение для некоторых людей состояло главным образом в разработке им натуралистической критики морали, другие же скорее обратили бы внимание на его работу в области феноменологии ценностей. Третьи, настроенные менее академически философски, подчеркивали его идею переоценки ценностей. В области социальной философии и философии культуры одни представляли его человеком, нападающим на демократию и демократический социализм в пользу чего-то вроде нацизма, а другие изображали его великим европейцем или великим космополитом, тем, кто стоял выше любых националистических воззрений. Для одних он был прежде всего человеком, диагностировавшим упадок и опасность разрушения западной цивилизации, другие же видели в нем и его философии воплощение того самого нигилизма, средство от которого он обещал предоставить. В области религии одним он виделся радикальным атеистом, стремящимся показать губительное влияние религиозной веры, другие же в самой страстности его нападков на христианство усматривали доказательство его глубокого интереса к проблеме Бога. Одни рассматривали его прежде всего и главным образом с литературной точки зрения, как человека, развившего возможности немецкого языка, другие, такие, как Томас Манн, испытали влияние его различения дионисического и аполлонического воззрений или установок, а третьи обращали особое внимание на его психологический анализ.

Очевидно, что метод письма Ницше частично ответствен за возможность различных истолкований. Многие из его книг состоят из афоризмов. И мы знаем, что в некоторых случаях он записывал мысли, приходившие ему в голову во время одиноких прогулок, а затем связывал их в книгу. Это приводило к вполне ожидаемым результатам. К примеру, размышление о скуке мещанской жизни и о героизме и самопожертвовании, вызываемых войной, могло привести к созданию афоризма или высказывания, восхваляющего войну и воинов, тогда как в другом случае размышление о том, что война

465

приводит к растрате и уничтожению лучших представителей нации, часто принося реальную выгоду лишь кучке эгоцентричных индивидов, могло привести и действительно приводило к осуждению войны как нелепой и самоубийственной и для победителей, и для побежденных. И тогда комментатор получает возможность изобразить Ницше или поклонником войны, или чуть ли не пацифистом. Все, что требуется для этого, - умело подобрать тексты.

Ситуация усложняется, конечно, отношением между философствованием Ницше и его личной жизнью и борьбой. Поэтому хотя и достаточно ограничить внимание написанным словом, можно также развивать психологическое истолкование его мысли. И как уже отмечалось, есть возможность дать экзистенциалистскую интерпретацию значения всего комплекса его жизни и мысли.

То, что Ницше был в некоторых отношениях проницательным и дальновидным мыслителем, едва ли вызывает сомнение. Взять, к примеру, его экскурсы в психологию. Нет нужды считать приемлемыми все его анализы, если мы готовы признать, что он, так сказать, предугадал ряд важных идей, ставших общим местом современной психологии. Достаточно вспомнить его понятие о скрытых действенных идеалах и мотивах или его понятие сублимации. Что же касается использования им понятия воли к власти как ключа к психологии человека, идеи, нашедшей классическое выражение в психологической теории Альфреда Адлера\*, то мы можем, конечно, сказать, что она была раздута и что чем сильнее расширялась область применения этого понятия, тем более неопределенным становилось его содержание [1]. В то же время экспериментирование Ницше с

использованием указанного понятия в качестве ключа от психической жизни человека помогло сфокусировать внимание на действии этого мощного, пусть и не единственного импульса. Оглядываясь в свете событий XX столетия на предвосхищение Ницше прихода "нового варварства" и начала мировых войн, мы также едва ли сможем не признать, что он глубже понимал ситуацию, чем те из его современников, которые демонстрировали благодушную оптимистичную веру в неизбежность прогресса.

1 Очевидно, что сходные замечания можно высказать относительно фрейдовского понятия *libido*.

466

Но, обладая ясным зрением в одних отношениях, Ницше был близорук в других. К примеру, он явно не уделял достаточного внимания вопросу о том, не содержат ли его различия восходящей и нисходящей жизни, а также высшего и низшего типов людей молчаливого предположения той самой объективности ценностей, которую он отрицал. Конечно, он мог бы сказать, что это дело вкуса и эстетического предпочтения, как он иногда и утверждал. Но в таком случае можно поставить сходный вопрос об эстетических ценностях, если только различие высшего и низшего не оказывается просто предметом субъективного чувства и не высказывается претензий на то, что личные чувства человека должны приниматься в качестве нормы всеми другими. Кроме того, как уже указывалось, Ницше недостаточно подробно рассмотрел вопрос, каким образом субъект может привносить рациональную структуру в поток становления, если сам этот субъект растворен в данном потоке и существует в качестве субъекта только как часть той структуры, которую он, как утверждается, привносит.

Что касается отношения Ницше к христианству, то его все более настойчивые нападки на христианство сопровождались растущей неспособностью отдавать должное своему врагу. И можно показать, что страстность его нападок отчасти являлась выражением внутреннего напряжения и неуверенности, которые он пытался подавить [1]. Как говорил он сам, в его жилах текла кровь теолога. Но если мы абстрагируемся от назойливости и односторонности его нападков именно на христианство, то можно сказать, что эти нападки составляют часть его общей кампании против всевозможных вер и философских учений - таких, как метафизический идеализм, - приписывающих миру, человеческому существованию и истории смысл, замысел или цель, отличные от того смысла, который свободно привносится самим человеком [2]. Отрицание идеи того, что мир был создан Богом с определенной целью или что он представляет собой самопроявление абсолютной идеи или духа, предоставляет человеку возможность самому дать жизни тот смысл, который он хочет дать ей. И никакого другого смысла у нее нет.

1 Утверждать, что открытый атеист "в действительности" является верующим просто потому, что он постоянно и энергично атакует теизм, было бы экстравагантно и парадоксально. Но Ницше, который в юные годы был глубоко религиозным, никогда не был безразличным к проблемам бытия и смысла или цели существования. Кроме того, его, так сказать, диалог с Христом, кульминация которого приходится на последние слова "Ессе Номо" "Дионис против Распятого", достаточно ясно показывает, что "Антихрист" должен был учинять насилие над собой, даже если он и считал его преодолением своих склонностей к слабости. Несмотря на его отрицание Бога, он был весьма далек от обычного образа "иррелигиозного человека".

2 Ницше действительно настаивает, что его главная претензия к христианству касается системы морали и ценностей. В то же время в своих нападках на представление о том, что

мир имеет определенный смысл или цель, он объединяет христианство с немецким идеализмом, который, как он полагает, произошел от христианства или является его замаскированной формой.

467

Таким образом, идея Бога,неважно, представляется она теистически или пантеистически, открывает путь к понятию человека как существа, придающего осмысленность миру и создающего ценности. Но должны ли мы сказать, что в итоге последнее слово, так сказать, остается за самим миром и что человек, нравственный законодатель и поставщик смысла, как ничтожная пылинка, теряется в бессмысленных циклах истории? Если так, то усилие человека придать смысл и ценность своей жизни кажется скорее вызывающим "нет", отрицанием бессмысленною мира, чем проявлением позитивной установки [1]. Или мы должны сказать, что истолкование мира как лишнего определенного смысла или цели и в качестве ряда бесконечных циклов - фикция, выражающая человеческую волю к власти? Если так, то остается открытым вопрос, имеет ли мир определенный смысл, цель или же нет.

1 Если, конечно, мы не понимаем под позитивной установкой признание факта различий между сильным и слабым, в противоположность попытке поместить все на один уровень. Но в этом случае позитивная установка должна также включать признание того факта, что большинство устанавливает пределы деятельности независимых бунтовщиков.

Последнее замечание. Профессиональные философы, читающие Ницше, могут заинтересоваться главным образом его критикой морали, его феноменологическими анализами или его психологическими теориями. Но, видимо, правильно сказать, что внимание обычного читателя больше всего привлекают те средства, которые он предлагает для преодоления того, что он называет нигилизмом, духовным кризисом современного человека. Их захватывает идея переоценки ценностей, понятие табели о рангах и миф о сверхчеловеке. Можно, однако, показать, что действительно значимым в том, что следовало бы назвать неакадемическим Ницше, являются скорее не предлагаемые им противоядия нигилизму, а его существование и мысль, рассматривающиеся именно в качестве драматичного выражения переживаемого им духовного кризиса, из которого нет выхода в терминах его собственной философии.

## Глава 23

### ПРОШЛОЕ И БУДУЩЕЕ

Некоторые вопросы, вырастающие из немецкой философии XIX в. - Позитивистский ответ. - Философия существования. - Возникновение феноменологии; Brentano, Мейнонг,

Гуссерль, широкое применение феноменологического анализа. - Возврат к онтологии; Н. Гартман. - Метафизика бытия; Хайдеггер, томисты. - Заключительные размышления.

1

Кант сделал попытку преодолеть то, что он считал скандалом конфликтующих метафизических систем, и поставить философию на надежный фундамент. И в начале периода, охватываемого этой книгой, мы видим, как Фихте уверяет, что философия есть фундаментальная наука, являющаяся основанием всех других наук. Но когда Фихте заявлял, что философия - это фундаментальная наука, он имел в виду, разумеется, наукоучение (Wissenschaftslehre), т.е. свою собственную философию. И его система есть просто одно из звеньев в ряду весьма субъективных, хотя и интересных, а нередко и восхитительных интерпретаций действительности, возвышающихся в XIX столетии подобно горной гряде. Другими примерами того же рода являются спекулятивный теизм Шеллинга, абсолютный идеализм Гегеля, шопенгауэровская философия мира как представления и воли, кьеркегоровское воззрение\* на человеческую историю и философия воли к власти Ницше. И надо быть смелым человеком, чтобы утверждать, что этот ряд эмпирически подтверждает обоснованность заявления Фихте о научном характере философии.

Можно, конечно, попытаться показать, что различия между философами, даже если эти различия весьма значительны, не свидетельствуют о том, что философия не имеет познавательной ценности. Ведь каждая философия может выражать истину, постижение какого-то реального аспекта действительности или человеческой жизни и истории, и эти истины могут взаимно дополнять друг друга. Иными словами, элемент противостояния возникает не из любой несовместимости фундаментальных идей, лежащих в основании различных систем, а скорее из того факта, что каждый философ преувеличивает одну сторону мира или человеческой жизни и истории, превращая тем самым часть в целое. К примеру, несом-

469

ненно, что Маркс привлекает внимание к реальным аспектам человека и человеческой истории; и нет фундаментальной несовместимости между ними и, скажем, религиозными аспектами человеческого существования, которые подчеркивает Шеллинг. Несовместимость возникает, когда Маркс превращает одну идею, дающую частичное представление о человеке и его истории, в ключевую идею, отпирающую все двери.

Проблема, связанная с таким взглядом на вещи, состоит, однако, в том, что он подразумевает сведение философских систем, по сути, к трюизмам, что во многом лишает эти системы привлекательности. Можно, к примеру, показать, что философия Маркса интересна именно из-за элемента преувеличения, представляющего в определенной перспективе всю человеческую историю. Если свести марксизм к несомненным истинам вроде той, что без экономической жизни человека не могло бы существовать философии, искусства или науки, то он утратит большую часть своего интереса и весь свой вызывающий характер. Подобным образом, если философия Ницше сводится к утверждению, что воля или стремление к власти является одним из наиболее влиятельных факторов в человеческой жизни, то она становится совместимой с упрощенной версией марксизма, но лишь ценой ее собственного сведения к совершенно очевидному тезису.

Возможный способ противостояния этой линии аргументации состоит в тезисе, что преувеличения, встречающиеся в философской системе, полезны. Ведь именно



поражающий и захватывающий нас элемент преувеличения принуждает нас обратить внимание на базовую истину, содержащуюся в этой системе. И как только мы усвоили эту истину, мы можем забыть о преувеличении. Речь идет не столько о редукции системы, сколько об использовании ее как источника интуиции, а затем можно забыть об инструменте, с помощью которого мы достигли этой интуиции, если только, конечно, не надо обращаться к нему вновь как к средству восстановления этой интуиции.

Но хотя эта линия мысли и резонна сама по себе, она лишь в очень небольшой степени может поддержать утверждение Фихте, что философия есть наука наук. В самом деле, предположим, что мы свели философские учения Шопенгауэра, Маркса и Ницше соответственно к тезисам о том, что в мире есть много зла и страдания, что до того, как развивать науки, мы должны производить и потреблять пищу и что воля к власти может действовать окольными путями и тайными способами. Тогда мы имеем три тезиса, пер-

470

вые два из которых очевидно истинны для большинства людей, а третий, несколько более интересный, есть психологическое положение. Ни один из них в обычной ситуации не был бы назван специфически философским тезисом. Философские положения Шопенгауэра, Маркса и Ницше стали бы, таким образом, средствами привлечения внимания к тезисам какого-то другого рода. И ясно, что совсем не это имел в виду Фихте, утверждая, что философия является фундаментальной наукой.

Можно возразить, сказав, что я сосредоточил внимание только на выдающихся оригинальных системах, горных вершинах, игнорируя предгорья, общие движения, такие, как неокантианство. Иными словами, можно предположить, что хотя и верно, что если мы ищем ярко индивидуальных образных истолкований мира или человеческой жизни, то мы должны обращаться к знаменитым философам, но верно и то, что в тех глобальных движениях, в которых индивидуальное обычно растворяется во всем, мы можем найти более рутинную философскую научную работу, терпеливые совместные усилия, направленные на решение конкретных проблем.

Но так ли это? В неокантианстве, к примеру, есть, конечно, семейное сходство, оправдывающее нашу характеристику его в качестве отдельного движения, отличного от других движений. Но как только мы начинаем внимательнее изучать его, мы обнаруживаем не только несколько разные общие тенденции в этом движении в целом, но и множество индивидуальных философских учений. Да и в движении индуктивной метафизики один философ использует одну идею в качестве ключевой идеи для истолкования мира, другой - другую. Вундт использует в качестве фундамента общей философии свое волюнтаристское истолкование человеческой психологии, Дриш - теорию энтелехии, сформулированную в результате размышления над биологическими процессами. Конечно, чувство пропорции и требования умственной экономии наводят на мысль о том, что во многих случаях лучше забыть про индивидуальные системы или позволить им раствориться на фоне общего движения. Но это не меняет того факта, что чем пристальнее мы всматриваемся в философию XIX столетия, тем заметнее становится то, что массивные группировки имеют тенденцию распадаться на индивидуальные философские учения. И совсем не преувеличением будет сказать, что на протяжении этого столетия всякий профессор философии, как представляется, считает необходимым создание собственной системы.

471

Очевидно, что разные мнения могут существовать в рамках общего убеждения относительно природы и функций философии. Так, неокантианцы были более или менее согласны по поводу того, чего не может достичь философия. Но хотя конфликтующие взгляды на природу и функцию философии не необходимо совпадают с различными философскими воззрениями или даже системами, очевидно, что в немецкой мысли XIX в. бытовали самые разные представления о том, чем должна быть философия. К примеру, когда Фихте говорил, что философия должна быть наукой, он имел в виду, что она должна быть систематически выведена из одного фундаментального принципа. У индуктивных метафизиков, однако, было другое представление о философии. А когда мы обращаемся к Ницше, то видим, что он отвергает понятие абсолютной истины и подчеркивает ценностные основания различных типов философии, при том что сами суждения о ценностях зависят от того, какого рода люди их выносят [1].

1 Эта позиция, естественно, заставляет вспомнить утверждение Фихте о том, что тип философии, выбираемый человеком, зависит от того, какого типа он человек. Но даже если мы абстрагируемся от того факта, что в намерения Фихте не входило, чтобы это утверждение было понято в смысле, который исключал бы понятие философии как науки, и видим в нем предвосхищение тенденции подчинения понятия истины понятию человеческой жизни или существования, то, прослеживая конкретное развитие этой тенденции, мы обнаружим, что она распадается на различные концепции человека, а также человеческой жизни и существования. Достаточно, к примеру, упомянуть имена Кьеркегора и Ницше.

Очевидно, что факт различия между двумя философами сам по себе не доказывает, что ни один из них не прав. И даже если оба они неправы, может быть прав какой-нибудь другой философ. Но конфликтующие системы XIX столетия и, возможно, в еще большей степени конфликтующие представления о природе и компетенции философии показывают, что кантовская попытка раз и навсегда установить истинную природу и функцию философии с исторической точки зрения провалилась. И старые вопросы с новой силой встали перед умами. Может ли философия быть наукой? Если да, то каким образом? Какого рода познания можно на законных основаниях ожидать от нее? Вытеснили ли философию рост и развитие конкретных наук? Или у нее еще остается какая-то своя область? Если да, то какова она? И какой метод подходит для исследования этой области?

472

Конечно, совсем неудивительно, что кантовскому суждению о природе и границах научной философии не удалось завоевать всеобщего признания. Ведь оно было тесно связано с его собственной системой. Иными словами, оно было философским суждением, так же как философскими суждениями были заявления Фихте, Гегеля, Маркса, Ницше, Эйкена и других. По сути, если допустить, что мы не высказываем никаких утверждений ни о текущем конвенциональном использовании терминов, ни о различных употреблении слова "философия" в истории, то любое заявление, которое мы можем сделать об "истинной" природе и функции философии, является философским утверждением, т.е. утверждением, сделанным изнутри философии и побуждающим к тому, чтобы занять особую философскую позицию, или выражающим ее.

Разумеется, я не собираюсь утверждать, что не следует занимать никакой философской позиции или что не подобает выносить философских суждений о природе и функции философии. Не думаю я также утверждать, что нельзя привести никаких серьезных

оснований в пользу того, чтобы принять скорее одно, чем другое суждение. В то же время сейчас я не хочу делать резкого перехода от роли историка к роли того, кто говорит от имени конкретной философской системы. Вместо этого я предпочитаю кратко осветить некоторые из общих линий ответа, предложенного в немецкой мысли в первой половине XX столетия, на вопросы, подобные упомянутым выше. Эта процедура послужит чему-то вроде наведения моста между прошлым и будущим.

Одна из возможных линий ответа на вопросы о пределах философии состоит в том, чтобы утверждать, что конкретные науки являются единственным источником знания о мире и что философия не имеет собственной области, если понимать под ее функцией исследование особого уровня или рода сущего. В самом деле, совершенно понятно, что в свое время люди пытались добыть знание о мире посредством философской спекуляции. Но в процессе своего развития различные науки по частям принимали на себя ту исследовательскую область, которая раньше была за философией. Таким образом, происходила постепенная замена научным знанием философской спекуляции. И неудивительно, если философы, полагающие, что могут расширить наше знание о действительности иными средствами, чем применением научного метода гипотез, дедукции и верификации, преуспели лишь в создании конфликтующих систем, которые могут обладать определенной эстетической ценнос-

473

тью или эмоциональным значением, но больше не могут всерьез рассматриваться как имеющие познавательную ценность. Если философия должна быть научной, а не некой формой поэзии, маскирующейся под науку, то ее функция должна быть чисто аналитической по своему характеру. К примеру, она, возможно, в состоянии прояснить какие-то фундаментальные понятия, используемые в науках, и исследовать научную методологию, но она не может выходить за пределы наук, прибавляя или дополняя наше научное знание о мире.

Эта общая позитивистская установка, убеждение, что эмпирические науки являются единственным надежным источником знания о мире, очевидно, имеет широкое распространение. В XIX в. она достигла высшего выражения в философии Огюста Конта, и мы видели, что она также нашла выражение, хотя и не столь впечатляющее, в материалистическом и позитивистском движении мысли в Германии. Но мы также замечали, как далеко некоторые из немецких философов, представлявших это движение мысли, выходили за пределы конкретных наук, разрабатывая общее воззрение на действительность. Примером тому был геккелевский монизм. И именно эту тенденцию философии развиваться в *Weltanschauung*\* пытался исключить позитивизм XX столетия.

Очевидным возражением против сведения философии к положению служанки науки является то, что существуют проблемы, не поднимаемые какой-либо из конкретных наук, но требующие решения и традиционно по праву считающиеся имеющими отношение к области философского исследования. Конечно, позитивист убежден, что вопросы о предельной реальности или Абсолюте, о происхождении конечных существ и т. п., по сути, не получают ответа у метафизических философов, вроде Шеллинга. Но даже если мы согласны, что эти вопросы фактически не получили определенного ответа или даже что мы были не в состоянии ответить на них, мы все же могли бы сказать, что постановка и обсуждение таких вопросов имеет большую ценность. Ведь это помогает указывать границы научного познания и напоминает нам о тайнах конечного бытия. Поэтому эффективное исключение метафизической философии требует утверждения двух дополнительных тезисов. Должно быть показано, что метафизические проблемы не могут

найти решения в принципе, а не просто в том смысле, что мы не в состоянии решить их здесь и теперь. И кроме того, должно быть показано, что в принципе неразрешимые проблемы являются псевдопроблемами в том смысле, что они вообще представляют собой не реальные вопросы, а вербальные выражения, лишенные какого-либо ясного смысла.

474

Именно это намеревались продемонстрировать неопозитивисты Венского кружка\* и их единомышленники в 20-е гг. XX столетия, разрабатывая критерий осмысленности, так называемый принцип верификации, который эффективно исключил бы метафизические проблемы и утверждения из класса осмысленных проблем и утверждений. Помимо чисто формальных пропозиций логики и чистой математики осмысленные пропозиции истолковывались в качестве эмпирических гипотез, смысл которых совпадал с мыслимым, хотя и не обязательно практически реализуемым способом верификации в чувственном опыте. И поскольку, к примеру, мы не можем представить эмпирической верификации в чувственном опыте утверждения Парменида о том, что все вещи в действительности суть одно неизменное бытие, то это утверждение не может быть принято в качестве осмысленного [1].

1 Иными словами, это утверждение могло бы быть выразительным и вызывающим эмоциональное отношение, обладая тем самым "эмоциональным" смыслом; но, согласно строгим неопозитивистским принципам, оно было бы бессмысленным в том смысле, что оно не могло бы быть ни истинным, ни ложным.

Высказанный в этой форме неопозитивистский критерий осмысленности был, однако, не способен противостоять критике, как внешней, так и идущей изнутри неопозитивистского движения, и он стал либо интерпретироваться в качестве чисто методологического принципа, служащего выделению области того, что могло бы быть названо собственно научными гипотезами, либо упрощаться и выхолащиваться до такой степени, что становился совершенно неэффективным для исключения спекулятивной философии.

Суть дела, я думаю, заключается в том, что неопозитивизм как философия был попыткой представить теоретическое оправдание позитивизма как умонастроения или установки. И неопозитивистский критерий осмысленности оказался серьезно нагружен скрытыми философскими предпосылками, характерными для этой установки. Более того, его эффективность в качестве оружия против метафизической философии зависела от сохранения в тайне этих предпосылок. Ведь как только они становятся явными, неопозитивизм обнаруживает себя как еще одно спорное философское учение. Разумеется, это не влечет за собой исчезновения позитивизма как умонастроения или установки. Но громадное достижение всей

475

истории возникновения и критики (отчасти самокритики) неопозитивизма состояло как раз в высвечивании скрытых предпосылок. Речь шла о том, что позитивистское умонастроение, широко распространившееся в XIX в., становилось предметом рефлексивного самосознания и усматривало свои собственные предпосылки. Конечно, подобное самосознание достигалось в философской сфере и оставляло незатронутыми значительные области позитивистского умонастроения или установки. Но это лишь помогает наглядно продемонстрировать необходимость философии, одной из функций

которой является именно выявление и критическая проверка скрытых, неявных предпосылок нерелективных философских установок [1].

1 Библиография по неопозитивизму представлена в антологии "Логический позитивизм" ("Logical Positivism", ed. by A. J. Ayer, Glencoe, Ill. and London, 1959). Ряд работ, иллюстрирующих обсуждение принципа верифицируемости, а также избранную библиографию можно найти в "Новом введении в философию" ("A Modern Introduction to Philosophy", ed. by P. Edwards and A. Pap, p. 543 - 621. Glencoe, Ill., 1957). См. также: "Современная философия" ("Contemporary Philosophy", by F. C. Copleston, p. 26 -60. London, 1956), для критического обсуждения неопозитивизма.

3

Согласно неопозитивистам, философия может стать научной, но лишь ценой превращения в чисто аналитическую дисциплину и отказа от всяких претензий на приращение нашего фактического знания о действительности. Другой возможный путь характеристики функции и природы философии состоит в том, чтобы сказать, что она имеет собственную область, поскольку занимается бытием, и в то же время отрицать, что она наука или может быть наукой, неважно универсальной или частной, наряду с конкретными эмпирическими науками. В каком-то смысле философия остается тем, чем она всегда была, а именно занимается бытием (Sein), отличным от die Seienden\*. Но ошибкой было полагать, что может существовать наука о бытии. Ведь бытие необъективируемо; его нельзя превратить в объект научного исследования. Главная функция философии состоит в том, чтобы пробудить человека к осознанию бытия как того, что превосходит сущие вещи и является их основанием. Но поскольку не может быть науки о бытии, ни одна метафизическая система не может обладать всеобщей значимостью. Различные системы - это множество личностных дешифровок необъективируемого бытия. Это, однако, не означает, что они лишены всякой

476

ценности. Любая значительная метафизическая система может, так сказать, распахнуть дверь, которую держал бы запертой позитивизм. Таким образом, рассуждения о скандале конфликтующих систем выдают непонимание подлинной сущности философии. Ведь это возражение имеет силу лишь в том случае, если философия, чтобы быть вообще оправданной, должна быть наукой. А это не так. Конечно, утверждая, что философия - наука, метафизики прошлого сами дали повод для того, чтобы говорить о скандале различных и несовместимых систем. Но как только эта претензия снята и мы понимаем подлинную функцию метафизики, состоящую в пробуждении человека к осознанию всеохватного бытия, в котором коренится он и все другие конечные существующие вещи, основание для скандала исчезает. Как раз и следует ожидать различных личностных дешифровок трансцендентного бытия. Важно только видеть их тем, чем они являются, и не принимать буквально экстравагантные утверждения их авторов.

Эта позиция представляет один из аспектов философии профессора Карла Ясперса (1883-1969). Ведь он сочетает признание кантовского утверждения, что спекулятивная метафизика не может снабжать нас теоретическим познанием, с теорией "экзистенции", обнаруживающей влияние Кьеркегора. Человек может быть объективирован и научно исследован, скажем физиологом и психологом. Индивид в этом случае представляется как классифицируемый тем или иным образом. Но если смотреть на него с точки зрения самого свободного деятеля, изнутри жизни свободного выбора, индивид представляется в

качестве данной уникальной экзистенции, существа, свободно трансцендирующего то, чем оно уже является, и, так сказать, творящего себя в проявлении своей свободы. В самом деле, с этой точки зрения человек всегда находится в процессе созидания самого себя: Existenz есть всегда возможное существование, *mogliche Existenz*. Относительно человека, рассматривающегося в этом аспекте, не может быть никакого научного исследования. Но философия может привлекать внимание или прояснять "экзистенцию" таким образом, чтобы дать возможность экзистирующему индивиду понять, что имеется в виду в терминах его собственного опыта. Она может также привлекать внимание к процессу, посредством которого, особенно в некоторых ситуациях, индивид приходит к осознанию как своей конечности, так и всеохватного присутствия бытия как трансцендентного, в котором основывается он и все другие существующие вещи. Но поскольку трансцендентное бытие не может быть ни объективировано, ни сведено к выводу какой-либо демонстрации или доказательству, человек, осознающий его как необъективированное завершение и основание конечных вещей, волен либо утверждать его вместе с Кьеркегором - в том, что Ясперс называет "философской верой", либо вместе с Ницше отрицать его.

477

Мы не можем вдаваться в дальнейшие характеристики философии Карла Ясперса [1], так как она была упомянута не столько ради нее самой, сколько в качестве одного из путей изображения сущности и функций философии, встречающихся в немецкой мысли первой половины XX столетия. Следует, однако, отметить, что Ясперс, подобно Канту до него, пытается разместить веру в свободу человека и в Бога за пределами досягаемости для научной критики. Действительно, мы можем заметить очевидное возвращение кантовских тем. К примеру, различие Ясперсом человека, рассматриваемого с внешней научной точки зрения, и человека, рассматриваемого с внутренней точки зрения "экзистенции", в определенном смысле соответствует кантовскому различению феноменального и ноуменального уровней. Но имеются и очевидные различия между Кантом и Ясперсом. Скажем, исчезает акцент Канта на моральном законе как основании практической веры в Бога, и на первый план выходит кьеркегоровское понятие существующего индивида. Кроме того, ясперовская "философская вера", являющая собой более академичную версию кьеркегоровского прыжка веры, направлена к Богу как бытию, а не, как у Канта, к идее Бога как инструменту, позволяющему объединить добродетель и счастье.

1 В качестве благосклонного исследования можно порекомендовать работу "Карл Ясперс и философия существования" ("Karl Jaspers et la philosophie de l'existence") М. Дюфрена и П. Рикёра. Париж, 1947.

Очевидным возражением против ясперовского способа помещать метафизику за пределы досягаемости для научной критики является то, что, говоря даже о свободе, а тем более о бытии, он неизбежно объективирует то, что, согласно ему, не может быть объективировано. Если бытие действительно необъективируемо, о нем нельзя вести речь. Мы можем лишь молчать. Впрочем, можно, конечно, воспользоваться витгенштейновским различием и сказать, что для Ясперса философия пытается "показать" то, что не может быть "сказано"\*. В самом деле, подчеркивание Ясперсом "просветляющей" функции философии указывает именно в этом направлении.

478

Для неопозитивистов философия может быть научной, но именно из-за обретения научности она не является наукой в смысле наличия у нее особой области. Для Ясперса философия в определенном смысле имеет свою область [1], но она не является наукой и движется в отличной от наук плоскости. А вот феноменологи пытались указать область или области философии и вместе с тем отстоять ее научный характер.

(i) В кратких замечаниях о возникновении феноменологии нет необходимости отступать дальше Франца Brentano (1838-1917). После учебы у Тренделенбурга Brentano стал католическим священником. В 1872 г. он был назначен на кафедру в Вюрцбурге, а в 1874 г. - в Вене. Но в 1873 г. он покинул церковь, и его положение женатого экс-священника затрудняло его жизнь университетского профессора в австрийской столице. В 1895 г. он оставил преподавание и обосновался во Флоренции, а с началом Первой мировой войны переехал в Швейцарию.

В 1874 г. Brentano опубликовал книгу под названием "Психология с эмпирической точки зрения" ("Psychologie vom empirischen Standpunkt") [2]. Эмпирическая психология, настаивает он, есть не наука о душе - этот термин имеет метафизический оттенок, а о психических феноменах. Кроме того, когда Brentano говорит об эмпирической психологии, он имеет в виду скорее описательную, чем генетическую психологию. И описательная психология является для него исследованием психических актов или актов сознания, имеющих дело с "имманентными" объектами, т.е. с объектами, содержащимися внутри самих актов. Всякое сознание есть сознание "о". Мыслить - значит мыслить о чем-то и желать - значит желать чего-то. Таким образом, всякий акт сознания "интенционален": он "интендирует" объект. И мы можем рассматривать объект именно в качестве интенционального и имманентного, не поднимая вопросов о его природе и статусе вне ума.

1 Термин "философия существования" наводит на мысль, что ее область составляет Existenz. Ясперс, однако, больше настаивает на бытии, прояснение "существования" оказывается путем к осознанию бытия. Бытие же не есть область научного философского исследования, хотя философ может пробуждать или сохранять актуальным сознание бытия.

2 Среди других сочинений можно упомянуть "О происхождении нравственного познания" ("Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis", 1889), "О будущем философии" ("Ueber die Zukunft der Philosophie", 1893) и "Четыре стадии философии" ("Die vier Phasen der Philosophie", 1895).

479

Эта теория интенциональности сознания, восходящая к аристотелевско-схоластической мысли, сама по себе не является субъективистской теорией. Приверженец описательной психологии, Brentano, разъясняя функцию сознания, не говорит, что объекты сознания не существуют отдельно от сознания. Но он рассматривает их только в качестве имманентно существующих, на том резонном основании, что он занимается психическими актами или актами сознания, а не онтологическими вопросами о реальности вне ума.

Ясно, таким образом, что при рассмотрении сознания можно сосредоточиться либо на имманентных объектах, либо на интенциональном отношении как таковом. Brentano, как правило, концентрирует внимание на втором аспекте сознания, выделяя три главных типа интенционального отношения. Во-первых, существует простое представление, в котором не встает вопроса об истинности или ложности. Во-вторых, имеется суждение,

включающее признание (Anerkennen) или отвержение (Verwerfen), другими словами, утверждение или отрицание. В-третьих, существуют эмоциональные и волевые процессы (Gemutsbewegungen), базовыми установками или структурами сознания в которых являются любовь и ненависть, или, по другой его формулировке, удовольствие и неудовольствие.

Можно добавить, что так же, как Brentano верил в существование очевидно истинных логических суждений, он верил и в существование очевидно правильных, или верных, моральных чувств. Иными словами, существуют блага, объекты морального одобрения или удовольствия, которые с очевидностью и всегда оказываются предпочтительными. Однако с точки зрения возникновения феноменологии существенной чертой Brentановской мысли является учение об интенциональности сознания.

(ii) Размышления Brentano оказали влияние на ряд философов, которых иногда объединяют в Австрийскую школу, к примеру на Антона Марта (1847-1914), профессора в Праге, Оскара Крауса (1872 - 1942), ученика Марта и тоже пражского профессора, и Карла Штумпфа (1848-1936), известного психолога, учеником которого, среди прочих, был и Эдмунд Гуссерль.

480

Особого упоминания, однако, заслуживает Алексис Мейнонг (1853 - 1920), учившийся у Brentano в Вене и впоследствии занявший пост профессора философии в Граце. В своей теории предметности (Gegenstandstheorie) Мейнонг различал несколько типов объектов. В повседневной жизни под термином "объекты" мы обычно понимаем единичные существующие вещи, вроде деревьев, камней, столов и т. д. Но если мы рассматриваем "объекты" как объекты сознания, то легко можем увидеть, что имеются и другие их разновидности. К примеру, есть идеальные объекты, такие, как ценности и числа, о которых можно сказать, что они реальны, хотя и не существуют в том же смысле, в каком существуют деревья и коровы. Кроме того, имеются воображаемые объекты, такие, как золотая гора или король Франции. Золотой горы не существует, и во Франции уже давно нет короля. Но если мы можем говорить о золотых горах, мы должны говорить о чем-то. Ведь говорить ни о чем - значит не говорить. В сознании присутствует объект, даже если ему не соответствует никакая вещь вне ума.

Теория дескрипций Бертрана Рассела предназначалась для того, чтобы отвергнуть линию аргументации Мейнонга и, так сказать, опустошить мир в каком-то смысле реальных, но несуществующих объектов. Впрочем, это не имеет отношения к нашей нынешней цели. Главное, что теория Мейнонга помогла сосредоточить внимание на объектах, рассматривающихся именно в качестве объектов сознания, в качестве имманентных, используя Brentановский термин.

(iii) Подлинным основателем феноменологического движения был, однако, не Brentano или Мейнонг, а Эдмунд Гуссерль (1859-1938). После получения докторской степени по математике Гуссерль посещал лекции Brentano в Вене (1884-1886), и именно влияние Brentano подвигло его к тому, чтобы посвятить себя философии. Он стал профессором философии в Гёттингене, а впоследствии - во Фрейбурге, где одним из его учеников был Хайдеггер.

В 1891 г. Гуссерль опубликовал "Философию арифметики" ("Philosophie der Arithmetik"), в которой обнаружил определенную тенденцию к психологизму, т.е. к обоснованию логики психологией. К примеру, понятие множества, существенное для понятия числа,



основывается на психическом акте связывания различных содержаний сознания в одно представление. Это воззрение было подвергнуто критике знаменитым математиком и логиком Готлобом Фреге (1848-1925), и в своих "Логических исследованиях" ("Logische Untersuchungen", 1900-1901) Гуссерль четко заявил, что логика несводима к психологии [1]. Логика имеет дело со сферой смысла, т.е. с тем, что имеется в виду (*gemeint*) или интендируется, а не с последовательностью реальных психических актов. Иными сло-

1 На отказ Гуссерля от психологизма, судя по всему, повлиял не только Фреге, но также и Больцано (см. соответствующий параграф).

481

вами, мы должны проводить различие между сознанием как комплексом психических фактов, событий или переживаний (*Erlebnisse*) и предметами сознания, которые имеются в виду или интендируются. Последние "являются" сознанию или для сознания: в этом смысле они - феномены. Первые же не являются: они переживаются (*erlebt*) или испытываются. Это, очевидно, не означает, что сами психические акты не могут быть сведены к феноменам при помощи рефлексии; но в таком случае, рассматриваясь именно в качестве являющихся сознанию, они больше не представляют собой реальных психических актов.

Это влечет за собой различие между смыслами и вещами, различие, значимость которого велика. Ведь отсутствие такого различия было одной из главных причин того, что эмпирики считали необходимым отрицать существование общих понятий или идей. Вещи, включая реальные психические акты, все индивидуальны или единичны, тогда как смыслы могут быть универсальными. И в качестве таковых они "сущности".

В работе "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии" ("Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie", 1913) Гуссерль называет акт сознания *poesis\**, а соответствующий ему предмет, имеющийся в виду или интендируемый, *поема\*\**. Кроме того, он говорит о созерцании сущности (*Wesensschau*). В чистой математике, к примеру, имеется созерцание сущности, дающее начало положениям, которые являются не эмпирическими обобщениями, а принадлежат другому роду, роду априорных положений. И феноменология в целом есть описательный анализ сущностей или идеальных структур. Может существовать, к примеру, феноменология ценностей. Но может быть и феноменологический анализ фундаментальных структур сознания, допуская, конечно, что эти структуры "сведены" к сущностям или *eide*.

Гуссерль настаивает на воздержании от суждений (так называемом *epoche*) относительно онтологического или экзистенциального статуса или соотношения объектов сознания. Утверждается, что посредством этого воздержания существование "заключается в скобки". Предположим, к примеру, что я захотел проделать феноменологический анализ эстетического опыта прекрасного. Я прекращаю все суждения о субъективности или объективности прекрасного в онтологическом смысле и направляю свое внимание исключительно на сущностную структуру эстетического опыта в качестве "являющегося" сознанию.

482

Причина, по которой Гуссерль настаивает на этом воздержании от суждений, может быть понята при рассмотрении подтекстов названия одной из его работ, "Философия как

строгая наука" ("Philosophie als strenge Wissenschaft", 1910-1911). Подобно Декарту до него, Гуссерль хотел поставить философию на прочный фундамент. И, по его мнению, это означало уход от всех предположений к тому, в чем нельзя сомневаться или ставить под вопрос. Но в обычной жизни мы делаем самые разнообразные экзистенциальные допущения, к примеру о существовании физических объектов независимо от сознания. Поэтому мы должны абстрагироваться или "заключить в скобки" эту "естественную установку" (natürliche Einstellung). Речь идет не о том, что естественная установка ошибочна и ее допущения неоправданны, а о методологическом абстрагировании от таких допущений и выходе к самому сознанию, относительно которого нельзя сомневаться или абстрагироваться от него. Кроме того, мы не можем, к примеру, плодотворно обсуждать онтологический статус ценностей, пока мы вполне не прояснили, о чем говорим, что "означают" ценности. И это открывается феноменологическим анализом. Поэтому феноменология есть фундаментальная философия: она должна предшествовать любой онтологической философии, любой метафизике и обосновывать их.

Как уже указывалось, гуссерлевское применение *epoché* напоминает использование Декартом методологического сомнения. И по сути, Гуссерль видит в декартовской философии до некоторой степени предвосхищение феноменологии. Вместе с тем он настаивает, что существование Я в смысле духовной субстанции, или, как говорит Декарт, "мыслящей вещи" (*res cogitans*), само должно быть заключено в скобки. Конечно, Я нельзя просто устранить. Но субъект, требующийся в качестве соотносительного объекту сознания, есть лишь чистое или трансцендентальное Я, чистый субъект как таковой, а не духовная субстанция или душа. Существование такой субстанции есть нечто, относительно чего мы должны воздерживаться от суждений, пока речь идет о чистой феноменологии.

Само по себе методологическое использование *epoché* не обрекает Гуссерля на идеализм. Говорить, что существование сознания является единственным существованием, которое нельзя отрицать или оспаривать, не обязательно означает говорить, что существует только сознание. Но фактически Гуссерль в дальнейшем переходит к идеализму, пытаясь вывести сознание из трансцендентального Я и делая реальность мира соотносительной сознанию. Ничто не может быть представлено, кроме как в качестве объекта сознания. Поэтому объект должен быть конституирован сознанием [1].

1 Конституирование объекта может означать превращение его в объект для сознания. И с необходимостью это не означает идеализма. Или его можно рассматривать в качестве творческой деятельности, посредством которой вещи получают единственную реальность, которой они обладают, а именно соотносительную сознанию, зависимую от сознания. Именно переход к этому второму значению подразумевает идеализм.

483

Уже различимая в "Идеях", эта идеалистическая направленность мысли Гуссерля стала более заметна в "Формальной и трансцендентальной логике" ("Formale und transzendente Logik", 1929), где обнаруживается тенденция к совмещению логики и онтологии, и в "Картезианских размышлениях" ("Meditations cartésiennes", 1931). Понятно, что этот переход к идеализму не способствовал принятию другими феноменологами гуссерлевского изначального акцента на *epoché*. Мартин Хайдеггер, к примеру, решительно отвергал требование *epoché* и пытался использовать феноменологический метод при разработке неидеалистической философии бытия.

(iv) Феноменологический анализ может плодотворно применяться в самых разных областях. Александр Пфендер (1870-1941) применил его в области психологии, Оскар Беккер (1889-1964), ученик Гуссерля, - в философии математики, Адольф Рейнах (1883-1917) - в философии права, Макс Шелер (1874-1928) - в сфере ценностей, другие применяли его и в области эстетики и религиозного сознания. Однако использование этого метода с необходимостью не означает, что тот, кто им пользуется, может быть назван "учеником" Гуссерля. Шелер, к примеру, сам по себе был выдающимся философом. Феноменологический анализ практиковался и мыслителями, общефилософская позиция которых существенно отличалась от гуссерлевской. Достаточно упомянуть французских экзистенциалистов Жана Поля Сартра (1905-1980) и Мориса Мерло-Понти (1908-1961) или даже современных томистов.

Есть основания утверждать, что это широкое использование феноменологического анализа не только красноречиво свидетельствует о его достоинствах, но и демонстрирует, что он является объединяющим фактором. В то же время то, что гуссерлевское требование ероче обычно игнорировалось или отвергалось и что феноменология использовалась в рамках различных философских учений, а не в качестве философского основания для прекращения существования конфликтующих систем, явно свидетельствует о том, что он не оправдал первоначальных ожиданий Гуссерля. Более того, под

484

вопрос может быть поставлено самое существо феноменологического анализа. К примеру, хотя отношения между континентальной феноменологией и концептуальным или "лингвистическим" анализом, практиковавшимся в Англии, составляют одну из главных тем, допускающих плодотворный диалог между группами философов, которые в других отношениях могут не без труда понимать друг друга, тем не менее одним из принципиальных спорных пунктов в таком диалоге является именно природа того, что называется феноменологическим анализом. Правомерно ли говорить о феноменологическом анализе "сущностей"? Если да, то в каком конкретно смысле? Является ли феноменологический анализ специфически философской деятельностью? Или он распадается, с одной стороны, на психологию, с другой - на так называемый лингвистический анализ? Здесь мы не можем обсуждать подобные вопросы. Но тот факт, что их можно задать, говорит о том, что Гуссерль, подобно Декарту, Канту и Фихте до него, излишне оптимистично считал, что наконец преодолел разобщение философии.

Мы видели, что на рубеже столетия неокантианство было ведущей академической философией или *Schulphilosophie*\* в немецких университетах. И с этой традицией мы, несомненно, соотносим скорее интерес к формам мышления и суждения, чем к объективным предметным категориям. Однако как раз ученик Когена и Наторпа в Марбурге, а именно Николай Гартман (1882 - 1950), выразил в своей философии то, что мы можем назвать возвращением к вещам, и разработал впечатляющую реалистическую онтологию. Хотя здесь неуместно было бы сколь-либо подробно останавливаться на идеях философа, очевидно принадлежащего XX в., некое общее указание направленности его мысли проиллюстрирует одно из важных представлений о природе и функции философии.

В "Основных чертах метафизики познания" ("Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis", 1921) Николай Гартман перешел от неокантианства к реалистической теории познания, а в последующих публикациях он разработал онтологию, принявшую вид анализа категорий различных модусов или уровней бытия. Так, в "Этике" ("Ethik", 1926) он занялся феноменологическим исследованием ценностей, обладающих идеальным бытием, а в

"Проблеме духовного бытия" ("Das Problem des geistigen Seins", 1933) рассматривал жизнь человеческого духа как в его личностной форме, так и

485

в его объективациях. Работы "К основоположению онтологии" ("Zur Grundlegung der Ontologie", 1935), "Возможность и действительность" ("Möglichkeit und Wirklichkeit", 1938), "Строение реального мира. Очерк общего учения о категориях" ("Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre", 1940) и "Новые пути в онтологии" ("Neue Wege der Ontologie", 1941) представляют общую онтологию, а в "Философии природы" ("Philosophie der Natur", 1950) обращено особое внимание на категории неорганического и органического уровня [1].

1 Можно также упомянуть работы, опубликованные посмертно: "Телеологическое мышление" ("Teleologisches Denken", 1951) и "Эстетику" ("Aesthetik", 1953), исследование красоты и эстетических ценностей.

Итак, в общем мысль Гартмана двигалась от исследования всеобщих структурных принципов или категорий бытия, таких, как единство и множество, постоянство и становление или смена, к региональным онтологиям, т.е. к анализу специфических категорий неорганического бытия, органического бытия и т. д. И в этом смысле он различает наличное бытие (Dasein) и такое-то бытие (Sosein). Но его онтология повсеместно принимает вид феноменологического анализа категорий, иллюстрируемых предметами опыта. Идея самостоятельно существующего бытия в смысле бесконечного акта существования, *ipsum esse subsistens\**, совершенно чужда его мысли. И любая метафизика трансцендентного бытия, в том смысле, в каком трансцендентен Бог, исключается. В самом деле, метафизика для Гартмана имеет дело с неразрешимыми проблемами, тогда как онтология в его смысле в полной мере способна к достижению конкретных результатов.

Онтология Гартмана является преодолением неокантианства в той мере, в какой она включает в себя изучение объективных категорий реального бытия. Она преодолевает позитивизм, поскольку выделяет философии свою определенную область, различные уровни или типы бытия, рассматриваемые именно в качестве таковых. И хотя Гартман использует метод феноменологического анализа, он не связан ограничением субъективной сферой, на которое его обрекло бы соблюдение гуссерлевского *epoché*. В то же время его онтология является учением о категориях, а не метафизикой бытия (*das Sein*) как основания сущего (*die Seienden*). С его точки зрения, научная философия не оставляет места для исследования Бытия, выходящего за пределы изучения сущего как сущего. Действительно, имеется идеальное бытие ценностей, в различных степенях признаваемых человеческим умом. Но хотя эти ценности обладают идеальной реальностью, как таковые они не существуют. Сущие же вещи образуют мир.

486

6

(i) Призыв к философии мыслить бытие (*das Sein*) представлен в современной немецкой мысли главным образом таким загадочным мыслителем, как Мартин Хайдеггер (1889-1976). Согласно Хайдеггеру, вся западная философия забыла бытие и утонула в исследовании сущего [1]. И идея бытия означала либо пустое и неопределенное понятие,

получаемое путем отмысливания всех конкретных характеристик сущего, либо высшее бытие в иерархии сущего, а именно Бога. Бытие как бытие сущего, как то, что прикрито сущим и основывает дуальность субъекта и объекта, предполагающуюся при изучении сущего, игнорируется или забывается: оно остается скрытым, завуалированным. Хайдеггер спрашивает поэтому о смысле бытия. Для него это не грамматический вопрос. Речь идет о требовании раскрыть бытие сущего.

1 Очевидно, что Николай Гартман попадает под этот приговор.

Сам факт, что человек может задавать этот вопрос, показывает, считает Хайдеггер, что человек обладает дорефлексивным пониманием бытия. И в первой части книги "Бытие и время" ("Sein und Zeit", 1927) Хайдеггер собирается провести феноменологическо-онтологический анализ человека как существа, способного поднять этот вопрос и тем самым открытого для бытия. То, что он называет фундаментальной онтологией, становится тем самым экзистенциальным анализом человека как "присутствия" (Dasein). Но хотя цель Хайдеггера состоит в том, чтобы таким путем добиться, так сказать, самопроявления бытия, в действительности он никогда не идет дальше человека. И поскольку ясно выявляется конечность и временность человека, вполне естественно, что эта работа может оставить впечатление, даже если оно и неправильно, что бытие для ее автора в сущности конечно и временно. Вторая часть работы "Бытие и время" так и не была опубликована.

В поздних сочинениях Хайдеггера мы много слышим об открытости человека бытию и о необходимости ее сохранения, но едва ли можно сказать, что он преуспел в раскрытии бытия. Да он и не претендовал на то, что сделал это. По сути, хотя Хайдеггер заявляет, что мир в целом и философы в частности забыли бытие, он, кажется, не способен внятно объяснить, что именно они забыли или почему это забвение должно быть столь губительным, как он об этом говорит.

487

(ii) Высказывания Хайдеггера о бытии, сделанные вне рамок его экзистенциального анализа человека, настолько напоминают пророчества, что не могут быть причислены к науке о бытии. Идея метафизики как науки о бытии с наибольшей ясностью провозглашается современными томистами, особенно теми, которые используют так называемый трансцендентальный метод. Инспирированный Кантом и в еще большей степени (поскольку Кант занимается только трансцендентальной дедукцией форм мысли) немецкими идеалистами, такими, как Фихте, трансцендентальный метод включает в себе два главных момента. Для утверждения метафизики в качестве науки необходимо, так сказать, отступить к основанию, которое само не может быть поставлено под вопрос; и это редукционистская фаза или момент [1]. Другой момент состоит в систематической дедукции метафизики из предельного исходного пункта.

1 Некоторые философы, к примеру И. Б. Лотц в работах "Суждение и бытие. Основоположение метафизики" ("Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik". Pullach bei Munchen, 1957) и "Метафизика человеческих действий, изложенная трансцендентальным методом" ("Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata". Roma, 1958), считали надлежащей точкой отсчета анализ суждения как акта абсолютного утверждения. Другие, к примеру Э. Корет в работе "Метафизика. Методико-систематическое основоположение" ("Metaphysik. Eine

methodisch-systematische Grundlegung". Innsbruck, Wien, Munchen, 1961), выходили за пределы суждения к вопросу о предельном основании всякого познания и суждения.

Фактически трансцендентальный метод используется этими философами для утверждения томистской метафизики на надежном основании и для ее систематического выведения, а не для создания новой системы метафизики по содержанию и в еще меньшей степени - для открытия ошеломляющих новых истин о мире. Поэтому, по крайней мере для стороннего наблюдателя, кажется, что речь идет о наполнении новой бутылки тем же самым старым вином. В то же время очевидно, что вопрос о научном методе неизбежно имеет тенденцию к разрастанию и приобретению большей важности пропорционально акцентированию, как в нашем случае с томистами, задачи превращения неререфлексивного и неявного постижения бытия в систематически обоснованное развернутое знание.

488

Этот явно схематичный очерк некоторых течений мысли немецкой философии первой половины XX столетия не слишком способствует утверждению, что расхождения систем и тенденций были в итоге преодолены. Вместе с тем он наводит на мысль, что для оправдания претензии философии на то, чтобы быть чем-то большим, нежели простой служанкой наук, она должна быть метафизической. Если мы допускаем, что те аспекты мира, в которых он рассматривается конкретными науками, являются единственными аспектами, в которых его можно по праву рассматривать, то философия, если она вообще должна продолжить существование, обязана заниматься либо логикой и методологией наук, либо анализом обыденного языка. Ведь очевидно, что она не может конкурировать с науками на их собственной территории. Чтобы иметь собственную область, отличную от анализа языка наук или обыденного языка, она должна рассматривать сущее просто как сущее. Но если она ограничивается, как у Николая Гартмана, исследованием категорий различных уровней конечного бытия в их явленности в опыте, решающий вопрос о бытии или экзистенции сущего просто оставляется без внимания. Однако в той мере, в какой этот вопрос не исключается как бессмысленный, для такого игнорирования не может быть оправдания. Но стоит лишь допустить этот вопрос в качестве подлинного философского вопроса, на первый план вновь выходит проблема Абсолюта. И в итоге обнаружится правота утверждения Шеллинга о том, что нельзя представить себе более важной философской проблемы, нежели проблема отношения конечного существования к безусловному Абсолюту.

Эта ссылка на Шеллинга не равнозначна требованию возвратиться к немецкому идеализму. Имею же я в виду следующее. Человек есть дух-в-мире. Он есть в мире не только в качестве локально присутствующего в нем, но также в качестве вовлеченного в него по своей природе. Он обнаруживает, что зависит в мире от других вещей в том, что касается его жизни, удовлетворения потребностей, материала познания, деятельности. Вместе с тем самим фактом того, что он представляет себя бытием-в-мире, он выделяет себя из мира: он, так сказать, не поглощается без остатка мировым процессом. Он - историчное существо, но, если иметь в виду, что он может объективировать историю, он сверхисторичен. Разумеется, полностью разделить два этих аспекта человека невозможно. Он - бытие-в-мире, "мирское" существо, выделяющееся из мира; и он выделя-

489

ется из мира как бытие-в-мире. Рассматривающийся в качестве духа выделяющимся из мира, он способен и даже вынужден поднимать метафизические проблемы, вести поиски

единства за пределами или в основании субъект-объектного состояния. Рассматривающийся в качестве бытия, включенного в мир, он, естественно, склоняется к тому, чтобы считать эти проблемы пустыми и бесполезными. В эволюции философской мысли эти расходящиеся установки или тенденции возвращаются, принимая различные исторические и исторически объяснимые формы. Так, немецкий идеализм был одной из исторически обусловленных форм метафизической тенденции или стремления. Индуктивная метафизика была другой. И мы можем видеть, как та же самая фундаментальная тенденция вновь утверждает себя различными путями в философских учениях Ясперса и Хайдеггера.

На уровне философии каждая тенденция или установка ищет своего теоретического оправдания. Но диалектический процесс продолжается. Я не хочу сказать, что не существует средств для избирательной оценки предложенных обоснований. К примеру, в той мере, в какой человек может объективировать себя и рассматривать себя в качестве объекта научного исследования, он склонен считать разговоры о том, что он выделяется из мира или имеет духовный аспект, как совершенный нонсенс. И все же сам факт, что он сам объективирует себя, показывает, как хорошо понимал Фихте, что он не может быть совершенно объективирован и что сведение Я к феноменам некритично и наивно. И как только рефлексивное мышление уяснило это, начинается возрождение метафизики. Но возрождается и тяга "мирского" аспекта человека, и когда-то добытые интуиции теряются из виду только для того, чтобы оказаться найденными вновь.

Очевидно, что ссылка на две тенденции или установки, основанные на двойственной природе человека, была бы грубым свехупрощением, если бы она рассматривалась в качестве единственного ключа к истории философии. Ведь при объяснении реального развития философии должны быть приняты во внимание очень многие факторы. И все же, даже если в истории нет простого повторения, нельзя не ожидать, что устойчивые тенденции должны постоянно возвращаться в разных исторических формах. Ведь, как заметил Дильтей, тот, кто понимает историю, сам историчен. Диалектика философии отражает комплексную природу человека.

490

Вывод об отсутствии особых оснований полагать, что мы сможем когда-либо достичь всеобщего и прочного согласия даже относительно границ философии, может показаться слишком пессимистичным. Но если фундаментальные расхождения проистекают из самой природы человека, едва ли можно ожидать чего-либо, кроме диалектического движения, возвращения определенных фундаментальных тенденций и установок в разных исторических обликах\*. Так и происходило до сих пор, несмотря на предпринимаемые из лучших побуждений усилия остановить данный процесс. И вряд ли можно назвать чрезмерным пессимизмом ожидание, что этот процесс не прекратится и впредь.

## ПРИМЕЧАНИЯ

С. 19. \*Упомянутый шестой том вышел под заглавием "От Вольфа до Канта". В трилогии по философии Нового времени коплстоновской "Истории философии" ему предшествовали тома "От Гоббса до Юма" и "От Декарта до Лейбница".

С. 20. \*В предисловии к восьмому тому "Истории философии" Коплстон так прокомментировал это обещание: "В предисловии к седьмому тому этой "Истории философии" я сказал, что надеюсь посвятить следующий том некоторым аспектам французской и британской мысли XIX столетия. Эта надежда сбылась лишь отчасти. Ведь настоящий том не содержит рассмотрения французской философии и посвящен исключительно британской и американской мысли в ряде их аспектов".

\*\*Коплстон все-таки не удержался в пределах XIX в. В восьмом томе он уже более активно внедрился в XX в., а девятый том "Истории философии" вообще заканчивается изложением взглядов Клода Леви-Строса, нашего современника.

\*\*\*Как такового дополнительного тома не получилось, но впоследствии Коплстон выпустил несколько общих работ по истории философии. Помимо тех, которые упоминались во вводной статье, следует упомянуть сборник "Философы и философии" ("Philosophers and Philosophies", 1976).

\*\*\*\*Тем не менее со временем Коплстон стал проявлять все больший интерес к восточной мысли и компаративистским исследованиям, и одна из его важных поздних работ, "Философии и культуры" (1980), посвящена исследованию различных аспектов древнеиндийской и древнекитайской философии в сравнении с западными идеями и в контексте общей дискуссии о специфике и путях развития философской мысли.

С. 21. \*Семитомная "История философии" Эмиля Брейе вышла в свет с двумя дополнительными томами в Париже в период с 1926 по 1949 г.

С. 22. \*Конт (Comte) Огюст (1798-1857) - французский философ и социолог, один из основоположников позитивизма, сводившего философию к классификации конкретных наук. Традиционную метафизику Конт считал "болезнью" разума, переходной стадией от религии к науке.

С. 25. \*В предисловии ко второму изданию "Критики чистого разума" (1787) Кант уподобил себя Копернику, заявляя, что ему тоже пришлось идти против чувственной видимости, что не наши понятия определяются вещами, как кажется обыденному сознанию, а, наоборот, априорные понятия человеческого рассудка формируют мир явлений, предписывая ему общие законы.

\*\* Солипсизм (от лат. solus - единственный, ipse - сам) - философская позиция, признающая реальностью только сознающего субъекта и объявляющая все остальное существующим лишь в его сознании.



С. 27. \*Речь идет о гегелевских "Лекциях по истории философии".

\*\*Т.е. "Критику практического разума" (1788). Первая кантовская "Критика" - "Критика чистого разума" (1781), третья - "Критика способности суждения" (1790).

С. 29. \*Категории, по Канту, - это основные априорные понятия человеческого мышления, теоретическая значимость которых, однако, ограничивается миром возможного опыта.

\*\*В специальном заявлении, сделанном Кантом по поводу наукоучения Фихте в августе 1799 г., он упрекал философию Фихте в бесплодных усилиях "выковырять" объект из чистых форм мысли. В том же духе Кант писал о наукоучении Фихте и И. Г. Тифтунку в апреле 1798 г. Очевидно, эти заявления и имеет в виду Коплстон, утверждая, что Кант не согласился с тезисом Фихте об отрицании вещи в себе. Ведь содержание сознания, по мнению Канта, в конечном счете проистекает от вещи в себе. И если Фихте действительно пытался извлечь это содержание из чистого мышления, вещь в себе становилась ненужным компонентом его философии.

С. 34. \*Стирлинг (Stirling) Джеймс Хатчисон (1820-1909) - шотландский философ, один из основоположников английского абсолютного идеализма.

\*\*Мак-Таггарт (McTaggart) Джон Эллис (1866-1925) - английский мыслитель, сторонник "радикального персонализма". Синтезировал идеи гегелевской и лейбницевской философии. Взгляды Мак-Таггарта, равно как и Стерлинга, а также Брэдли, упоминающегося им в связи с Гегелем, Коплстон подробно обсуждает в восьмом томе своей "Истории философии".

\*\*\*Речь идет об Ансельме Кентерберийском (1033-1109), последователе Августина и изобретателе так называемого онтологического доказательства бытия Бога. Ансельм также присоединялся к знаменитой теологической формуле "верю, чтобы понимать".

С. 35. \*Новалис (Novalis) - псевдоним немецкого философа и поэта Фридриха фон Харденберга (Hardenberg).

С. 36. \*Карнап (Carnap) Рудольф (1891-1970) - австрийский логик и философ, член Венского кружка, акцентировавший неопозитивистский принцип верификации.

\*\*"Чувство жизни" (нем.). Далее - "жизненная установка" (нем.).

С. 39. \*Речь идет о французских философах-просветителях.

С. 42. \* Вольф (Wolff) Христиан (1679-1754) - немецкий философ, систематизировавший идеи Лейбница, Декарта и Локка, один из ведущих представителей европейского Просвещения.

\*\*В оригинале не "intuition", а "intention" - явная опечатка. В дальнейшем подобные опечатки, впрочем крайне редкие, исправляются без каких-либо дополнительных комментариев.

С. 46. \*Брэдли (Bradley) Фрэнсис Герберт (1846-1924) - английский абсолютный идеалист, автор учения об изменчивом мире обыденного опыта как неполном проявлении единого Абсолюта.

\*\*Коллингвуд (Collingwood) Робин Джордж (1889-1943) - английский неогегельянец, создатель оригинальной версии историцизма.

С. 47. \*Аналогия бытия (analogy of being, лат. - analogia entis) - схоластический термин, означающий фундаментальное родство конечного и бесконечного сущего, несмотря на все их различия, и указывающий на возможность познания Бога из свойств мира.

С. 57. \*Объектом критики в этом споре выступал не только сам Фихте, но и его талантливый последователь Фридрих Карл Форберг (1770-1848), "крамольную" статью которого о "Развитии понятия религии" Фихте допустил к публикации в редактировавшемся им "Философском журнале".

С. 58. \*Тик (Tieck) Людвиг (1773-1853)-немецкий писатель и драматург.

\*\*Братья Шлегели (Schlegel) - Август Вильгельм (1767-1845) и Фридрих (1772-1829) - крупнейшие теоретики романтизма.

С. 67. \*Впрочем, Юм тоже чувствовал трудности своей теории души как "пучка перцепций" и в итоге отказался от нее. При этом он, однако, не стал формулировать никакой новой концепции Я.

С. 72. \*Бог из машины (лат.).

С. 98. \*невмешательства (фр.).

С. 101. \*На территории современной Германии в XVIII - начале XIX в. было несколько сотен государств. Фихте в конце жизни преподавал в Берлине, столице самого мощного из них - Пруссии.

С. 107. \*упорядочивающий порядок (лат.).

\*\*упорядоченный порядок (лат.).

С. 112. \*существования (лат.).

С. 115. \*"В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" (Ин. 1:1).

С. 119. \*сказанным вскользь (лат.).

С. 122. \*Кроме перечисленных произведений в 1799 г. Шеллинг создал также весьма жизнеутверждающую поэму "Эпикурейские воззрения Гейнца Упряма", где говорил, что есть только одна религия - религия природы и любви. Принадлежность этой анонимной поэмы Шеллингу не вызывает сомнений. Гораздо более спорно приписывание ему авторства "Ночных бдений", экстравагантного романа, вышедшего в 1804 г. под псевдонимом Бонаventura. Хотя Шеллинг действительно использовал этот псевдоним, в последние десятилетия были найдены сильные доводы против его авторства. См.: Гулыга А. В. Кто написал роман "Ночные бдения"? // Бонаventura. Ночные бдения. М., 1990. С. 199-232.

С. 123. \*Совместная жизнь Шеллинга с Каролиной, которую называли Музой романтиков, была недолгой - она умерла в 1809 г.

С. 124. \*После 1811 г. Шеллинг предпринимал неоднократные попытки завершить этот труд, работа над которым началась в 1810 г.

\*\*Буркхардт (Burckhardt) Якоб (1818-1897) - крупнейший швейцарский историк культуры, прославившийся работами об эпохе Возрождения.

С. 125. \*Теперь считается, что авторство Шеллинга по отношению к этой программе сомнительно. Этот текст, по всей видимости, не только был создан Г. В. Ф. Гегелем, но и, по крайней мере отчасти, отражал собственные мысли последнего, несмотря на явные шеллинговские аллюзии и общее влияние Шеллинга на него в тот период (см.: Mythologie der Vernunft. Hegels "altestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus. Frankfurt a. M., 1984; Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М, 1986. С. 323-324).

С. 135. \*Приводимые далее Коплстоном цитаты из работы Шеллинга "Идеи к философии природы" (1797) входят в состав "Дополнения к введению" в этот труд, относящегося к 1803 г. Так что появление в них темы "философии тождества", разработанной Шеллингом в первые годы XIX в., совсем не удивительно.

\*\*порождающая природа (лат.).

\*\*\*порожденная природа (лат.).

С. 140. \*Концепции скачкообразного развития, движения от низшего к высшему.

\*\*Бергсон (Bergson) Анри (1859-1941) - французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни.

\*\*\*жизненный порыв (фр.).

С. 148. \*Коплстон имеет в виду платоновскую теорию знания как припоминания.

С. 154. Таким термином для обозначения своей философии пользовался уже Фихте.

С. 157. \*по предположению (лат.).

С. 160. \*Деян. 17:28.

С. 164. \*Похожие мотивы имеются и в кантовской "Критике практического разума".

С. 167. \*Аллюзия на название знаменитой кантовской работы "Религия в пределах одного только разума" (1793).

С. 168. \*Естественная теология - учение о Боге, основанное на рациональных принципах и доказательствах.

С. 175. \*совпадение противоположностей (лат.).

С. 179. \*Кольридж (Coleridge) Сэмюэл Тейлор (1772-1834), английский поэт, основавший вместе с У. Вордсвортом направление английской поэзии, известное как "озёрная школа". Знаменитая "Литературная биография" Кольриджа, о которой далее упоминает Коплстон, появилась в 1817 г.

\*\*Тиллих (Tillich) Пауль (1886-1965) - немецко-американский теолог и философ культуры, развивавший оригинальную теорию существования.

С. 180. \*Радикальная религиозная секта, возникшая в XV в.

С. 183. \*Якоби (Jacobi) Фридрих Генрих (1743-1819) - немецкий философ, представитель так называемой концепции "непосредственного знания".

С. 191. \*Как выяснилось впоследствии, плохая оценка по философии была вписана в аттестат Гегеля по ошибке и потом исправлена.

\*\*Перевод этой работы на русский язык опубликован в трех выпусках "Кантовского сборника" (Калининград, 1988, 1989, 1990).

\*\*\*Речь идет о так называемых "Йенских логиках", а также о рукописи "Логика, метафизика, натурфилософия" и других работах. Эти тексты широко обсуждаются в современном гегелеведении в связи с проблемой соотношения логики и феноменологии духа как составных частей системы Гегеля. Многие авторы отвергают тезис о том, что Гегель двигался от феноменологии к логике и "реальной философии". Коплстон в этом вопросе занимает нейтральную позицию.

С. 193. \*В русском переводе - "Лекции по эстетике".

\*\*буржуазным (фр.).

С. 194. \*народной религией (нем.).

С. 196. \*т.е. 1796 г.

\*\*"Фрагмент системы" опубликован на русском языке в первом томе "Философии религии" Гегеля.

С. 201. \*путь отрицания (лат.).

С. 206. \*В немецком и русском языке со словом "рассудок" не связано такой двусмысленности, как в английском - со словом "understanding", означающим как "рассудок", так и "познание". Правда, немецкое "Verstand" содержит другую плодотворную двусмысленность: это и "рассудок", и "смысл".

С. 209. \*Гегель обычно говорит о переходе бытия в ничто (Nichts), хотя не исключает и рассмотрения противоположностей бытия и небытия, т.е. варианта, представленного Коплстоном.

С. 212. \*демонстрация силы (фр.).

С. 215. \*Гегель вообще очень внимательно относился к философским потенциям языка, его "спекулятивному духу". В самые сложные моменты его дедукций он часто прибегает к помощи языковых интуиции. Эта черта настолько важна в его философии, что о ней можно говорить как о философской поэзии, если понимать под поэзией чувство возможностей языка.

\*\*по преимуществу (фр.).

С. 217. \* Аврелий Марк (121-180) - римский император и философ-стоик.

\*\*Эпиктет (50-125) - крупнейший представитель философии Поздней Стои, в юности был рабом.

С. 221. \*Некогда весьма широко распространенное, а ныне дискредитированное учение о том, что о психическом складе человека можно судить по морфологическим параметрам его черепных костей.

С. 247. \*Спенсер (Spencer) Герберт (1820-1903) - английский философ и социолог, один из основоположников позитивизма.

С. 250. \*старый порядок (фр.).

С. 254. \*Фукидид (ок. 460 - 400 до н. э.) - знаменитый древнегреческий историк. В его "Истории" повествуется о событиях Пелопоннесской войны.

С. 267. \*Хотя в "Лекциях по философии искусства" ("Лекциях по эстетике") есть главы о красоте в природе.

С. 269. \*Пракситель (IV в. до н. э.) - древнегреческий скульптор, представитель так называемой поздней классики.

С. 278. \*Во вводной главе Б. Кроче не упоминается. На тему вытеснения религии философией там приводятся суждения Брэдли и Коллингвуда.

С. 287. \*Песталоцци (Pestalozzi) Иоганн Генрих (1746-1827) - швейцарский педагог.

С. 290. \*Атомы Демокрита обладают формой, величиной, подвижностью, но лишены запаха, цвета и т. п.

С. 295. Титул "Император Священной Римской империи" перестал существовать в 1806 г.

\*\*Бессмертие (греч.).

С. 296. \*Коплстон намеренно говорит о "пропозициях", а не о "суждениях".

С. 300. \*Шопенгауэр, к примеру, говорил о Гегеле как об "отвратительном, бездарном шарлатане и авторе беспримерных по своей нелепости писаний" [112:2, 164]. Из трех великих идеалистов лишь к Шеллингу Шопенгауэр со временем несколько смягчил отношение, отдавая должное его натурфилософии.

\*\*Современный г. Гданьск в Польше.

С. 301. \*Гёте считал ошибочной теорию призматических цветов Ньютона и полагал, что цвета возникают из смешения света и тьмы. Этой теории Гёте придавал очень большое значение и гордился ей.

\*\*главный труд (лат.).

С. 302. \*дух времени (нем.).

С. 306. \*Имеется в виду формула Джорджа Беркли (1685-1753), высказанная им в "Трактате о началах человеческого знания" (1710), - esse est percipi, т.е. "быть - значит восприниматься".

\*\*"Мир как воля и идея" (англ.).

\*\*\*Далее в главах о Шопенгауэре термин "idea" переводится как "представление", следуя правильной отечественной традиции перевода названия главного трактата Шопенгауэра "Мир как воля и представление". Исключение сделано для случаев, где речь идет о шопенгауэровской теории идей как объективации мировой воли.

С. 308. \*Упанишады - наиболее философская, "толковательная" часть Вед, памятника древнеиндийской религиозной литературы.

С. 314. \*Человек человеку волк (лат.).

С. 330. \*Опера 1859 г.

С. 334. \*Бейль (Bayle) Пьер (1647-1706) - французский философ-скептик, представитель раннего Просвещения и автор знаменитого "Исторического и критического словаря" (1695-1697).

С. 339. \*человек (нем.).

\*\*ближний (нем.).

С. 342. \* "Галльский ежегодник немецкой науки и искусства". \*\* "Немецкий ежегодник науки и искусства".

\*\*\* "Немецко-французский ежегодник".

\*\*\*\*всеобщая воля (фр.).

С. 347. \*Стоит напомнить, что первое оригинальное издание этой книги Копплстона приходится на 1963 г., когда политическая ситуация в мире радикально отличалась от сегодняшней.

\*\*"Рейнская газета".

С. 349. \*"Немецко-французский ежегодник".

С. 350. \*Речь идет об "Экономическо-философских рукописях 1844 года".

С. 351. \*Смит (Smith) Адам (1723-1790) - шотландский философ и экономист. Главная экономическая работа - знаменитые "Исследования о природе и причинах богатства народов" (1776).

\*\*Ршардо (Ricardo) Давид (1772-1823) - английский экономист, сторонник трудовой теории стоимости.

\*\*\*Прудон (Proudhon) Пьер Жозеф (1809-1865) - французский социалист, сторонник анархизма.

\*\*\*\*Блан (Blanc) Луи (1811-1882) - французский утопический социалист.

С. 352. \* "Положение рабочего класса в Англии".

С. 353. \*Первая международная коммунистическая организация, возникшая в 1847 г. в результате преобразования так называемого "Союза справедливых", тайной организации немецких эмигрантов в Париже.

С. 354. \*Каутский (Kautsky) Карл (1854-1938) - немецкий социал-демократ.

С. 356. \*наоборот (лат.).

С. 366. \*В так называемых "письмах об историческом материализме", адресованных Энгельсом П. Эрнсту, К. Шмидту, Й. Блоху (1890), Ф. Мерингу (1893) и В. Боргиусу (1894).

С. 369. \*Маркс, судя по всему, все же выделял "азиатский способ производства" в самостоятельную общественно-экономическую формацию, нетождественную с первобытно-общинным строем. Коплстон отождествляет их, вероятно, на том основании, что в предисловии "К критике политической экономии" Маркс говорит об азиатском способе производства в таком ключе, что складывается впечатление, что он считает, будто этот способ производства предшествует античному.

С. 373. ""Строки песни ирландской поэтессы Сесил Франсез Алексан-дер (1818 - 1895) "Все светлое и прекрасное" ("All things bright and beautiful", 1848); другое ее название - "Создатель неба и земли". Цитируемый Коплстоном куплет часто исключается из ее современных изданий.

С. 378. \*демонстрация силы (фр.).

С. 381. \*Барт (Barth) Карл (1886-1968) - швейцарский протестантский мыслитель, основатель "диалектической теологии".

С. 382. \*Псевдоним Кьеркегора, под которым была опубликована, в частности, "Болезнь к смерти" (1849). Под псевдонимом Климакус Кьеркегор опубликовал "Философские крохи" и "Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам".

С. 383. \*В "Воспоминаниях философа" (1993) Коплстон писал, что в юные годы чувствовал нечто похожее по отношению к англиканству, разумеется еще не зная о Кьеркегоре. Так что ему были близки эти мысли.

С. 386. \*В греческой мифологии - дочь Эдипа и Иокасты. Антигона нарушила запрет царя Фив Креонта и, ссылаясь на "неписанный божественный закон", предала земле тело своего брата Полиника. Заточенная Креонтом в пещеру и обреченная на голодную смерть, она покончила жизнь самоубийством.

С. 400. \*Указанная книга Дарвина вышла именно в этом, 1859 г.

С. 401. \*Анаксимандр (ок. 610 - ок. 540 до н. э.) - древнегреческий философ, ученик Фалеса, оригинально обосновавший неподвижность Земли (ибо все возможные направления ее движения одинаковы) и рассуждавший об "апейроне", т.е. "беспредельном", как первоначале всех вещей.

\*\*Эмпедокл (ок. 490 - ок. 430 до н. э.) - древнегреческий философ, испытавший влияние Парменида и пифагорейцев и учивший о космических циклах, обусловленных Любовью и Ненавистью.

С. 403. \*прежде всего (лат.).

С. 405. \*ощущаемом (лат.).

С. 415. \*Науки о духе (нем.).

С. 417. "Переживание (нем.).

С. 418. \*Здесь - сопереживание (нем.).

С. 421. \*Вебер (Weber) Эрнст Генрих - немецкий психолог, одним из первых выдвинувший программу математического измерения психических процессов.

С. 422. \*Джеймс (James) Уильям (1842-1910) - американский философ, один из основателей прагматизма.

С. 424. \*сам по себе (лат.).

С. 430. \*Джиффордские лекции (Gifford Lectures) - лекции, ежегодно читающиеся в университетах Эдинбурга, Абердина и других городов. Учреждены во исполнение воли сенатора юридического колледжа А. Джиффорда в конце XIX в. для поддержки исследований в области естественной теологии.

С. 433. \*Эйкен стал лауреатом Нобелевской премии по литературе в 1908 г.

\*\*воззрение на жизнь (нем.).

С. 435. \*"Отцу вечному" (лат.).

С. 437. \*Ричль (Ritschl) Фридрих (1806-1876) - немецкий филолог, особо интересовавшийся проблемами истории языка.

\*\*Т.е. с "Миром как волей и представлением".

\*\*\*Рейнский научный журнал.

\*\*\*\*Сам Ницше, похоже, не так уж радостно воспринял это приглашение, так как собирался бросить филологию и заняться химией, но, по его собственным словам, "чертова судьба" поманила филологической профессурой, и устоять против такого искушения было трудно.

\*\*\*\*\*Изначальное название "О личности Гомера".



С. 438. \*Виламовиц-Мёллендорф (Wilamowitz-Moellendorff) Ульрих (1848 - 1931) - знаменитый немецкий филолог. Его памфлет против Ницше "Будущая филология" ("Zukunftsphilologie") был опубликован в мае 1872 г.

\*\*Роде (Rohde) Эрвин (1845-1898) - немецкий филолог. Роде защищал Ницше против нападок Виламовица-Мёллендорфа в работе "Так называемая филология", вышедшей в октябре 1872 г. Через несколько месяцев Виламовиц-Мёллендорф ответил Роде работой "Будущая филология 2". Он иронически советовал Ницше вообще бросить филологию и стать пророком новой религии.

С. 440. \*Тэн (Taine) Ипполит (1828-1893) - французский философ, основатель культурно-исторической школы.

С. 441. \*Мать перевезла Ницше домой в связи с некоторым улучшением его состояния 13 мая 1890 г.

С. 447. \*Человек (англ.).

С. 448. \*Слово "обида" хоть и неполно, но все же передает как смысл английского слова "resentment", которым пользуется Коплстон, так и французского слова "ressentiment", используемого в оригинале Ницше.

С. 458. \*Дьюи (Dewey) Джон (1859-1952) - американский философ, основатель инструментализма как одного из ответвлений философского прагматизма. Согласно Дьюи, познание в своей основе есть инструмент для приспособления человека к окружающей среде.

\*\*тем более (лат.).

С. 463. \*еще! (фр.)

С. 466. \*Адлер (Adler) Альфред (1870-1937) - австрийский психолог и врач, создатель "индивидуальной психологии". Адлер отошел от теорий З. Фрейда и разработал собственный вариант истолкования бессознательной жизни души.

С. 469. \*По всей вероятности, допущена опечатка, речь идет о концепции Маркса.

С. 474. \*мировоззрение (нем.).

С. 475. \*В Венский кружок, сформировавшийся в 1922 г., входили М. Шпик, О. Нейрат, К. Гёдель, Р. Карнап и др.

С. 476. \*сущее, сущие (нем.).

С. 478. \*Ср. утверждение 6.522 "Логико-философского трактата" (1921) Л. Витгенштейна: "Существует, правда, невысказываемое. Оно показывает себя, оно - мистическое".

С. 482. \*мышление, постижение (греч.).

\*\*мыслимое содержание, мысль (греч.).

С. 485. \*школьная философия (нем.).

С. 486. \*существования самого по себе (лат.).

С. 491. \*В работе "Философии и культуры" (1980) Коплстон счел необходимым прокомментировать эту фразу: "Под различными историческими обликами я подразумевал, конечно, различные философии. Что же касается тенденций, я имел в виду тенденцию поднимать метафизические проблемы и принимать их всерьез и тенденцию считать обсуждение таких проблем бесполезной тратой времени" (158). Эта фраза, по его мнению, нуждается в комментарии из-за ее важности: она является примером формулировки историко-философских "законов", доступных нашему познанию.

Составитель В. В. Васильев

## КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

### Общие работы

Abbagnano N. Storia della filosofia: II, parte seconda. Torino, 1950.

Adamson R. The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays. Edinburgh, 1908 (2 ed.).

Alexander A. B. D. A Short History of Philosophy. Glasgow, 1922 (3 ed.).

Bosanquet B. A History of Aesthetic. London, 1892. Brehier E. Histoire de la philosophie: II, deuxieme partie. Paris, 1944. (Эта работа одна из лучших историй философии, и она содержит краткие, но полезные библиографии.)

Brehier E. Histoire de la philosophie allemande. Paris, 1933 (2 ed.).

Castell A. An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems. New York, 1943.

Catlin G. A History of the Political Philosophers. London, 1950.

Collins J. A History of Modern European Philosophy. Milwaukee, 1954. (Эта работа томиста заслуживает самой высокой рекомендации. Она содержит полезные библиографии.)

Collins J. God in Modern Philosophy. London, 1960. (В соответствующем разделе эта работа содержит рассмотрение взглядов Гегеля, Фейербаха, Маркса и Кьеркегора.)

De Ruggiero G. Storia della filosofia: IV, la filosofia moderna. L'eta del romanticismo. Ban, 1943.

De Ruggiero G. Hegel. Ban, 1948.

Deussen P. Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. Leipzig, 1922 (3 Aufl.).

Devaux P. De Thales a Bergson. Introduction historique a la philosophie Liege, 1948.

Erdmann J. E. A History of Philosophy: II, Modern Philosophy, translated by W. S. Hough. London, 1889 (и последующие издания).

Falckenberg R. Geschichte der neuern Philosophie. Berlin, 1921 (8 Aufl.). Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. 10 Bde. Heidelberg, 1897-1904. (Эта работа включает отдельные

тома по Фихте, Шеллингу, Гегелю и Шопенгауэру, которые перечислены в соответствующих рубриках.)

Fischl J. Geschichte der Philosophie. 5 Bde., III, Aufklärung und deutscher Idealismus. IV, Positivismus und Materialismus. Wien, 1950.

Fuller B. A. G. A History of Philosophy. New York, 1945 (исправленное издание).

Hegel G.W.F. Lectures on the History of Philosophy, translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Гегелевская история философии составляет часть его системы.)

Heimsoeth H. Metaphysik der Neuzeit. Munchen, 1929.

Hirschberger J. The History of Philosophy, translated by A. Fuerst. 2 vols. Milwaukee, 1959. (Во втором томе рассматривается современная философия.)

Hoffding H. A History of Philosophy (modern), translated by B. E. Meyer. 2 vols. London, 1900 (американский репринт, 1924).

Hoffding H. A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders. London, 1912.

Jones W. T. A History of Western Philosophy: II, The Modern Mind. New York, 1952.

Klimke F, S. J. and Colomer E., S. J. Historia de la filosofia. Barcelona, 1961 (3 ed.).

Marias J. Historia de la filosofia. Madrid, 1941.

Meyer H. Geschichte der abendlandischen Weltanschauung: IV, Von der Renaissance zum deutschen Idealismus: V, Die Weltanschauung der Gegenwart. Wurzburg, 1950.

Oesterreich T. K. Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts. Berlin, 1923 (воспроизведение, 1953). (Это четвертый том нового, исправленного издания "Grundriss der Geschichte der Philosophie" Ибер-вега. Он содержит подробные библиографии и полезен как справочник.)

Randall H., Jr. The Making of the Modern Mind. Boston, 1940 (исправленное издание).

Rogers A. K. A Student's History of Philosophy. New York, 1954 (3-е репринтное издание). (Прямолинейный учебник.)

Russell B. History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. London, 1946, и перепечатки.

Russell B. Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting. London, 1959. (Что касается немецкой философии XIX столетия, то эту работу следует предпочесть первой.)

Sabine G. H. A History of Political Theory. London, 1941. (Серьезное исследование предмета.)

Schilling K. Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit. Munchen, 1953. (Содержит полезные библиографии.)

Souilhe J. La philosophie chretienne de Descartes a nos jours. 2 vols. Paris, 1934.

Thilly F. A History of Philosophy, revised by L. Wood. New York, 1951.

Thonnard F. J. Precis d'histoire de la philosophie. Paris, 1941 (исправленное издание).

Turner W. History of Philosophy. Boston; London, 1903.

Vorlander K. Geschichte der Philosophie: II, Philosophie der Neuzeit. Leipzig, 1919 (5 Aufl.).

Webb C. C. J. A History of Philosophy (Home University Library). London, 1915, и перепечатки.

Windelband W. A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions, translated by J. A. Tufts. New York; London, 1952 (перепечатка издания 1901 г.). (Эта известная книга рассматривает историю философии соответственно развитию проблем.)

Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H. Heimsoeth, с заключительной главой "Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht uber den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung". Tubingen, 1935.

Wright W. K. A History of Modern Philosophy. New York, 1941.

## Глава 1

### Общие работы об идеалистическом движении в Германии

Benz R. Die deutsche Romantik. Leipzig, 1937.

Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit: III, Die nachkantischen Systeme. Berlin, 1920.

Delbos V. De Kant aux Postkantien. Paris, 1940.

Flugel O. Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Langensalza, 1905.

Gardeil H.-D. Les etages de la philosophie idealiste. Paris, 1935.

Groos H. Der deutsche Idealismus und das Christentum. Munchen, 1927.

Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin, 1960 (2 Aufl., 1 Aufl. 2 Bde., 1923-1929).

Haym R. Die romantische Schule. Berlin, 1928 (5 Aufl.).

Hirsch E. Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gutersloh, 1926.

Kircher E. Philosophie der Romantik. Jena, 1906.

Kroner R. Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tubingen, 1921-1924. (Эта работа, равно как и работа Гартмана, классическое рассмотрение предмета с различных точек зрения.)

Lutgeri W. Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Gutersloh, 1923.

Marechal J., S. J. Le point de depart de la metaphysique. Cahier IV: Le systeme idealiste chez Kant et les postkantien. Paris, 1947.

Michelet C. L. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 2 Bde. Berlin, 1837-1838.

Michelet C. L. Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie Berlin, 1843.

## Главы 2-4

### ФИХТЕ

#### Тексты

Sammtliche Werke, hrsg. v. I. H. Fichte. 8 Bde. Berlin, 1845-1846.

Nachgelassene Werke, hrsg. v. I. H. Fichte. 3 Bde. Bonn, 1834-1835.

Werke, hrsg. v. F. Medicus. 6 Bde. Leipzig, 1908-1912. (Это издание включает не все работы Фихте.)

Fichtes Briefwechsel, hrsg. v. H. Schulz. 2 Bde. Leipzig, 1925.

Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit, hrsg. v. H. Lindau. Munchen,

1912. Fichte und Forberg. Die philosophischen Schriften zum Atheismus-Streit, hrsg. v. F. Medicus. Leipzig, 1910.

The Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1868; London, 1889.

New Exposition of the Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.

The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; London, 1889.

The Science of Ethics, translated by A. E. Kroeger. London, 1907. Fichte's Popular Works, translated, with a memoir of Fichte, by W. Smith. 2 vols. London, 1889 (4 ed.).

Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago, 1922.

J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, v. I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2 Aufl.).

#### Исследования

Adamson R. Fichte. Edinburgh; London, 1881.

Bergmann E. Fichte der Erzieher. Leipzig, 1928 (2 Aufl.).

- Engelbrecht H. C. J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism. New York, 1933.
- Fischer K. Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1914 (4 Aufl.). Gogarten F. Fichte als religiöser Denker. Jena, 1914.
- Gueroult M. Evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte. 2 vols. Paris, 1930.
- Heimsoeth H. Fichte. München, 1923.
- Hirsch E. Fichtes Religionsphilosophie. Göttingen, 1914.
- Hirsch E. Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.
- Leon X. La philosophie de Fichte. Paris, 1902.
- Leon X. Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922-1927.
- Pareyson L. Fichte. Torino, 1950. Rickert H. Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie. Berlin, 1899.
- Ritzel W. Fichtes Religionsphilosophie. Stuttgart, 1956. Stine R. W. The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte. Philadelphia, 1945 (диссертация).
- Thompson A. B. The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge. Boston, 1896.
- Turnbull G. H. The Educational Theory of Fichte. London, 1926.
- Wallner F. Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.
- Wundt M. Fichte. Stuttgart, 1937 (2 Aufl.).

## Главы 5-7 ШЕЛЛИНГ

### Тексты

- Sammtliche Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling. Erste Abteilung. 10 Bde., 1856-1861; Zweite Abteilung. 4 Bde., 1856-1858. Stuttgart; Augsburg.
- Werke, hrsg. v. M. Schroter. 6 Bde. München, 1927-1928; 2 дополнительных тома. München, 1943-1956.
- Of Human Freedom, translated by J. Gutman. Chicago, 1936.
- The Ages of the World, translated by F. Bolman, Jr. New York, 1942.
- The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature, translated by A. Johnson. London, 1845.
- Essais, translated by S. Jankelevitch. Paris, 1946.
- Introduction a la philosophie de la mythologie, translated by S. Jankelevitch. Paris, 1945.

### Исследования

- Bausola A. Saggi sulla filosofia di Schelling. Milano, 1960.
- Benz E. Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens. Zurich; Stuttgart, 1955.
- Brehier E. Schelling. Paris, 1912.
- Dekker G. Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. München; Berlin, 1930.
- Drago del Boca S. La filosofia di Schelling. Firenze, 1943.
- Fischer K. Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1902 (3 Aufl.).
- Fuhrmans H. Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spatidealismus. Berlin, 1940.
- Fuhrmans H. Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf, 1954.
- Gibelin J. L'esthétique de Schelling d'après la philosophie de l'art. Paris, 1934.
- Gray-Smith R. God in the Philosophy of Schelling. Philadelphia, 1933 (диссертация).

- Hirsch E. D., Jr. Wordsworth and Schelling. London, 1960.  
 Jankelevitch V. L'odysee de la conscience dans la derniere philosophie de Schelling. Paris, 1933.  
 Jaspers K. Schelling: Grosse und Verhangnis. Munchen, 1955.  
 Knittermeyer H. Schelling und die romantische Schule. Munchen, 1929.  
 Koehler E. Schellings Wendung zum Theismus. Leipzig, 1932 (диссертация).  
 Massolo A. Il primo Schelling. Firenze, 1953.  
 Mazzei V. Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling. Roma, 1938.  
 Noack L. Schelling und die Philosophie der Romantik. Berlin, 1859.  
 Schulz W. Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spatphilosophie Schellings. Stuttgart; Koln, 1955.  
 Watson J. Schelling's Transcendental Idealism. Chicago, 1892 (2 ed.).  
 Более подробную библиографию см.: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie, v. G. Schneeberger. Bern, 1954.

## Глава 8 ШЛЕЙЕРМАХЕР

### Тексты

- Werke. Berlin, 1835-1864 (часть 1 -теология- 13 т.; часть2-проповеди - 10 т.; часть 3 - философия - 9 т.).  
 Werke (извлечения), hrsg. v. O. Braun. 4 Bde. Leipzig, 1910-1913.  
 Addresses on Religion, translated by J. Oman. London, 1894.  
 The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work "The Christian Faith", by G. Gross. Chicago, 1911.

### Исследования

- Вахmann R. Schleiermacher, sein Leben und Wirken. Elberfeld, 1868.  
 Brandt R. B. The Philosophy of Schleiermacher. New York, 1941.  
 Dilthey W. Leben Schleiermachers. Berlin, 1920 (2 Aufl.).  
 Fluckinger F. Philosophie und Theologie bei Schleiermacher. Zurich, 1947.  
 Кeppstein T. Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung. Munchen, 1921.  
 Neglia F. La filosofia della religione di Schleiermacher. Torino, 1952.  
 Neumann J. Schleiermacher. Berlin, 1936.  
 Reble A. Schleiermachers Kulturphilosophie. Erfurt, 1935.  
 Schultz L. W. Das Verhalthis von Ich und Wirklichkeit in der religiosen Antropologie Schleiermachers. Gottingen, 1935.  
 Schutz W. Schleiermacher und der Protestantismus. Hamburg, 1957.  
 Visconti L. La dottrina educativa di F. D. Schleiermacher. Firenze, 1920.  
 Wendland I. Die religiose Entwicklung Schleiermachers. Tubingen, 1915.

## Главы 9-11 ГЕГЕЛЬ

### Тексты

- Werke, Jubiläumausgabe, hrsg. v. H. G. Glockner. 26 Bde. Stuttgart, 1927-1939. Первые 20 томов, содержащие гегелевские сочинения, являются перепечаткой издания 1832-1887 гг. (19 т.). Тома 21-22 содержат работу Глокнера "Гегель", а тома 23-26 его "Hegel -Lexicon".

Sammtliche Werke, kritische Ausgabe, hrsg. v. G. Lasson und J. Hoffmeister. Это критическое издание, первоначально опубликованное в Лейпциге (F. Meiner), было начато Г. Лассоном (1862-1932) в 1905 г. После смерти Лассона оно было продолжено Хофмейстером и с 1949 г. публиковалось в Гамбурге (F. Meiner). Планировалось, что оно будет содержать 24 (позднее 26, а затем 27) тома. Некоторые из томов выдержали несколько изданий. К примеру, 3-е издание 2-го тома ("Феноменология духа") появилось в 1929 г., а 3-е издание 6-го тома ("Очерки философии права") - в 1930 г. Работа над изданием осталась незавершенной.

Sammtliche Werke, neue kritische Ausgabe, hrsg. v. J. Hoffmeister. Это издание, которое, как планируется, будет содержать 32 тома, публикуется в Гамбурге (F. Meiner) и задумано как завершение и вместе с тем замена издания Лассона - Хофмейстера, ныне известного как "Первое критическое издание". Ситуация несколько запутанна, так как некоторые тома издания Лассона - Хофмейстера перенесены в новое критическое издание. К примеру, первая часть хофмейстеровского издания "Лекций по истории философии", которая была опубликована в 1940 г. в качестве тома 15а "Критического издания", становится 20-м томом в "Новом критическом издании". Первый том хофмейстеровского издания переписки Гегеля (1952) назван "Критическим изданием", и в нем упоминается Лассон как первоначальный издатель, тогда как второй том (1953) имеет титул "Новое критическое издание", и Лассон не упоминается. (Переписка Гегеля составляет тома 27-30 "Нового критического издания".)

Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. v. J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early Theological Writings, translated by T. M. Knox with an introduction by R. Kroner. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, translated by J. Baillie. London, 1931 (2 ed.).

Encyclopaedia of Philosophy, translated and annotated by G. E. Mueller. New York, 1959.

Science of Logic, translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, 1929. (Это так называемая "Большая логика" Гегеля.)

The Logic of Hegel, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1892 (2 ed.). (Это так называемая "Малая логика".)

Hegel's Philosophy of Mind, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1894.

The Philosophy of Right, translated and annotated by T. M. Knox. Oxford, 1942.

Philosophy of History, translated by J. Sibree. London, 1861.

The Philosophy of Fine Art, translated by F. P. B. Osmaston. 4 vols. London, 1920.

Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson. 3 vols. London, 1895 (перепечатка 1962 г.).

Lectures on the History of Philosophy, translated by E. S. Haldane and F. H. Simpson. 3 vols. London, 1892-1896.

#### Исследования

Adams G. P. The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings. Berkeley, 1910.

Aspelin G. Hegels Tubinger Fragment. Lund, 1933.

Asveld P. La pensee religieuse de jeune Hegel. Liberte et alienation. Louvain, 1953.

Baillie J. The Origin and Significance of Hegel's Logic. London, 1901. Balbino G. Der Grundirrtum Hegels. Graz, 1914.

Brie S. Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtschule. Berlin, 1909.

- Bullinger A. Hegelsche Logik und gegenwartig herrschender antihegelische Unverstand. Munchen, 1901.
- Billow F. Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. Leipzig, 1920. Caird E. Hegel. London; Edinburgh, 1883. (И по сей день прекрасное введение в философию Гегеля.)
- Cairns H. Legal Philosophy from Plato to Hegel. Baltimore, 1949.
- Coreth E., S. J. Das dialektische Sein in Hegels Logik. Wien, 1952.
- Cresson A. Hegel, sa vie, son oeuvre. Paris, 1949.
- Croce B. What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, translated by D. Ainslie. London, 1915.
- Cunningham G. W. Thought and Reality in Hegel's System. New York, 1910.
- De Ruggiero G. Hegel. Bari, 1948.
- Dilthey W. Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, 1905 (in "Gesammelte Schriften". Bd. 4. Berlin, 1921).
- Dulckeit G. Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels. Munchen, 1947.
- Emge C. A. Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe, 1927.
- Findlay J. N. Hegel. A Re-Examination. London, 1958. (Сочувственное и систематическое изложение гегелевской философии, в котором минимизируется метафизический аспект.)
- Fischer K. Hegels Leben, Werke und Lehre. 2 Bde. Heidelberg, 1911 (2 Aufl.).
- Foster M. B. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford, 1935.
- Glockner H. Hegel. 2 Bde. Stuttgart. (Тома 21 и 22 упомянутого выше глогнеровского издания сочинений Гегеля.) Gregoire F. Aux sources de la pensee de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.
- Gregoire F. Etudes hegelien. Louvain, 1958.
- Hdring T. Hegel, sein Wollen und sein Werk. 2 Bde. Leipzig, 1929-1938.
- Haym R. Hegel und seine Zeit. Leipzig, 1927 (2 Aufl.).
- Heimann B. System und Methode in Hegels Philosophie Leipzig, 1927.
- Hoffmeister J. Holderlin und Hegel. Tubingen, 1931.
- Hoffmeister J. Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einfuhrung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.
- Hoffmeister J. Die Problematik des Volkerbundes bei Kant und Hegel. Tubingen, 1934.
- Huyppolite J. Genese et structure de la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel. Paris, 1946. (Очень ценный комментарий.)
- Huyppolite J. Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
- Huyppolite J. Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
- Pjijn I. Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. Bern, 1946.
- Kojeve A. Introduction a la lecture de Hegel. Paris, 1947 (2 ed.). (Автор дает атеистическую интерпретацию Гегеля.) Lakebrink B. Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik. Koln, 1955.
- Lasson G. Was heisst Hegelianismus? Berlin, 1916.
- Lasson G. Einfuhrung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930. (Эта книга является введением к 12-му тому упомянутого выше лассоновского критического издания гегелевских сочинений. Имеются похожие введения Лассона, к примеру: "Hegel als Geschichtsphilosoph". Leipzig, 1920.)
- Litt T. Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg, 1953.
- Lukacs G. Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie. Berlin, 1954 (2 Aufl.). (Автор пишет с марксистских позиций.)
- Maggiore G. Hegel. Milano, 1924.
- Maier J. On Hegel's Critique of Kant. New York, 1939.
- Marcuse H. Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. New York, 1954 (2 ed.).
- McTaggart J., McTaggart E. Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910.



- McTaggart J., McTaggart E. *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge, 1922 (2 ed.).
- McTaggart J., McTaggart E. *Studies in Hegelian Cosmology*. Cambridge, 1918 (2 ed.).
- Moog W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munchen, 1930.
- Mure G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Акцентируется отношение Гегеля к Аристотелю.) Mure G. R. G. *A Study of Hegel's Logic*. Oxford, 1950.
- Negri A. *La presenza di Hegel*. Firenze, 1961.
- Niel H., S. J. *De la mediation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945. (Исследование гегелевской философии в свете всеохватывающего понятия опосредствования.)
- Nink C., S. J. *Kommentar zu den grandlegenden Abschnitten von Hegels Phanomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
- Ogiermann H. A., S. J. *Hegels Gottesbeweise*. Roma, 1948.
- Olgiati F. *Il panlogismo hegeliano*. Milano, 1946.
- Pelloux L. *La logica di Hegel*. Milano, 1938. Peperzak A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
- Pringle-Pattison A. S. (= A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2 ed.).
- Reyburn H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
- Roques P. *Hegel, sa vie et ses oeuvres*. Paris, 1912.
- Rosenkranz K. G. W. F. *Hegels Leben*. Berlin, 1844.
- Rosenkranz K. *Erlauterungen zu Hegels Enzyklopadie der Philosophie*. Berlin, 1870.
- Rosenzweig F. *Hegel und der Staat*. 2 Bde. Oldenburg, 1920.
- Schmidt E. *Hegels Lehre von Gott*. Gutersloh, 1952.
- Schneider R. *Schellings und Hegels schwabische Geistesahnen*. Wurzburg, 1938.
- Schwarz J. *Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
- Schwarz J. *Hegels philosophische Entwicklung*. Frankfurt a. M., 1938.
- Specht E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Koln, 1952.
- Stace W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (новое издание. New York, 1955). (Систематическое и ясное изложение.)
- Steinbuchel T. *Das Gnmddproblem der Hegelschen Philosophie*. Bd. 1. Bonn, 1933. (Автор, католический священник, умер, не завершив книгу.)
- Stirling J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
- Teysse B. *L'esthetique de Hegel*. Paris, 1958.
- VanniRovighi S. *La concezione hegeliana della Storia*. Milano, 1942.
- Wacher H. *Das Verhaltnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin, 1932.
- Wahl J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951 (2 ed.). (Ценное исследование.)
- Wallace W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2 ed.).
- Weil E. *Hegel et l'etat*. Paris, 1950.

## Главы 13-14 ШОПЕНГАУЭР

### Тексты

- Werke*, hrsg. v. J. Frauenstadt. 6 Bde. Leipzig, 1873-1874 (и последующие издания). (Новое издание, ред. - A Hubscher. Leipzig, 1937-1941.)
- Sammtliche Werke*, hrsg. v. P. Deussen und A. Hubscher. 16 Bde. Munchen, 1911-1942.
- On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature*, translated by K. Hillebrand. London, 1907 (исправленное издание).
- The World as Will and Idea*, translated by R. B. Haldane and J. Kemp. 3 vols. London, 1906 (5 ed.).

The Basis of Morality, translated by A. B. Bullock. London, 1903.

Selected Essays, translated by E. B. Bax. London, 1891.

#### Исследования

Beer M. Schopenhauer. London, 1914.

Caldwell W. Schopenhauer's System in its Philosophical Significance. Edinburgh, 1896.

Copleston F. C, S. J. Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism. London, 1946.

Costa A. Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer. Roma, 1935.

Covotti A. La vita a il pensiero di A. Schopenhauer. Torino, 1909.

Cresson A. Schopenhauer. Paris, 1946.

Faggin A. Schopenhauer, il mistico senza Dio. Firenze, 1951.

Fauconnet A. L'esthetique de Schopenhauer. Paris, 1913.

Frauenstadt J. Schopenhauer-Lexikon. 2 Bde. Leipzig, 1871.

Grisebach E. Schopenhauer. Berlin, 1897.

Hasse H. Schopenhauers Erkenntnislehre. Leipzig, 1913.

Hubscher A. Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild. Wiesbaden, 1949 (2 Aufl.).

Knox I. Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer. New York, 1936.

McGill V. J. Schopenhauer, Pessimist and Pagan. New York, 1931.

Miry M. Essai sur la causalite phenomenale selon Schopenhauer Paris 1948.

Neugebauer P. Schopenhauer in England, mit besonderer Berücksichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur. Berlin, 1931.

Padovani U. A. Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere Milano 1934.

Robot T. La philosophic de Schopenhauer. Paris, 1874.

Ruysen T. Schopenhauer. Paris, 1911.

Sartorelli F. Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alia dottrina del diritto e dello Stato. Milano, 1951.

Schneider W. Schopenhauer. Wien, 1937.

Seilliere E. Schopenhauer. Paris, 1912.

Simmel G. Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, 1907.

Siwek P, S. J. The Philosophy of Evil (Ch. X.). New York, 1951.

Volkelt J. Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube. Stuttgart, 1907 (3 Aufl.).

Wallace W. Schopenhauer. London, 1891.

Whittaker T. Schopenhauer. London, 1909.

Zimmern H. Schopenhauer: His Life and Philosophy. London, 1932 (исправленное издание). (Краткое введение.) Zint H. Schopenhauer als Erlebnis. Munchen; Basel, 1954.

#### Глава 15

#### ФЕЙЕРБАХ

#### Тексты

Sammtliche Werke, hrsg. v. L. Feuerbach (самим философом). 10 Bde. Leipzig, 1846-1866.

Sammtliche Werke, hrsg. v. W. Bolin und F. Jodl. 10 Bde. Stuttgart, 1903-1911.

The Essence of Christianity, translated by G. Eliot. New York, 1957. (London, 1881. 2-е изд., в качестве переводчика указан М. Эванс.)

#### Исследования

Arvon H. Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacre. Paris, 1957. Bolin W. Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen. Stuttgart 1891.

Chamberlin W. B. Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach. London, 1941.

Engels F. Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy. (Содержится в издании: Karl Marx. Selected Works, edited by C. P. Dutt. См. ниже "Маркс и Энгельс".)  
Gregoire F. Aux sources de la pensee de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.  
Grtin K. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. 2 Bde. Leipzig, 1874.  
Jodl F. Ludwig Feuerbach. Stuttgart, 1904.  
Levy A. La philosophie de Feuerbach et son influence sur la litterature allemande. Paris, 1904.  
Lombardi F. Ludwig Feuerbach. Firenze, 1935. Lowith K. Von Hegel bis Nietzsche. Zurich, 1941 [есть рус. перев.].  
Nudling G. Ludwig Feuerbachs Religionsphilosohie. Paderborn, 1936.  
Rawidowicz S. Ludwig Feuerbachs Philosophie. Berlin, 1931.  
Schilling W. Feuerbach und die Religion. Munchen, 1957.  
Secco L. L'etica nella filosofia di Feuerbach. Padova, 1936.

## Глава 16

### МАРКС И ЭНГЕЛЬС

#### Тексты

Marx - Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: (MEGA1). Werke, Schriften, Briefe / Под ред. Д. Рязанова (с 1931 г. - В. Адоратского). Москва; Берлин. Это критическое издание, в котором планируется 42 тома, было начато Институтом Маркса и Энгельса в Москве. Между 1926 и 1935 гг. появилось 7 томов сочинений Маркса и Энгельса со специальным томом, посвященным 40-й годовщине смерти Энгельса. В период между 1929 и 1931 гг. появилось 4 тома переписки между Марксом и Энгельсом.

Karl Marx - Friedrich Engels. Werke. 5 Bde. Berlin, 1957-1959. Это издание, основывающееся на вышеупомянутом, охватывает сочинения Маркса и Энгельса вплоть до ноября 1848 г. Оно опубликовано в "Dietz Verlag". И в "Библиотеке марксизма-ленинизма" ("Bucherei des Marxismus-Leninismus") этого издательства было переиздано множество работ Маркса и Энгельса.

Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852 - 1862 / Под ред. Д. Рязанова. 2 Bde. Stuttgart, 1920 (2 Aufl.). (Задумывалось 4 тома.)

Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassale, 1841 - 1850, hrsg. v. F. Mehring. 4 Bde. Berlin; Stuttgart, 1923 (4 Aufl.).

Karl Marx. Die Fruhschriften, hrsg. v. S. Landshut. Stuttgart, 1953.

Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, hrsg. v. A. Bebel und E. Bernstein. 4 Bde. Stuttgart, 1913.

Многие сочинения Маркса и Энгельса были переведены на английский Издательством иностранной литературы в Москве и были опубликованы в Лондоне (Lawrence and Wishart). К примеру, марксовская "The Poverty of Philosophy" (1956), энгельсовские "Anti-Duhring" (1959, 2 ed.) и "Dialectics of Nature" (1954), а также "The Holy Family" (1957) Маркса и Энгельса.

Из более ранних переводов можно упомянуть следующие. Marx: A Contribution to the Critique of Political Economy (New York, 1904); Selected Essays, translated by H. J. Stenning (London; New York, 1926); The Poverty of Philosophy (New York, 1936). Engels: The Origin of the Family, Private Property and the State (Chicago, 1902); Ludvig Feuerbach (New York,

1934); Herr Duhring's Revolution in Science, т. е. Anti-Duhring (London, 1935). Marx and Engels: The German Ideology (London, 1938).

Имеется несколько английских переводов "Капитала". К примеру: Capital, revised and amplified according to the 4 German edition by E. Untermann (New York, 1906) и двухтомное издание "Капитала" в "Everyman Library" (London), introduced by G. D. H. Cole and translated from the 4 German edition by E. and C. Paul.

Из английских изданий "Коммунистического манифеста" можно упомянуть издание H. J. Laski "Communist Manifesto: Socialist Landmark, with an introduction" (London, 1948).

#### Другие сочинения

Marx - Engels. Selected Correspondence. London, 1934.

Karl Marx. Selected Works, edited by C. P. Dutt. 2 vols. London; New York, 1936, и последующие издания.

Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by T. Bottomore and M. Rubel. London, 1956.

Three Essays by Karl Marx, translated by R. Stone. New York, 1947. Karl Marx and Friedrich Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by L. S. Feuer. New York, 1959.

#### Исследования

Acton H. B. The Illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed. London, 1955. (Великолепная критика.)

Adams H. P. Karl Marx in His Earlier Writings. London, 1940.

Adler M. Marx als Denker. Berlin, 1908.

Adler M. Engels als Denker. Berlin, 1921.

Aron R. et al. De Marx au Marxisme. Paris, 1948.

Aron R. Le marxisme. Paris, 1955.

Baas E. L'humanisme marxiste. Paris, 1947.

Barbu Z. Le developpement de la pensee dialectique. Paris, 1947.

Bartoli H. La doctrine economique et sociale de Karl Marx. Paris, 1950.

Beer M. Life and Teaching of Karl Marx, translated by T. C. Partington and H. J. Stenning. London, 1934 (перепечатка).

Bekker K. Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhaltnis zu Hegel. Zurich, 1940.

Berdiaeff N. Christianity and Class War. London, 1934.

Berdiaeff N. The Origin of Russian Communism. London, 1937.

Berlin I. Karl Marx. London, 1939, и последующие издания. (Небольшое полезное биографическое исследование.)

Bober M. Karl Marx's Interpretation of History. Cambridge (U. S. A.), 1927.

Bohm-Bawerk E. von. Karl Marx and The Close of His System. London, 1898.

Boudin L. B. Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism. Chicago, 1907.

Bouquet A. C. Karl Marx and His Doctrine. London; New York, 1950. (Небольшая работа, опубликованная S. P. C. K.)

Calvez J.-V. La pensee de Karl Marx. Paris, 1956. (Знаменитое исследование идей Маркса.)

Carr H. Karl Marx. A Study in Fanaticism. London, 1934.

Cornu A. Karl Marx, sa vie et son oeuvre. Paris, 1934.

Cornu A. The Origins of Marxian Thought. Springfield (Illinois), 1957.

Cottier G. M.-M. L'atheisme du jeune Marx: ses origines hegeliennes. Paris, 1959.

Croce B. Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, translated by C. M. Meredith. Chicago, 1914.

Desroches H. C Signification du marxisme. Paris, 1949.

Drahn E. Friedrich Engels. Wien; Berlin, 1920.

Gentile G. La filosofia di Marx. Milano, 1955 (новое издание).

Gignoux C. J. Karl Marx. Paris, 1950.

Gregoire F. Aux sources de la pensee de Marx: Hegel, Feuerbach. Louvain, 1947.

Hauptmann P. Marx et Proudhon: leurs rapports personels, 1844-1847. Paris, 1947.

Hook S. Towards the Understanding of Karl Marx. New York, 1933.

Hook S. From Hegel to Marx. New York, 1936.

Hook S. Marx and the Marxists. Princeton, 1955.

Hyppolite J. Etudes sur Marx et Hegel. Paris, 1955.

Joseph H. W. B. Marx's Theory of Value. London, 1923.

Kamenka E. The Ethical Foundations of Marxism. London, 1962.

Kautsky K. Die historische Leistung von Karl Marx. Berlin, 1908.

Laski H. J. Karl Marx. London, 1922.

Lefebvre H. Le materialisme dialectique. Paris, 1949 (3 ed.).

Lefebvre H. Le marxisme. Paris, 1958.

Leff G. The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism. London, 1961.

Lenin V. I. The Teachings of Karl Marx. New York, 1930.

Lenin V.I. Marx, Engels, Marxism. London, 1936.

Liebknacht W. Karl Marx, Biographical Memoirs. Chicago, 1901.

Loria A. Karl Marx. New York, 1920.

Lowith K. Von Hegel bis Nietzsche. Zurich, 1941.

Lunau H. Karl Marx und die Wirklichkeit. Brassel, 1937.

Marcuse H. Reason and Revolution. London, 1941.

Mandolfo R. Il materialismo storico in Friedrich Engels. Genova, 1912.

Mascolo D. Le communisme. Paris, 1953.

Mayer G. Friedrich Engels. 2 vols. The Hague, 1934 (2 ed.).

Mehring F. Karl Marx: the Story of his Life, translated by E. Fitzgerald. London, 1936. (Классическая биография.)

Meyer A. G. Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay. Cambridge (U. S. A.); Oxford, 1954.

Nicolaievsky N. Karl Marx. Philadelphia, 1936.

Olgiati F. Carlo Marx. Milano, 1953 (6 ed.).

Pischel G. Marx giovane. Milano, 1948.

Plenge J. Marx und Hegel. Tübingen, 1911.

Robinson J. An Essay in Marxian Economics. London, 1942.

Rubel M. Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle. Paris, 1957.

Ryazanov D. Karl Marx and Friedrich Engels. New York, 1927.

Ryazanov D. Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist. London, 1927.

Schlesinger R. Marx: His Time and Ours. London, 1950.

Schwarzschild L. Karl Marx. Paris, 1950.

Seeger R. Friedrich Engels. Halle, 1935.

Somerhausen L. L'humanisme agissant de Karl Marx. Paris, 1946.

Spargo J. Karl Marx. His Life and Work. New York, 1910.

Tonnies F. Marx, Leben und Lehre. Jena, 1921.

Touilleux P. Introduction aux systemes de Marx et Hegel. Tournai, 1960.

Tucker R. C. Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge, 1961.

Turner J. K. Karl Marx. New York, 1941.

Vancourt R. Marxisme et pensee chretienne. Paris, 1948.

Van Overbergh C. Karl Marx, sa vie et son oeuvre. Bilan du marxisme. Brassel, 1948 (2 ed.).

Vorlnder K. Kant und Marx. Tübingen, 1911.

Vorlnder K. Marx, Engels und Lassalle als Philosophen. Stuttgart, 1920.

Wetter G. A. *Dialectical Materialism* (на основе 4-го немецкого издания). London, 1959. (Эта выдающаяся работа посвящена главным образом развитию марксизма-ленинизма в Советском Союзе. Но вначале автор говорит о Марксе и Энгельсе.)

## Глава 17 КЪЕРКЕГОР

### Тексты

*Samlede Vaerker*, edited by A. B. Drachmann, J. L. Herberg and H. O. Lange. 14 vols. Kobenhavn, 1901 - 1906. Критическое датское издание Полного собрания сочинений Кьеркегора, ред. - N. Thulstrup. Kobenhavn, 1951 ff. Немецкий перевод этого издания опубликован одновременно в Кёльне и Ольтене. (Имеются, конечно, и более ранние немецкие издания сочинений Кьеркегора.)

*Papirer* (дневники), edited by P. A. Heilberg, V. Kuhr and E. Torsting. 20 vols. (11 томов в 20 частях). Kobenhavn, 1909 - 1948.

*Breve* (письма), edited by N. Thulstrup. 2 vols. Kobenhavn, 1954.

Имеется датская "Антология" сочинений Кьеркегора: *S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, edited by F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Kobenhavn, 1950 (2 ed.).

Английские переводы (в исполнении главным образом Д. Ф. Свенсона и В. Лоури) наиболее важных работ Кьеркегора опубликованы издательствами Oxford University Press и Princeton University Press. Избранные дневники (упомянуты ниже по отдельности) - пока 12 томов, 1936- 1953. Дальнейшие ссылки на отдельные тома даны в сносках к главе о Кьеркегоре в этой книге.

*Johannes Climacus*, translated by T. H. Croxall. London, 1958.

*Works of Love*, translated by H. and E. Hong. London, 1962.

*Journals* (извлечения), translated by A. Dru. London; New York, 1938 (также доступна в Fontana Paperbacks).

*A Kierkegaard Anthology*, edited by R. Bretall. London; Princeton, 1946.

*Diario*, with introduction and notes by C. Fabro (3 vols. Brescia, 1949 -1952), полезное итальянское издание избранных мест из кьеркего-ровских "Дневников" автором, опубликовавшим также "*Antologia Kierkegardiana*". Torino, 1952.

### Исследования

Bense M. *Hegel und Kierkegaard*. Koln; Krefeld, 1948.

Bohlin T. *Soren Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre*, translated by P. H. Tisseau.

*Vazoges-en-Pareds*, 1941. Brandes G. *Soren Kierkegaard*. Kobenhavn, 1879.

Cantoni R. *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard*. Milano, 1949.

Castelli E. (editor). *Various Authors. Kierkegaard e Nietzsche*. Roma, 1953.

Chestov L. *Kierkegaard at la philosophie existentielle*, translated from the Russian by T. Rageot and B. De Schoezer. Paris, 1948.

Collins J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.

Croxall T. H. *Kierkegaard Commentary*. London, 1956.

Diem H. *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*. Zurich, 1950.

Fabro C Tra Kierkegaard e Marx. Firenze, 1952.  
 Fabro C. et al. Studi Kierkegaardiani. Brescia, 1957.  
 Friedmann K. Kierkegaard, the Analysis of His Psychological Personality. London, 1947.  
 Geismar F. Soren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Gottingen, 1927.  
 Geismar F. Lectures on the Religious Thought of Soren Kierkegaard. Minneapolis, 1937.  
 Haecker T. Soren Kierkegaard, translated by A. Dm. London; New York, 1937.  
 Hirsch E. Kierkegaardstudien. 2 Bde. Gutersloh, 1930-1933.  
 Hoffding H. Soren Kierkegaard als Philosoph. Stuttgart, 1896.  
 Hohlenberg J. Kierkegaard. Basel, 1949.  
 Jolivet R. Introduction to Kierkegaard, translated by W. H. Barber. New York, 1951.  
 Lombardi F. Soren Kierkegaard. Firenze, 1936.  
 Lowrie W. Kierkegaard. London, 1938. (Подробнейшая библиография.)  
 Lowrie W. Short Life of Kierkegaard. London; Princeton, 1942.  
 Martin H. V. Kierkegaard the Melancholy Dane. New York, 1950.  
 Masi G. La determinazione de la possibility dell' esistenza in Kierkegaard. Bologna, 1949.  
 Mesnard P. Le vrai visage de Kierkegaard. Paris, 1948.  
 Mesnard P. Kierkegaard, sa vie, son oeuvre, avec un expose de sa philosophie. Paris, 1954.  
 Patrick D. Pascal and Kierkegaard. 2 vols. London, 1947.  
 Roos H., S. J. Kierkegaard et la catholicisme, translated from the Danish by A. Renard, O. S. B. Louvain, 1955.  
 Schremf C. Kierkegaard. 2 vols. Stockholm, 1935.  
 Sieber F. Der Begriff der Mitteilung bei Soren Kierkegaard. Wurzburg, 1939.  
 Thomte R. Kierkegaard's Philosophy of Religion. London; Princeton, 1948.  
 Wahl J. Etudes kierkegaardienes. Paris, 1948 (2 ed.).

## Главы 21-22 НИЦШЕ

### Тексты

Полное критическое издание сочинений и переписки Ницше, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, было начато в Мюнхене в 1933 г. под покровительством Архива Ницше. Пять томов сочинений (охватывающих ранние работы) появились между 1933 и 1940 гг., и четыре тома писем - между 1938 и 1942 гг. Но кажется, что это предприятие не слишком продвигается вперед.

*Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe*. 19 Bde. Leipzig, 1901-1913. В 1926 г. в качестве 20-го тома был добавлен *Nietzsche-Register*, составитель - R. Oehler.

*Gesammelte Werke, Musarionausgabe*. 23 Bde. Munchen, 1920-1929.

*Werke*, hrsg. v. K. Schlechta. 3 Bde. Munchen, 1954-1956. (Явно незавершенное, но хорошо сделанное издание главных сочинений Ницше, с обширными извлечениями из наследия.)

Имеются и другие немецкие издания работ Ницше, такие, как *Taschenausgabe*, опубликованное в Лейпциге.

*Gesammelte Briefe*. 5 Bde. Berlin; Leipzig, 1901 - 1909. Том, содержащий переписку с Овербеком, был добавлен в 1916 г. И некоторые тома, такие, как переписка с Роде, были опубликованы по отдельности.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, translated under the general editorship of O. Levy. 18 vols. London, 1909 - 1913. (Это издание не является полным в смысле содержания ранних работ и всего наследия. Небезупречны и переводы. Но это единственное сопоставимое издание на английском языке.)

Некоторые сочинения Ницше опубликованы в "The Modern Library Giant". New York. И есть Portable Nietzsche, translated by W. A. Kaufmann. New York, 1954.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, edited by O. Levy. London, 1921.

The Nietzsche-Wagner Correspondence, edited by E. Forster-Nietzsche. London, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished Letters, translated and edited by K. F. Leidecker. New York, 1959.

#### Исследования

Andler C. Nietzsche: sa vie et sa pensee. 6 vols. Paris, 1920 - 1931.

Banfi A. Nietzsche. Milano, 1934.

Bataille G. Sur Nietzsche. Volonte de puissance. Paris, 1945.

Bdumler A. Nietzsche der Philosoph und Politiker. Berlin, 1931.

Benz E. Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums. Stuttgart, 1938.

Bertram E. Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin, 1920 (3 Aufl.).

Bianquis G. Nietzsche en France. Paris, 1929.

Bindschedler M. Nietzsche und die poetische Luge. Basel, 1954.

Brandes G. Friedrich Nietzsche. London, 1914.

Brinton C Nietzsche. Cambridge (U. S. A.); London, 1941.

Brock W. Nietzsches Idee der Kultur. Bonn, 1930.

Chatterton Hill G. The Philosophy of Nietzsche. London, 1912.

Copleston F. C, S. J. Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture. London, 1942.

Cresson A. Nietzsche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie. Paris, 1943.

Deussen P. Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Leipzig, 1901.

Dolson G. N. The Philosophy of Friedrich Nietzsche. New York, 1901.

Drews A. Nietzsches Philosophie Heidelberg, 1904.

Forster-Nietzsche E. Das Leben Friedrich Nietzsches. 2 Bde. (в 3 кн.). Leipzig, 1895-1904.

Forster-Nietzsche E. Der junge Nietzsche. Leipzig, 1912.

Forster-Nietzsche E. Der einsame Nietzsche. Leipzig, 1913. (Этими книгами сестры Ницше надо пользоваться с осторожностью, так как здесь много натяжек.)

Gawronsky D. Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich. Bern, 1935.

Goetz K. A. Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstorung des Willens zur Macht. Freiburg, 1949.

Giusso L. Nietzsche. Milano, 1943.

Halevy D. Life of Nietzsche. London, 1911.

Heidegger M. Nietzsche. 2 Bde. Pfulligen, 1961.

Jaspers K. Nietzsche: Einfuhrung in das Verstandnis seines Philosophierens. Berlin, 1936. (Две последние упомянутые книги - глубокие исследования, в которых, как и можно было бы ожидать, соответствующие философские позиции авторов определяют интерпретации Ницше.)

Joel K. Nietzsche und die Romantik. Jena, 1905.

Kaufmann W.A. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, 1950.

Klages L. Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches. Leipzig, 1930 (2 Aufl.).

Knight A. H. J. Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought. Cambridge, 1933.

Lannoy J. C Nietzsche ou l'histoire d'un egocentrisme athee. Paris, 1952. (Содержит полезную библиографию, с. 365-392.)



- Lavrin J. Nietzsche. An Approach. London, 1948.
- Lea F. A. The Tragic Philosopher. A Study of Friedrich Nietzsche. London, 1957. (Благожелательное исследование, выполненное верующим христианином.)
- Lefebvre H. Nietzsche. Paris, 1939.
- Lombardi R. Federico Nietzsche. Roma, 1945.
- Lotz J. B., S. J. Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum. Frankfurt a. M., 1953.
- Lowith K. Von Hegel bis Nietzsche. Zurich, 1941.
- Lowith K. Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1956.
- Ludovici A. M. Nietzsche, His Life and Works. London, 1910.
- Ludovici A. M. Nietzsche and Art. London, 1912.
- Mencken H. L. The Philosophy of Friedrich Nietzsche. London, 1909.
- Mess F. Nietzsche als Gesetzgeber. Leipzig, 1931.
- Mieville H. L. Nietzsche et la volonté de puissance. Lausanne, 1934.
- Mittasch A. Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph. Stuttgart, 1952.
- Molina E. Nietzsche, dionisiaco y asceta. Santiago (Chile), 1944.
- Morgan G. A., Jr. What Nietzsche Means. Cambridge (U. S. A.), 1941. (Превосходное исследование.)
- Mitghe M. A. Friedrich Nietzsche: His Life and Work. London, 1909.
- Oehler R. Nietzsches philosophisches Werden. Munchen, 1926.
- Orestano F. Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Palermo, 1903.
- Paci E. Federico Nietzsche. Milano, 1940.
- Podach E. H. The Madness of Nietzsche. London, 1936.
- Reininger F. Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Wien, 1922.
- Reyburn H. A., with the collaboration of H. B. Hinderks and J. G. Taylor. Nietzsche: The Story of a Human Philosopher. London, 1948. (Хорошее психологическое исследование Ницше.)
- Richter R. Friedrich Nietzsche. Leipzig, 1903.
- Riehl A. Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart, 1920 (6 Aufl.).
- Romer H. Nietzsche. 2 Bde. Leipzig, 1921.
- Siegmund G. Nietzsche, der "Atheist" und "Antichrist". Paderborn, 1946 (4 Aufl.).
- Simmel G. Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig, 1907.
- Steinbuchel T. Friedrich Nietzsche. Stuttgart, 1946.
- Thibon G. Nietzsche ou le declin de l'esprit. Lyon, 1948.
- Vaihinger H. Nietzsche als Philosoph. Berlin, 1905 (3 Aufl.).
- Wolff P. Nietzsche und das christliche Ethos. Regensburg, 1940.
- Wright W. H. What Nietzsche Taught. New York, 1915. (Главным образом извлечения.)

#### ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

1. Авенариус Р. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. СПб., 1899.
2. Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
3. Баллаев А. Б. Гегелевская школа в немецкой философии XIX века // История западноевропейской философии / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1998. Ч. 5.
4. Brentano Ф. Избранные работы. М., 1996.
5. Быкова М. Ф. Гегелевское понимание мышления. М., 1990.

6. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993.
7. Быкова М. Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М., 1996.
8. Быховский Б. Э. Фейербах. М., 1967.
9. Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972.
10. Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М., 1975.
11. Бюхнер Л. Сила и материя. СПб., 1907.
12. Визгин В. П. Эстетизм против историзма: случай Шопенгауэра // Историко-философский ежегодник (1992). М., 1994.
13. Виндельбанд В. История новой философии. Т. 2: От Канта до Ницше. М., 2000.
14. Вундт В. Введение в психологию. М., 1912.
15. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. М, 1978.
16. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979.
17. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
18. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
19. Гарин И. И. Ницше. М., 2000.
20. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003.
21. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1 - 3. М., 1970 - 1972.
22. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1-3. М., 1975 -1977.
23. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1-2. М., 1975-1977.
24. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.
25. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
26. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1-3. СПб., 1993-1994.
27. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Т. 1-2. СПб., 1999.
28. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2000.
29. Герbart И. Ф. Психология. СПб., 1875.
30. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
31. Гулыга А. В. Кто написал роман "Ночные бдения"? // Бонавентура. Ночные бдения. М., 1990. С. 199 - 232.
32. Гулыга А. В. Гегель. М, 1994.
33. Гулыга А. В. Шеллинг. М., 1994.
34. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
35. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
36. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
37. Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2.
38. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. № 1.
39. Данто А. Ницше как философ. М., 2001.
40. Делез Ж. Ницше. СПб, 1996.
41. Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. 1912. № 1.
42. Дильтей В. Описательная психология. СПб, 1996.
43. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М, 1986.
44. Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Буржуазная философия середины XIX-начала XX века. М, 1988.
45. Зотов А. Ф. Современная западная философия. М, 2001.
46. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб, 1994.
47. История философии. Запад - Россия - Восток. Кн. 2. М, 1996.
48. История философии. Запад - Россия - Восток. Кн. 3. М, 1998.
49. Карл Маркс: Биография. М, 1989.

50. Кассирер Э. Познание и действительность. СПб, 1996.
51. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М, 1995. С. 163-213.
52. Корню О. Карл Маркс и Фридрих Энгельс: Жизнь и деятельность. Т. 1-3. М, 1959-1968.
53. Коротких В. И. Очерк исследования структуры системы философии Гегеля. М, 1999.
54. Кричевский А. В. Понятие абсолютного духа в философии Гегеля // Историко-философский ежегодник (1991). М, 1991. С. 37-52.
55. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII - начала XIX века. 2-е изд. М, 2003.
56. Кьеркегор С. Страх и трепет. М, 1993.
57. Лазарев В. В. Шеллинг. М., 1976.
58. Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. Т. 1-2. СПб., 1889.
59. Лаврова А. А. О пользе и вреде "веры в грамматику" (Философия языка Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник (1995). М, 1996. С. 56-61.
60. Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.
61. Лукьянов А. В. Проблема духовного "Я" в философии И. Г. Фихте. Уфа, 1993.
62. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908.
63. Меринг Ф. Карл Маркс: История его жизни. М., 1990.
64. Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1-50. М., 1954-1981.
65. Молчанов В. И. Время и сознание. М., 1988.
66. Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер. М., 1999.
67. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к "Науке логики". М, 1984.
68. Мотрошилова Н. В. Современные исследования философии Гегеля: новые тексты и проблемы // Вопросы философии. 1984. № 7.
69. Мотрошилова Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990.
70. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976.
71. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. СПб., 1913. №3.
72. Ницше Ф. Сочинения. Т. 1-2. М., 1990.
73. Ницше: pro et contra. СПб., 2000.
74. Овсяников М. Ф. Гегель. М., 1971.
75. Ойзерман Т. И. Философия Фихте. М, 1962.
76. Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1974.
77. Прист С. Теории сознания. М., 2000. Гл. 3 и 7.
78. Рассел Б. История западной философии. Т. 1-2. М., 1993.
79. Реале Док., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней. СПб., 1997.
80. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1997.
81. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
82. Роде П. Серен Кьеркегор. Челябинск, 1998.
83. Свасьян К. А. Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 5-46.
84. Селиванов Ю. Р. Феноменология отчужденного духа. М., 1999.
85. Соколов В. В. Введение в классическую философию. М., 1999.
86. Стрельцова Г. Я. Парадокс философии Сёрена Кьеркегора // Вестник МГУ. Серия "Философия". 2000. № 4.
87. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1-2. М., 1955.
88. Фейербах Л. История философии. Т. 1-2. М., 1974.
89. Фейербах Л. Сочинения. Т. 1-2. М., 1995.
90. Философия Гегеля и современность. М., 1973.

91. Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.
92. Философия Шеллинга в России. СПб., 1998.
93. Философия Фихте в России. СПб., 2000.
94. Фихте И. Г. Сочинения. Т. 1-2. СПб., 1993.
95. Фихте И. Г. Сочинения: Работы 1792-1801 гг. / Под ред. П. П. Гайденко. М., 1995.
96. Фихте И. Г. Наукоучение 1801 года. М., 2000.
97. Фишер К. Артур Шопенгауэр. М.; СПб., 1999.
98. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
99. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
100. Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992. Лекции 4 и 5.
101. Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001.
102. Чичнева Е. А. Философско-правовые идеи в творчестве Ф. Ницше // Философия о праве и (или) философствующее право. М., 2001.
103. Шеллинг Ф. В. К Сочинения. Т. 1-2. М., 1987-1989.
104. Шеллинг Ф. В. Й. Эпикурейские воззрения Гейнца Упрямаца // Бо-навентура. Ночные бдения. М., 1990. С. 174-185.
105. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. СПб., 1996.
106. Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998.
107. Шеллинг Ф. В. Й. Система мировых эпох. Томск, 1999.
108. Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000.
109. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. ПО. Шестов Л. Достоевский и Ницше. СПб., 1903.
111. Шлейермахер Ф. Э. Д. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М., 1994.
112. Шопенгауэр А. Сочинения. Т. 1-2. М., 1993.
113. Шопенгауэр А. Сочинения. Т. 1-6. М., 1999-2001.
114. Элез Й. Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха. М., 1971.
115. Яковлев А. А. Историко-философская концепция Ф. Коплстона: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1981.
116. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
117. Baumanns P. J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Munchen, 1990.
118. Blanchard G. Die Vernunft und das Irrationale: Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im "System des transzendentalen Idealismus" und der Identitätsphilosophie. Frankfurt a. M., 1979.
119. Brazill W. J. The Young Hegelians. London, 1970.
120. Esposito J. L. Schelling's Idealism and Philosophy of Nature. London, 1977.
121. Feuerbach L. Werke. Bd. 1 - 5. Frankfurt a. M., 1975 -1976.
122. Fichte J. G. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. v. R. Lauth und H. Gliwitzky. Stuttgart, 1964 ff.
123. Fink E. Nietzsches Philosophic Stuttgart, 1973.
124. Guessbacher H. Hegels Psychologie der Intelligenz. Wurzburg, 1988.
125. Hayman R. Friedrich Nietzsche. Munchen, 1985.
126. Hegel G. W. F. Studienausgabe in drei Banden. Hrsg. von K. Lowith und M. Riedel. Frankfurt, a. M., 1968.
127. Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968 ff.
128. Hegel G. W. F. Briefe von und an Hegel. Bd. 1-3. Hamburg, 1969.
129. Hegel G. W. F. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg, 1983 ff.
130. Hoesle V. Hegels System. Bd. 1-2. Hamburg, 1988.
131. Hollingdale R. J. Nietzsche. The Man and His Philosophy. London, 1973.

132. Hubscher A. Denker gegen den Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen. Bonn, 1973.
133. Jacobs W. G. Johann Gottlieb Fichte. Reinbek b. H., 1984.
134. Jalloh C. M. Fichte's Kant-interpretation and the Doctrine of Science. London, 1988.
135. Janz P. K. Friedrich Nietzsche. Bd. 1 - 3. Munchen, 1978-1979.
136. Kamata Y Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung. Frankfurt a. M., 1988.
137. Kierkegaard S. Samlede Vaerker. Bd. 1 - 20. Kobenhavn, 1962-1964.
138. Lavrin J. Nietzsche. A Biographical Introduction. London, 1971.
139. Magee B. The Philosophy of Schopenhauer. Oxford, 1983.
140. Martin Heidegger. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Walter Biemel. Reinbek b. H., 1991.
141. MarxK, Engels F. Gesamtausgabe. Berlin, 1975 ff.
142. Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Hrsg. v. M. Frank und G. Kurz. Frankfurt a. M., 1975.
143. Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung". Hrsg. von V. Spierling. Frankfurt a. M., 1984.
144. Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus. Frankfurt a. M., 1984.
145. Neuhouser F. Fichte's Theory of Subjectivity. Cambridge, 1990.
146. Nietzsche F. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin, 1967 ff.
147. Rohs P. Johann Gottlieb Fichte. Munchen, 1991.
148. SchellingF. W. J. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von H. Krings und H. Zeltner. Stuttgart, 1976 ff.
149. Schelling F. W.J. Philosophische Entwürfe und Tagebücher. Hamburg, 1994.
150. Schick F. Hegels Wissenschaft der Logik-metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen? Freiburg, 1994.
151. Schmidt A. Idee und Weltwille: Schopenhauer als Kritiker Hegels. Munchen, 1988.
152. SchulteG. Die Wissenschaftslehre des späten Fichte. Frankfurt a. M., 1971.
153. Seidel G. J. Fichte's Wissenschaftslehre of 1794: A Comment on Part 1. West Lafayette (bid.), 1999.
154. Stekler-WeiheterP. Hegels Analytische Philosophie Paderborn, 1992.
155. Tilliette X. L'absolu et la philosophie: Essai sur Schelling. Paris, 1987.
156. Vergauwen G. Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall. Freiburg, 1975.

Составитель В. В. Васильев

Научное издание  
Фредерик Коплстон  
ОТ ФИХТЕ ДО НИЦШЕ  
Заведующий редакцией М. М. Беляев  
Ведущий редактор Р. К. Медведева  
Художественный редактор Е. А. Андрусенко  
Технические редакторы А. Ю. Ефимова, С. А. Голодко  
Корректоры Т. И. Андрианова, Т. Ю. Коновалова  
Сдано в набор 12.05.03. Подписано в печать 26.01.04.  
Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № 1. Гарнитура "Таймс".  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 27,35. Уч.-изд. л. 33,1.  
Тираж 2500 экз. Заказ № 9546  
Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.  
Издательство "Республика"  
Министерства Российской Федерации по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.  
ГП издательство "Республика".  
Миусская пл., 7, Москва. А-47, ГСП-3 125993.  
Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленных диапозитивов в ППП "Типография "Наука"  
121099, Москва, Шубинский пер., 6